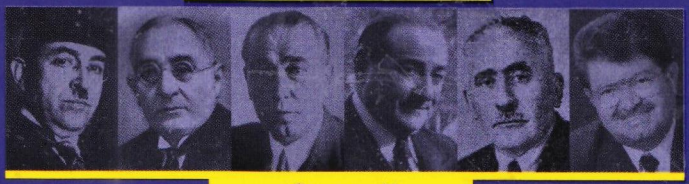
MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE



CİLT 7

Liberalizm

7

iletişim

İletişim Yayınları 1115 • Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 7
ISBN 975-05-0369-4 (Ciltsiz) • ISBN 975-470-909-2 (Ciltsiz Tk. No)
ISBN 975-05-0370-8 (Ciltli) • ISBN 975-05-0003-2 (Ciltli Tk. No)
© 2005 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2005, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
DÜZELTİ Serap Yeğen
DİZİN Hasan Deniz - Nurgül Şimşek
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

CİLT 7

Liberalizm

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Murat Belge

İLETİŞİM A.Ş. ADINA SAHİBİ Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN KURULU Murat Belge, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Bağış Erten, Murat Gültekingil, Ahmet İnsel, Ömer Laçiner

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil

YAYIN SEKRETERİ Bağış Erten

CİLT EDİTÖRLERİ

BİRİNCİ CİLT
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi MEHMET Ö. ALKAN

İKİNCİ CİLT
Kemalizm AHMET İNSEL

ÜÇÜNCÜ CİLT
Modernleşme ve Batıcılık UYGUR KOCABAŞOĞLU

DÖRDÜNCÜ CİLT
Milliyetçilik TANIL BORA

BEŞİNCİ CİLT
Muhafazakârlık AHMET ÇİĞDEM

ALTINCI CİLT
İslâmcılık YASIN AKTAY

YEDİNCİ CİLT
Liberalizm MURAT YILMAZ

SEKİZİNCİ CİLT
Sol Düşünce MURAT GÜLTEKINGIL

DOKUZUNCU CİLT
Dönemler ve Karakteristikler ÖMER LAÇINER

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

7. CİLDİN YAZARLARI

EMRAH AKKURT • HALUK ALKAN • F. HASAN AROL • AHMET ARSLAN • ZÜHTÜ ARSLAN • CUMHUR ASLAN • GÜVEN BAKIREZER • HAMİT EMRAH BERİŞ • TANIL BORA • HAMİT BOZARSLAN • AYŞE BUĞRA • SİMTEN COŞAR • CEM ÇETİN • ALİYAR DEMİRCİ • SİBEL DEMİRCİ • AHMET DEMİREL • TANEL DEMİREL • ATİLLA DOĞAN • CEM EMRENCE • MUSTAFA ERDOĞAN • NECMİ ERDOĞAN • BAĞIŞ ERTEN • ALPER GÖRMÜŞ • ERTUĞRUL GÜNAY • DİDEM GÜRSES • AHMET İNSEL • DENİZ KARAMAN • CEMİL KUÇAK • MURAT KORALTÜRK • BURAK ÖZÇETİN • SOLİ ÖZEL • BEKİR BERAT ÖZİPEK • ALEV ÖZKAZANÇ • HÜSEYİN SADOĞLU • ALİ SARIKAYA • NİLGÜN TOKER • H. BAHADIR TÜRK • HAKKI UYAR • FAHRİYE ÜSTÜNER • EMRAH YARALI • ATİLLA YAYLA • FERUDUN YILMAZ • MURAT YILMAZ • MELİH YÜRÜŞEN

İçindekiler

Sunuş 13

MUSTAFA ERDOĞAN
Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni 23

AHMET İNSEL
Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi 41

- ***Mehmet Cavit Bey***
  F. HASAN AROL 48

ATİLLA DOĞAN
Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'*nda Liberal Anlayış* 75

- **Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**
  DENİZ KARAMAN 84

NİLGÜN TOKER
Türkiye'de Liberalizm ve Birey 103

- ***Ali Fethi Okyar***
  HAMİT BOZARSLAN 108
- ***Halide Edip Adıvar'ın Liberalizmle İmtihanı***
  H. BAHADIR TÜRK 119

GÜVEN BAKIREZER
Türkiye'de Sosyal Liberalizm (1908-1945) 139

- ***Hüseyin Sırrı Bellioğlu***
  MURAT YILMAZ 144

AHMET DEMİREL
Millî Mücadele Döneminde Birinci Meclis'teki Liberal Fikirler ve Tartışmalar 164

- ***Hüseyin Avni Ulaş***
  AHMET DEMİREL 170
- ***Ali Şükrü Bey ve* Tan *Gazetesi***
  AHMET DEMİREL 185

MURAT YILMAZ
Tek Parti, CHP, Kemalizm ve Liberalizm 189

- ***CHP İlkelerinin 1937'de Anayasaya Girişi ve Liberalizmin Yasaklanışı***
  MURAT YILMAZ 197
- ***Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Görüşmeleri***
  MURAT YILMAZ 205

CEM EMRENCE
Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930) 213

- ***SCF'nin Yayın Organı:* Serbes Cumhuriyet *Gazetesi***
  HAKKI UYAR 217
- ***Ağaoğlu Ahmet'in "Liberal Muhalif" Gazetesi:* Akın *(1933)***
  HAKKI UYAR 224

ZÜHTÜ ARSLAN
Türkiye'de Liberal Düşüncenin Önündeki Engeller 232

- ***Ahmet Ağaoğlu***
  SİMTEN COŞAR 236
- ***Hüseyin Cahit Yalçın ve* Fikir Hareketleri *Dergisi (1933-1940)***
  CEMİL KOÇAK 246
- ***Sabri F. Ülgener ve Liberalizm***
  FERUDUN YILMAZ 260

ZÜHTÜ ARSLAN
Türkiye'de Anayasacılık Hareketleri ve Liberalizm 272

- ***Ali Fuat Başgil***
  ALİYAR DEMİRCİ 282
- ***Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti***
  HÜSEYİN SADOĞLU 307

MURAT KORALTÜRK - CEM ÇETİN
Türkiye'de Liberal İktisadî Düşünce 316

- ***Feridun Ergin***
  EMRAH AKKURT 320
- ***Ahmet Hamdi Başar***
  DİDEM GÜRSES 332
- ***Halil Menteşe***
  MURAT YILMAZ 342

HALUK ALKAN
Türk İşadamları ve Liberal Düşünce 356

- ***Mehmet Ata Mermerci***
  MELİH YÜRÜŞEN 360
- ***Namık Zeki Aral***
  MURAT YILMAZ 370
- ***Türk İşadamları ve Liberalizm***
  AYŞE BUĞRA 385

HAMİT EMRAH BERİŞ
Türk Sağı ve Liberalizm 389

- ***Aydın Yalçın***
  SİMTEN COŞAR 398
- **Yeni Forum**
  SİMTEN COŞAR 416

FERUDUN YILMAZ
Türkiye'de Çağdaş İslâmcı (İktisadî) Düşünce ve (İktisadî) Liberalizm 420

- ***İslâm ve Liberal Demokrasi***
  AHMET ARSLAN 432
- ***Liberalizm ve İslâm***
  MUSTAFA ERDOĞAN 444

SOLİ ÖZEL - ALİ SARIKAYA
Türkiye'de Liberalizmin Prangaları 452

- ***Ahmet Emin Yalman***
  ALİYAR DEMİRCİ 473

TANEL DEMİREL
Demokrat Parti 480

- ***Adnan Menderes***
  TANIL BORA 482
- ***Samet Ağaoğlu***
  CUMHUR ARSLAN 510
- ***Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu***
  ERTUĞRUL GÜNAY 520
- ***Kemalist-Liberal Sentez Çabası:* Forum *Dergisi***
  HAMİT EMRAH BERİŞ 530
- ***Hürriyet Partisi***
  BURAK ÖZÇETİN - SİBEL DEMİRCİ 541

TANEL DEMİREL
Adalet Partisi 548

- ***Süleyman Demirel***
  TANIL BORA 550

ATİLLA YAYLA
Özal, Özal Reformları ve Liberalizm 584

- ***Turgut Özal***
  TANIL BORA 589

ALPER GÖRMÜŞ
1990'ların Başındaki Liberal Kıvılcım: YDH 602

- ***Kâzım Berzeg***
  BEKİR BERAT ÖZİPEK 606
- ***Liberal Düşünce Topluluğu***
  BEKİR BERAT ÖZİPEK 620
- ***Liberal (Demokrat?) Parti***
  BAĞIŞ ERTEN 629

ALEV ÖZKAZANÇ
Türkiye'nin Neo-Liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce 634

- ***1990'larda "Siyaset Sonrası" Söylemler ve Demokrasi***
  NECMİ ERDOĞAN - FAHRİYE ÜSTÜNER 658

Kaynakça'ya Dair 667

Kaynakça 677

Yazarlar Hakkında 700

Dizin 702

Seçme Metinler 717

Sunuş

2005 senesinde Ermeni tehciri etrafında gelişen tartışmalarla ilgili olarak, Belçika Parlamentosu'na Ermeni soykırımını reddedenlerin cezalandırılması istikametinde verilen kanun teklifinin Liberal Parti'den gelmesinden hareketle, bir gazeteci şu iddiada bulunmuştu: "Anlayabildiğim kadarıyla liberalizmin ve demokratlığın aşırı ucu gelip faşizan tutuma varıyor" (Kürşat Başar, "Karşı Kamp", *Akşam*, 10 Haziran 2005). Sadece iktisadî liberalizme değil, siyasî liberalizme de yönelen taarruz, burada zikredilebilecek benzeri gazete alıntılarının çok ötesinde bir yaygınlıktadır. Liberalizme yönelik bu saldırganlık, bugüne has değildir. Aykut Kansu'nun ifadesiyle Tükiye'de "Ne zaman bir liberalleşme olsa, 'Bu liberallik bize bol geldi' denmektedir" (Aykut Kansu, 27 Haziran 2005, *Radikal*). "Liboş", "liberal çiftlik" ifadeleri, bu türün '80 sonrasında yaygınlaşan örnekleridir. İlginçtir ki bu literatür, öteden beri soldaki tartışmalarda, özgürlükçü ve Kemalist olmayan solu itham etmek için de sıklıkla kullanılmaktadır. Burada, artık, hedefin dar anlamda ideolojik bir liberalizm tartışması olmaktan ziyade, en geniş anlamıyla liberal özgürlükler olduğu ortaya çıkıyor. Bu bağlamda, liberalleşme, millî olan her şeyin yok edilmesi olarak, dış güçlerin Osmanlı'dan bu yana Türkiye'ye dayattığı bir bağımlılık süreci; liberal özgürlükler de, dış güçlerin Türkiye'ye müdahalesini meşrulaştıran ve içerideki "hainlerin" varoluş zeminini teşkil eden bir anlamda kullanılıyor. Liberallik kavramı, Türkiye'de, Avrupa Birliği veya ABD ile doğrudan ilişkili bir taciz ifadesi olarak kullanılırken; bu kavram, Avrupa ve ABD'de de bir "sapıklığın", "aşırılığın", "hastalığın" ifadesi olarak, yani, yine taciz maksadıyla kullanılabilmektedir. ABD Başkanı Bush, seçim konuşmalarında rakibi Kerry'yi itham ederken, "Bütün bu suçların bir adı var: Liberallik" diyebilmektedir ("There's a word for that and we want it back: Liberal", *The Economist*, 6-12-2004, s. 14). Türkiye'de ise, Bush'un

rakiplerine küfretmek için kullandığı liberal sıfatının, kendisine yönelik bir itham niteliği kazandığı görülüyor. Liberalizmin, Türkiye'deki bu tedaileri nevzuhur olmayıp, tarihten gelen köklere sahiptir.

* * *

Bugün tartışılan birçok siyasî ve iktisadî mesele, Osmanlı modernleşme hareketlerinin başladığı 19. yüzyılda ele alınmıştır. Liberalizmin, Türkiye'deki tarihi de bu döneme kadar gider. Türkiye, özellikle 1980'lerden sonra başlayan ve dünyadaki genel gidişatla artarak devam eden bir "liberalleşme" dalgasının içindedir. Düne kadar sosyalist rejimin uygulandığı Doğu Avrupa ülkelerinin önemli mesafeler katettiği liberalleşmeyi, Türkiye'nin hâlâ tartışıyor olması bizi sorunun kaynağına, yani tarihe yöneltiyor. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (MTSD) serisinin Liberalizm temalı 7. cildinde, bu tarih, fikir ve bilhassa siyasî fikir ile bunların siyasete ve siyasî figürlere yansıması bakımından ele alınıyor. Türkiye'de liberal düşüncenin önemli bir özelliği, bir gelenek teşkil etmemesi ve adeta her on yılda bir her neslin kendinden ibaret bir milatla yola çıkmasıdır. Gerçi bu durum, Türk düşüncesinde yaygın bir eğilimi yansıtsa da (Kayalı, 1994: 63), liberal düşünce, bu hususta bilhassa dikkat çekmektedir. Bu eksikliğin sebebi olarak "biriciklik arzusu" ve Türk düşüncesindeki yaygın "bilinçli amnezi" olduğu ileri sürülmüşse de (Coşar, 1997); orijinal kaynaklara atıfta bulunma, geçmişin yükünden çekinme, aktarmacılıkla yetinme ve daha da önemlisi liberallerin nicel ve nitel yetersizlikleri de rol oynamış olmalıdır. Geleneksizliğin, liberallerin dışındaki sebeplerinden biri ise, Türkiye'de liberal düşüncenin müstakil bir düşünce olarak değil, Batılılaşma veya modernleşmenin bir alt türevi olarak kabul edilmesidir. Bunun ötesinde, liberal düşüncenin –ve uygulamasının- Türkiye'de mümkün olmadığı ön kabulü ve liberal düşüncenin iktisadî boyutla sınırlı bir şekilde algılanması da, geleneksizliğe hizmet etmektedir (Coşar, 1997). MTSD serisinin ilk cildinin Sunuş yazısında, Liberalizm cildinin diğer ciltlere nispetle "daha ince olması[nın] makûl ve muhtemel" görülmesi, bu tespitlerle örtüşür.

Liberalizm cildinin bu beklentinin bir ölçüde ötesine geçmesi ise, Türkiye'deki liberal düşünce, hareket ve figürleri kuşatma kaygısından kaynaklanmaktadır. Cildin başlangıcında, Türkiye'de liberal düşüncenin yetkin isimlerinden Mustafa Erdoğan'ın yazısı, liberalizm hakkında net bir çerçeveyi takiben, Türkiye'de liberal düşüncenin kısa tarihini veriyor. Erdoğan'ın çalışmasını, Türkiye'de sol düşüncenin yetkin bir ismi olan Ahmet İnsel'in Türkiye'deki liberal düşüncenin ve tecrübenin analitik bir değerlendirmesi takip ediyor. İnsel'in, Türkçe'deki serbestlik, hürriyet ve özgürlük ayrımından hare-

ketle geliştirdiği tasnif özellikle dikkat çekicidir.

LİBERALİZM: TÜRKİYE'DE İKTİDAR MI, MUHALEFET Mİ?

Türkiye, Osmanlı-Türk modernleşme hareketlerinin liberalizmden etkilenmesi sonucunda, liberalleşme tecrübesiyle karşı karşıya kalmıştır. Genel olarak modernleşme ile liberalleşmeyi özdeş saymak doğru olmasa da, Osmanlı tecrübesi bu istikamette seyretmiştir. Bu haliyle modernleşme hareketinin hedefi, liberal demokratik devletin kurumsal çerçevesi ve ilkeleri olarak takdim edilmiştir. Soli Özel ile Ali Sarıkaya'nın Batılılaşma ile liberalizmin ilişkisini tartıştıkları çalışmaları, meselenin bu yönünü tasvir ediyor. Keza, Zühtü Arslan'ın Türkiye'deki anayasaların liberalizmle ilişkisini ele aldığı çalışma da, bu istikamette değerlendirmeler içermektedir. Bu meyanda, kısaca, liberal ilke ve kurumlar, Mustafa Erdoğan'ın tasnifiyle şöyle sıralanabilir: (1) Birey, bireysel özgürlük ve insan hakları, (2) Anayasacılık ve hukukun üstünlüğü, (3) Sınırlı devlet, (4) Tarafsız devlet, (5) Piyasa ekonomisi. Bu ilke ve kurumların, Türkiye'de tam anlamıyla hayata geçirildiğini, aradan geçen bunca zamana rağmen iddia etmek mümkün görünmüyor. Bu bağlamda Türkiye'de liberal düşünce, hem iktidarda hem de muhalefette olmak gibi bir dilemmayla karşı karşıya kalmıştır. Liberalizmin bu dilemmasını bilhassa II. Meşr· tiyet döneminin mühim siyasetçisi Cavit Bey'in şahsında tebarüz ettirmek mümkündür. Bunun sebeplerini ortaya koymak ise liberalizmin kendi iç çeşitliliğine ve Türkiye'nin tarihine ilişkin tartışmalara girmek demektir.

II. Meşrutiyet dönemi bir yandan anayasal liberalizmin diğer yandan da milliyetçiliğin, millî iktisat düşüncesinin ve buna bağlı olarak da korumacılığın ve devlet müdahalesinin dünyada yükselişe geçtiği bir dönemdir. Keza, İttihat ve Terakki de, esas karakterini milliyetçiliğin ve millî iktisat düşüncesinin çizdiği bir partidir. İttihat ve Terakki, 1902 Kongresi'nde Prens Sabahaddin'in liberalizmini tasfiye etmiştir. Hatta bu kongreyi "Osmanlı liberalizmi" ile "Türk milliyetçiliğinin" karşı karşıya gelmesi olarak tanımlayanlar da vardır (Lewis, 1908: 204). Mamafih, İttihat ve Terakki, birey yerine vatandaşı temel alan daha dayanışmacı, milliyetçi ve İttihatçı bir liberalizmi savunmuştur. Bu tür liberalizmin temsilcisi ise Ahmet Ağaoğlu'dur (Kadıoğlu, 1999: 74). Hatta bunun ötesinde, Aykut Kansu, II. Meşrutiyet'i liberal bir devrim ve İttihat Terakki'yi de ilk dönemlerinde liberal bir parti olarak nitelendirmektedir (Kansu, 2001a; 2001b).

Cavit Bey ise liberal düşünceye tamamıyla vâkıftır ve bu meyanda kendisini "su katılmamış bir liberal" olarak kabul eder. Ancak dönemi, iktisadî rasyoya uygun davranacak beşeri kaynaklardan, yani, özgür bireylerden, vatandaş ve müteşebbisten mah-

rumdur. Üstelik, Türkiye, bu devrede, yaşadığı iç ve dış siyasî istikrarsızlık sebebiyle milliyetçilikler ve savaşlarla meşbu bir "on yıl" içindedir. Tarihçi Hobsbawm, Birinci Dünya Savaşından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadarki bu dönemi "felaketler çağı" olarak adlandırır. Bu yıllarda, bütün dünyada iktisadî ve siyasî liberalizm gerilemekte, liberal demokrasilerin sayısı giderek azalmaktadır. Otarşik ekonomilerin, otoriter, totaliter ideoloji ve rejimlerin türlü renkleriyle hâkim olduğu felaketler çağından Türkiye ziyadesiyle payını almıştır. Bu payın sonuçlarından birisi, İttihat ve Terakki'ye hâkim olan devletçi ve müdahaleci bir ekonomi çizgisidir. Hatta ekonomi dışında otoriter bir siyaset çizgisidir. Bu çizginin sesi yükseldikçe, liberallerin sesi kısılmıştır. Cavit Bey'in yaşadığı aşağıdaki hadise, bu bakımdan temsil edicidir:

> *Divan-ı Muhasebat vizesi meselesinden dolayı Cavit'le geçinemezlerdi. Bir gün, cemiyetin divanında, para meselesi konuşuluyordu. Enver Paşa meselenin derhal çaresini buldu. Maliye Nazırının yüzüne bakarak:*
>
> *- Kağıt para çıkar, dedi.*
>
> *Cavit karşılıksız bir kağıt paranın mahzurlarını, zararlarını anlatmak istedi. O, lakırdıyı kesti:*
>
> *- Canım, dedi. Ben Trablus'ta mukavvanın üzerine mühür bastım, para diye pekâlâ geçti.*
>
> *Cavit cevap vermedi.* (Yalçın, 2001: 25).

Hasan Arol'un Cavit Bey portresiyle, Atilla Doğan'ın ve bilhassa Deniz Karaman'ın Cavit Bey'in de kuruculara arasında yer aldığı *Ulum-u İktisad* dergisi üzerine incelemeleri Cavit Bey'in fikirlerini daha geniş bir açıdan ele alıyor; bu dönemde liberalizmin iktisat dışına da yayılan perspektifi, dönemin diğer yazarlarını da kuşatacak şekilde serimleniyor. Cavit Bey'in başına gelen, Tek Parti döneminde farklı şekillerde diğer liberallerin de başına gelecektir: Bu ciltte portreleri yazılan Ali Şükrü Bey'in, Hüseyin Avni'nin, Halide Edip'in, Hüseyin Cahit Yalçın'ın, Fethi Okyar'ın, Ahmet Ağaoğlu'nun, Ahmet Hamdi Başar'ın, Hüseyin Sırrı Bellioğlu'nun ve Namık Zeki Aral'ın başına gelenlerde olduğu gibi...

Cavit Bey'in suskunluğuna dönersek, bu suskunluk, Türkiye'de liberal düşüncenin tarihini temsil edici mahiyettedir. Liberaller, toplumun temel meseleleri karşısında, devletin baskısıyla susmak zorunda bırakılmıştır. Baskının niteliği ve konuşmanın maliyeti dönemden döneme değişmiştir. Cavit Bey'in idamından, Halide Edip'in yurtdışına hicretine, Ahmet Ağaoğlu'nun üniversiteden tasfiyesine, Sırrı Bellioğlu'nun yıllarca hapsedilmesine, Ali Fuat Başgil'in darp edilmesine, Mustafa Erdoğan'ın tazminata mahkûm edilmesine kadar birçok örnek verilebilir. Bu verilen örneklerin, çok daha ağırlarına diğer siyasî akımlardan insanların da maruz kalmasına rağmen, liberaller kadar suskun kalmamaları nasıl açıklanabilir? Başka bir şekilde sorarsak, liberallerin bu suskunluğu nasıl izah edilebilir? Liberallerin suskunluğu

sadece devlet baskısından değil, özellikle İttihat ve Terakki iktidarından sonra liberallerin iktidara karşı çıkamayacak kadar onu içselleştirmelerinden ve muhalif olma pozisyonunu kabul edememelerinden kaynaklanmaktadır. Burada, bu iktidar kavramına meşruluk veren bir üst ideoloji olarak milliyetçilik ortaya çıkmaktadır. Murat Belge'nin yerinde benzetmesiyle, II. Meşrutiyet'le başlayan dönemde ana yemek milliyetçiliktir; liberalizm, ancak ana yemeğin yanında bir garnitür mesabesindedir. Bu yüzden de, dönemin ruhunu yansıtmaz. Böyle olduğu için de, milliyetçiliğe uygun bir liberalizm geliştirilmeye çalışılır (Coşar, 2003; Akyol, 2003). Ahmet Ağaoğlu örneğinde olduğu gibi, milliyetçiliğin İttihatçı versiyonundan Kemalist versiyonuna kadar ısrarla iktidara uygun bir sentez aranması, Türkiye'de liberal düşüncenin müstakil bir hüviyet kazanmasını geciktirmiştir. Atatürk'ün aşağıdaki sözüne ve bu istikametteki tatbikatına rağmen liberal bir Kemalizm çabasından vazgeçilmemiştir: "Liberalizm müstemlekelerde tatbik edilmiş bir sistemdir! Halbuki biz müstemleke değiliz, ve olmayacağız. Liberalizmi düşünmek inkılâbı inkâr etmektir" (Başar, 1981: 30). 1937'de Kemalist ilkelerin anayasaya girmesiyle liberalizmin bir tür vatan hainliği olarak görülerek yasaklanmasına rağmen, bu ısrardan vazgeçilmeyişi dikkat çekicidir. Bu ciltte ele alınan *Forum*, *Yeni Forum* gibi yayıncılık girişimlerinin ve Aydın Yalçın, Ahmet Hamdi Başar, Feridun Ergin gibi isimlerin bu istikametteki gayretleri kayda değerdir. Yine bu bağlamda, Zühtü Arslan'ın Türkiye'de liberal düşüncenin gelişmesinin önündeki engelleri konu alan çalışması, liberal düşüncenin iktidar ile muhalefet arasında salınmasının ardında yatanları ve muhtemel bir liberalleşmenin karşılaşabileceği problemleri ele alıyor.

MİLLİ BURJUVAZİ "YETİŞTİRİLİRKEN" LİBERALİZMİN ALTYAPISI TAHRİP EDİLİYOR

Osmanlı modernleşme hareketi, Batı medeniyeti karşısında geri kalınmasının temel sebeplerinden birini, Batı medeniyetini yaratan asıl aktörlerin başında yer alan burjuva sınıfından mahrum olmak şeklinde tespit etmiştir. Osmanlı-Türk modernleşme hareketlerinin nihayetinde gelip dayandığı yer de, bir burjuva sınıfının yaratılması olacaktır. Burada gayrimüslim Osmanlı tebaasından olan burjuva sınıfının tehlikeli olarak görülmesi ve Müslüman-Türk bir burjuvazinin yaratılmaya çalışılması, bugüne de tesir eden temel bir kırılma anını teşkil edecektir. Siyaseten hâkim zümreyle iktisaden hâkim sınıfın birbirinden farklı etnik ve dinî gruplardan teşekkülü, önce millî iktisat sonra da millî devletin inşası sürecinde, siyaseten hâkim zümrenin iktisaden hâkim sınıfı tasfiye ederek, yerine millî bir sınıf oluşturma projesine yönelme ka-

rarına varmasıyla sonuçlanacaktır. Mesele, bu şekilde iktisadî olmaktan ziyade siyasî/devletlû bir mahiyete bürünmüş ve yenileşme hareketlerini hâlâ çözülmeyen bir dilemmanın içine sokmuştur: Öncelik iktisadî mi siyasî mi olmalıdır? Kalkınma ve medenî dünyayla beraber olmak mı yoksa askerî açıdan güçlü ve "bağımsız" olmak mı tercih edilmelidir?

Burjuvazinin teşekkülü, bu mantıkla tabii mecrasından çıkarılarak devlet kontrolü altına alınınca, hikâyesini Ahmet Cevdet Paşa'nın anlattığı üzere devlet adamları arasından devşirilen bir "sermaye sınıfı" ortaya çıkar. Bu sınıf, Namık Kemal'in işaret ettiği üzere, bir yandan devletin lalağına alışırken diğer yandan da tabiatı icabı bu laladan bağımsız iş yapma durumu karşısında bocalıyor. Bu bocalayışın hikâyesi, günümüze kadar uzanan tarihi de anlatıyor (Buğra, 1995).

Bürokrasi içinden gelen müteşebbisler ise zaman içinde siyasî partilerin ortaya çıkışıyla partizanca kayrılmış veya tasfiye edilmiştir. İttihatçıların iktidarı bu anlamda İttihatçı bir burjuvazinin peydahlanması ve korunup kollanması anlamına gelir. Tabiatıyla bu durum aynı zamanda, birçok haksız kayırma ve yolsuzluğun yolunu açmak demektir. Gayrimüslim burjuvazinin yanı sıra İttihatçı olmayan Müslüman burjuvazi de bu gelişmelerden zarar görmüştür.

Cumhuriyet döneminde bu sefer CHP taraftarı burjuvazinin yaratılması, azınlıklardan ve CHP taraftarı olmayanlardan müteşekkil burjuvazinin tasfiyesiyle bu süreç devam eder. Özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra Batı Anadolu'daki Rumların seyreltilmesiyle başlayarak, 1915'teki Ermeni tehciri ve Lozan mübadelesiyle Rumların da bu sürece katılmasıyla büyüyen sermayenin gayrinizami yollarla el değiştirdiği bir kırılma yaşanır. Yılmaz Karakoyunlu'nun romanlarında anlattığı, önce İttihatçıların, sonra CHP'lilerin nemalandığı bu süreç, Trakya'da 1934'te yaşanan Yahudi aleyhtarı saldırılar, azınlık vakıflarının tasfiyesi, bazı meslekle-rin azınlıklara yasaklanması, 1943'te azınlıklara yönelik Varlık Vergisi, 1956'daki azınlıklara kitlevi saldırıların yaşandığı 6-7 Eylül olayları, 1964 Kıbrıs olaylarını takiben İstanbul, İmroz (Gökçeada), Tenedos'ta (Bozcaada) Rumların taciz edilişiyle devam etmiştir.

Sermayenin el değiştirme sürecinin bir ayağı azınlık sermayesinin tasfiyesiyse, diğer ayağı da CHP'li olmayanların tasfiyesi olmuştur. Bu bakımdan, İttihatçı muhaliflerin tasfiye edildiği 1926 İzmir Suikastı davasında, İttihatçıların kurduğu şirketlerin de tasfiye edilmesi dikkat çekicidir. Bu tasfiye, aynı zamanda içe kapanmayla beraber yaşandığından, dünya sermaye ve kredi sisteminden faydalanma imkânı da yok olacaktır. Bu şartlar altında Türkiye'de, dünyayla eklemlenmiş bir liberalizmin maddî ve siyasî temelleri neredeyse ortadan

kalkacaktır. Bu durumda liberaller arasında bir farklılaşma ortaya çıkar: Bu ciltte portreleri çizilen Sırrı Belli-oğlu gibi liberaller dünyayla eklemlenen bir liberalizme yakın dururken, Halil Menteşe gibi liberaller dünya şartlarını da dikkate alarak millî iktisat çerçevesine çekilerek, uygun şartları bekleyen bir liberal çizgiyi savunacaktır. Bu isimlerden bilhassa Belli-oğlu'nun unutulmuşluğu, liberal düşüncenin hâlâ mirasını yeterince keşfetmediğinin ve aynı zamanda bu mirasla hesaplaşmadığının bir göstergesi olarak ayrıca kayda değerdir.

Tek Parti döneminde teşekkül eden geleneksel cumhuriyet burjuvazisi diyebileceğimiz kesim, 1970'lere kadar CHP'yi desteklemeye devam etmiş, ancak 1970'lerdeki sol dalgayla tercihini değiştirmiştir. Bu arayışın bir sonucu olarak, bu kesim, TÜSİAD adı altında kendilerini temsil edecek bir dernek kuracaktır. TÜSİAD zamanla, sola kayan geleneksel hamisi CHP'ye karşı mücadele ederek, CHP hükümetinin yıkılması için verdiği ilanlarla dikkat çekecektir. TÜSİAD bundan sonra Türkiye'nin iktisadî, siyasî ve sosyal meselelerinde fikrine önem verilen bir baskı grubuna ve sivil toplum kuruluşuna dönüşerek, üyelerinin menfaatleri ötesinde bir Türkiye perspektifine yönelmeye başlayacaktır. Bu dönüşüm, TÜSİAD'ın zaman içerisinde liberalleşmesini de göstermektedir. Ancak millî burjuvazinin yaratılması sürecinde yaşanan "parçalı Osmanlı burjuvazisi" veya "iki gövdeli burjuvazi" diye adlandırılan burjuvazinin bölünmesi süreci, "yeşil sermaye" tartışmalarında olduğu gibi günümüze kadar intikal etmiştir (Göcek, 1999). Millî devletin ve millî burjuvazinin yaratılması süreci, Türkiye'de liberal kurumların tesisini mümkün kılacak müteşebbisi, burjuvaziyi, işbölümünü, çeşitliliği ve hukuki çerçeveyi ortadan kaldıracak bir paradoks yaratmıştır. Elinizdeki ciltte yer alan, Ayşe Buğra'nın Türk işadamları ve liberalizm konusunda genel bir çerçeve çizen yazısıyla beraber, Haluk Alkan'ın makalesi ile Ferudun Yılmaz'ın esas itibariyle İslâmcı düşünceyi ele alan çalışmasında değindiği TÜSİAD ve MÜSİAD bahisleri bu temayla ilgilidir. Liberal bir işadamı olan Mehmet Ata Mermerci üzerine Melih Yürüşen'in kaleme aldığı yazı da, konunun kazandığı boyutları vurguluyor. Ahmet Hamdi Başar, Namık Zeki Aral ve LDP yazıları da dolaylı olarak bu konuyla ilişkilendirilebilir.

HÜR FİKİRLERİ YAYMA CEMİYETİ VE LİBERALİZMİN SINIRLARI TARTIŞMASI

Liberal düşüncenin unutulan mirası içinde Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ve bu cemiyet etrafında yaşanan tartışmalar da dikkat çekicidir. 1947'de daha sonra Dünya Liberaller Birliği adını alacak, Londra'daki uluslararası toplantıya Türkiye adına katılan Ahmet Emin Yalman, birliğe, Türkiye adına katılacak bir gönüllü cemiyet

kurmaya çalışır. Bu amaçla dönemin liberal aydınlarıyla temasa geçen Yalman, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'ni Ali Fuat Başgil ve bir grup aydınla beraber kurmuştur (Yalman, 1970: 109-112). Bu beraberliğin sona eriş şekli, liberal düşüncenin farklı algılanışlarını da ortaya koymaktadır. Farklılık, dinin toplumsal hayattaki yerinin ne olacağına ilişkin cevaplardan kaynaklanır. Bu farklılığın, cemiyetin faaliyetlerinin önüne geçmemesi için dikkat sarfeden taraflar, Türkiye'nin demokrasiye geçiş tarihi olan 14 Mayıs 1950'den hemen önce, 12 Şubat 1950 tarihinde cemiyetin ikinci kongresindeki tartışmalarla ayrışma sürecine girmiştir. Yalman'ın da dahil olduğu bir grup, cemiyetin faaliyetlerini yetersiz görerek eleştirmeye başlarlar. Bunu takiben 14 Mayıs seçimleri arifesinde, Yalman'ın ısrarıyla din ve laiklik üzerine, dinî inkılap istenen bir açıkoturum düzenlemişlerdir (Yalman, 1970: 214). Cemiyetin başkanlığını da yapan Başgil, bu tartışmaların aldığı nahoş üslup dolayısıyla, toplantının maksatlı düzenlenmiş olduğu düşüncesiyle cemiyetten istifa etmiştir (Başgil, 1960:182). Bu ayrılığın arkasında, liberalizmin algılanış farklılıkları yatmaktadır. Yalman için liberalizm, Batılılaşmak, Batılı olmak ve Batılı yaşam tarzını savunmak anlamına gelmektedir. Bu haliyle, Kemalizmle ve hatta askerî müdahalelerle kolayca uyum sağlayabilen Yalman'ın liberalizmi anlayışı, özgürlüklerle uyum sağlamakta zorlanmaktadır. Başgil için ise liberal düşünce, özgürlükten ayrı düşünülemez ve Batılı yaşam tarzını dayatan bir inkılapçılık içermemektedir. Bu tartışma, Türkiye'de liberal düşüncenin laiklik tartışmalarıyla ilişkisi bakımından da dikkat çekicidir. Cemiyetin uluslararası liberal hareketle ilişkisi, siyasetçiler dışındaki aydınlarca kurularak pratik siyaset dışında faaliyetlerde bulunması ve yaşanan tartışmalar, cemiyeti, liberal düşünce bakımından ehemmiyetli kılmaktadır. Bu ciltte, Hüseyin Sadoğlu'nun cemiyet üzerine çalışması, bu konuda ilk olması bakımından da değerli bir katkıyı teşkil ederken; Aliyar Demirci'nin Ali Fuat Başgil ve Ahmet Emin Yalman portreleri konunun çerçevesini çizmektedir. Liberalizmin bu iki algılanış tarzı, cemiyetteki tartışmalarla ortaya çıkmadığı gibi, cemiyetten sonra da ortadan kalkmayacaktır. Başlangıcı II. Meşrutiyet öncesi döneme kadar giden (Kansu, 2001) bu ayrımın, bugün de devam ettiğini görmek mümkündür. Mesela, Yahya Sezai Tezel, liberalizmi olmazsa olmaz şeklinde gördüğü iktisadî, siyasî ve kültürel eksenlerde tanımlayarak, Türkiye'de liberallerin kültürel eksende liberal değil, muhafazakâr olduklarını iddia ediyor (Tezel, 2000). Tezel'in bu çerçevede eleştirdiği isimler Mustafa Erdoğan ve Atilla Yayla ise, Tezel'in de içinde yer aldığı kapsayıcı liberalizmin kültürel ekseninı dışarıda bırakan siyasî liberalizmi savunmaktadırlar (Erdoğan, 1998; Yayla, 2002).

"LİBERAL YANILGI", "LİBERAL GÖRÜNTÜ" VE ÇEŞİTLENEN LİBERALİZM

1980 sonrası, liberal düşünce ve hareket bakımından verimli bir dönemin başlangıcı olmuş; giderek artan liberal etiketli oluşumlar görülmüştür. Nilüfer Göle, bu liberal görüntünün ardında yatan liberal yanılgıyı erken dönemde tespit etmiştir:

> *Bugün liberallik ile batıcılık karıştırılmaktadır: Jean giymek, çağdaş gözükmek, hatta hatta genç ve güzel olmak neredeyse liberal olmakla bir tutulmaktadır. Yeni liberal görüntü batıcılığın genç yüzüdür. Bu liberallik yasakçı ve otoriter siyaset anlayışı ile elele gitmektedir.* (Göle, 1993: 17).

Göle'ye göre, bunun dışında çeşitlenerek gelişen liberalizmin, görüntüden öte ideolojik bir karakter kazanabilmesi Türkiye'nin dinî, etnik, etik ve sosyal dört temel meselesine getireceği demokratik çözümle mümkündü. Göle'nin bu tespitine, sağdan ve soldan gelen yeni liberal aydınlar da katılıyorlardı. Bu dönemin değerlendirmesini, Alper Görmüş'ün '80 ve '90'lardaki liberal dalga ve YDH'yı, Necmi Erdoğan ile Fahriye Üstünel'in 1990'larda "siyaset sonrası" söylemler ve demokrasi konusunu ele aldıkları çalışmalarda bulmak mümkün.

"TÜRKİYE'NİN LİBERAL DEVRİME İHTİYACI VAR!"

Liberal bir muhafazakâr olan Taha Akyol, Türkiye üzerine çalışmalar yayımlayan Dankwart A. Rustow'un tespitiyle, Cumhuriyet'in ilanından itibaren Türkiye'nin Atatürk'ün millî devrimi, İnönü'nün demokratik devrimi, Özal'ın ekonomik devrimi olmak üzere üç devrim yaptığını kaydettikten sonra, bugün itibariyle ise liberal devrime ihtiyacı olduğunu iddia ediyor (Akyol 1996). Sol kökenli bir liberal olan Asaf Savaş Akat da, Türkiye'de liberal demokrasinin kurulması için bir liberal devrimin gerekliliğini vurguluyor (Akat 1994). Daha da önemlisi, 1980'lerde Göle'nin eleştirdiği liberal görüntüden farklı olarak gelişen liberal düşünce ve siyaset pratiğidir. Bu dönemde liberal düşünce, Kemalizmden koparak müstakil bir hüviyet kazanmaktadır. Bu kopuşta 1980 sonrası Kemalizmin modernleşme amacından vazgeçerek sadece milliyetçiliğe yönelmesinin ve Turgut Özal'ın transformasyon hareketinin mühim bir rolü vardır. Özellikle, 1990'lı yılların başında ortaya çıkan Liberal Düşünce Topluluğu'nun ve Topluluğun kurucuları Mustafa Erdoğan, Atilla Yayla ve Kâzım Berzeg gibi isimlerin katkısıyla liberal düşünce, 1970'lerde sol düşüncede yaşanan Kemalizmden kopuş sürecinin bir benzerini yaşamıştır. Topluluk, liberal düşüncenin klasiklerini Türkçe'ye kazandıran tercümelerin yanısıra, ifade hürriyeti ve din hürriyeti konularında yürüttüğü projelerle, liberal düşüncenin devlet karşısında suskunluğunu sona erdirmiştir. Bilhassa 28 Şubat sürecine açıkça muhalefet edilmesi, bu kopu-

şu resmetmektedir. Ancak Kürt meselesindeki suskunluğun çok geç sona erdiği ayrıca kaydedilmelidir. Bekir Berat Özipek'in Liberal Düşünce Topluluğu ve Kâzım Berzeg üzerine çalışmalarında bu kopuş anlatılırken, Alev Özkazanç'ın Türkiye'nin neo-liberal dönüşümünü ele aldığı çalışmasında, bu kopuş döneminin sınırlılıkları ve hâlâ tüketilmeyen imkânları vurgulanıyor. Türkiye'de liberal düşüncenin Türk sağı ile ilişkisini, siyasî parti ve siyasetçi düzeyindeki etkileriyle ele alan; bunun yanısıra CHP'nin liberal düşünceyle ilişkisini tartışan birçok yazıda, dikkat çekici bilgi ve perspektifler sunulmaktadır. Tartışılan bir başka temel konu olarak, liberal düşüncenin İslâm'la ilişkisi de dikkat çekicidir.

* * *

Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce'nin liberalizme ayrılan bu cildinde, Türkiye'de liberalizmin kesikliklerle her seferinde yeniden başlayan ve bu yüzden de geleneklerini oluşturamayan tarihini, bu kesikliklerin sebebini, unutulmuş kimi liberal figürler eşliğinde bulacaksınız. Cilt, başlangıçtaki tahminlerin ötesinde bir kalınlığa ulaştı. Bu kalınlıkta, unutulmuş ve gelenekleri kurulmamış bir mirasın mümkün olduğunca kuşatıcı bir şekilde ortaya konulması arzusu rol oynadı. Bu arzunun bir sonucu da, Seçme Metinler'in diğer ciltlere nispetle daha geniş tutulması oldu. Böylece "icat edilebilecek gelenekler"in ipuçları, mümkün olan tarihî bir dökümle karşınıza çakacaktır. Bu meyanda iktisadî ve siyasî liberalizmin liberal figürlerdeki tezahürlerini, liberalizmin farklılaşan ekolleri ve dönemsellikleri ele alınacaktır.

Bitirirken, bu vesileyle, liberalizm cildinin hazırlanmasında fotoğraf arşivinden faydalanılmasına izin veren ve kaynakça konusunda yardım eden Liberal Düşünce Topluluğu'na, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'ne dikkat çeken Kürşat Birinci'ye, eleştirilerini ve desteğini esirgemeyen eşim Özlem Çağlar Yılmaz'a teşekkür etmek istiyorum.

MURAT YILMAZ

Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni

MUSTAFA ERDOĞAN

GENEL OLARAK LİBERALİZM HAKKINDA

Modern bir ideoloji olarak liberalizm esas itibariyle siyasî bir doktrindir. "Siyasî" sıfatı, bir öğreti veya ideolojinin kapsayıcı bir felsefî sistem oluşturmadığına, fakat sadece siyasal alanın düzenlenmesine ve devlet-toplum ilişkisine hâkim olacak birtakım normatif önermelerden meydana geldiğine işaret eder. Oysa kapsayıcı bir felsefî sistem felsefenin temel disiplinlerinin (ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik) hepsine ilişkin birbiriyle tutarlı önermelerden oluşur. Kapsayıcılığın bu bağlamda başka bir anlamı da doktrinin dayandığı ilkelerin toplumsal hayatın bütün alanları için geçerli bir değerler sistemi olarak düşünülmesidir. Bununla beraber, siyasî doktrin veya ideolojiler kapsayıcı birer felsefî sistem oluşturmasalar bile, çoğu zaman onların epistemolojik ve etik temelleri vardır. Bundan dolayı siyaset felsefesinin konusuna girerler. Bu durum elbette liberalizm için de geçerlidir. Hatta liberalizmi bütüncü bir felsefe veya kapsayıcı bir ahlaki ideal olarak yorumlayan liberaller de vardır.

Liberalizmin "modern" bir doktrin olmasıyla kastedilen ise, onun tarihsel olarak Yeni Çağ'ın düşünce atmosferinde ve yeni toplumsal-siyasî formasyonların oluşmaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkmış olduğudur. Bu yeni düşünce ortamının en belirgin özelliği Tanrı-merkezli toplum ve evren tasavvurunun terk edilmeye başlanması ve "doğru"nun (hakikatin) akıl yoluyla bulunabileceğine olan inancın yükselişidir. Bu bağlamda politik örgütlenme bakımından "yeni" sıfatı, oluşmakta olan toplumsal-siyasal formasyonların en tipiği olan merkeziyetçi devlet yapılanmasını ve buna bağlı yurttaşlık anlayışını ifade etmektedir. Bu yeni dönemde insanlar, dinî mensubiyete dayalı eski sosyal formasyonlardan farklı olarak, artık esas olarak siyasî aidiyetleri/kimlikleri ile ayırt edilmeye başlamışlardır. Mamafih, liberalizm bu modernlik şartlarında ortaya çıkmış olsa da, onun her bakımdan modernlikle özdeş olduğunu düşünmek de doğru değildir. Özellikle "liberteryan liberalizm" devlet-toplum ilişkisine hâkim modern anlayışların bir kısmı karşısında eleştirel bir tutuma sahiptir.

Bu arada, bir anlamda "akıl çağı"nın ürünü olmakla beraber, liberalizm mutlak akılcı değildir; onunki daha ziyade "ölçülü" bir akılcılıktır. 20. yüzyılın önde gelen iki liberal filozofu Karl R. Popper (1905-1988) ve Friedrich A. Hayek (1899-1992) bu yaklaşımı "eleştirel akılcılık" olarak adlandırmışlardır. Bununla kastettikleri, esas olarak, liberalizmin

"toplumsal mühendislik" projelerine kuşkuyla yaklaştığı hususudur. Daha açık bir anlatımla, liberaller toplumun soyut akılcı ilkeler ışığında bir bütün olarak yeniden kurulmasını öneren ideolojilere karşı çıkarlar; çünkü onlara göre, insan aklı mikro (bireysel) düzeyde iyi bir davranış kılavuzu olmasına rağmen, makro (toplum) düzeyde insanoğluna kılavuzluk edecek kuşatıcı bir akıl yoktur. Buna bağlı olarak, liberaller ayrıca toptancı ideolojik projelerin siyasî alana uygulanmaya çalışılmasının kaçınılmaz olarak totalitarizme yol açacağına inanırlar.

Liberalizmin Fikri Kökleri

Bir entelektüel ve siyasî gelenek olarak liberalizm tarihsel olarak başlıca üç kaynaktan beslenmiştir: John Locke, İskoç Aydınlanması ve Immanuel Kant.

(1) Liberalizm esas itibariyle bir Anglo-Amerikan düşünce geleneğidir. Liberalizmin ilk büyük düşünürü 17. yüzyıl sonlarında eser vermiş olan İngiliz filozofu John Locke'dur (1632-1704). Locke'un liberal siyasî düşüncedeki önemi, toplumsal ve siyasî varoluşu, başlangıçta doğa halinde yaşayan ve "doğal haklar"a sahip olan insanların kendi aralarında anlaşarak devleti kurdukları varsayımıyla temellendirmesinden ileri gelmektedir. Ona göre, insanlar doğa halinden "uygar" siyasî topluma geçerken doğal haklarını mahfuz tutmuşlar ve devleti bu hakları korumakla görevlendirip yetkilendirmişlerdir. Locke bu hakları "hayat, hürriyet, mülkiyet" üçlemesiyle özetlemiştir. Locke'un düşüncesinde doğal haklar öylesine temel ve vazgeçilmez değerlerdir ki, sözleşmeyle kurulan siyasî yönetimin bunları sistematik olarak ihlal etmesi bireylere o yönetime karşı "direnme hakkı" verir.

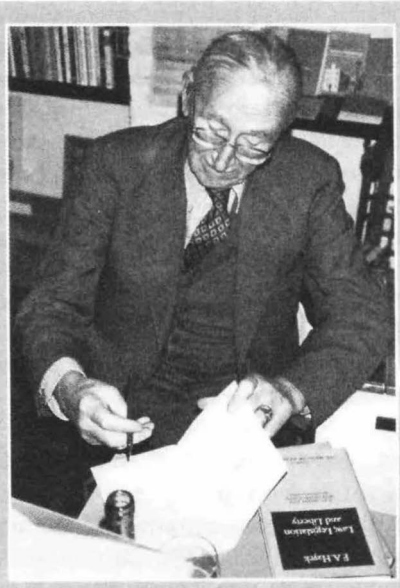
Locke'un fikirleri liberal entelektüel-siyasî geleneği büyük ölçüde yönlendirmiştir; bugün de hâlâ liberal düşünürler –başta doğal hakların güvencesi ve bu çerçevede devlet faaliyetinin sınırları ile mülkiyet hakkının kapsamı olmak üzere– birçok güncel sorunu Locke'un düşüncelerinin ışığı altında tartışmaktadırlar. Locke'un temel fikirlerinden hemen hemen bütün liberaller etkilenmiş olmakla beraber, Locke'çu liberalizmin son dönemdeki tipik ve en önemli temsilcisi Amerikalı siyaset felsefecisi Robert Nozick'tir (1938-2002). Nozick başlıca iki bakımdan Locke'çu liberalizmi temsil etmektedir. İlk olarak, o da ünlü eseri *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da ("ultraminimal") devletin ortaya çıkışını sözleşme metaforundan yararlanarak açıklamıştır. İkinci olarak, Nozick Locke gibi devletin birey haklarıyla sınırlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

(2) "İskoç Aydınlanması" olarak bilinen düşünce akımı, 18. yüzyılda esas olarak David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson'ın (1723-1816) görüşleri etrafında şekillenmiştir. Bu geleneğin temel kabulleri "kendiliğinden düzen" ve "doğal özgürlük sistemi" kavramlarında ifadesini bulmaktadır. David Hume (1711-1776) toplumda barışçı düzeni ve adaleti sağlayan şeyin soyut akılla tasarlanan veya Tanrı vergisi kurallar olmayıp, aksine yararlılığı tecrübeyle görülmüş, uzlaşmaya dayalı pratikler olduğu düşüncesini ortaya atmış ve bu görüş zamanla "kendiliğinden doğan düzen" ve toplumsal kurumların evrim yoluyla gelişmesi gibi düşüncelere de temel oluşturmuştur. Adam Smith (1723-1790) ise medeni toplum hayatında bir "doğal özgürlük sistemi"nin işlediğine inanıyordu. Bu sistemin özünü, harici kısıtlamalardan hoşnutsuzluk duyan ve kendi iyiliğine çalışırken genel olarak toplumu da yararlandıran bireylerin eylemlerinden ortaya çıkan kendiliğinden düzen oluşturmaktadır. Smith'e göre, adeta "görünmez bir el" insanların eylemlerinin sonuçlarını toplumun yararına olacak şekilde düzenlemektedir. Aslında bir ahlak filozofu olan Smith'in düşünce sisteminde bu uyumu sağlayan dinamikler, bir yandan bireyin

"kendini düşünme"sinin "sempati" kanunu çerçevesinde gerçekleşmesi, öbür yandan da özgürlük isteğinin topluma uyma eğilimi ile bir arada var olmasıdır.

20. yüzyılda İskoç Aydınlanması geleneğini kendi liberal anlayışının temeli yapan en büyük düşünür Friedrich A. Hayek'tir. Esasen klasik liberal çizgideki bütün düşünürler bu gelenekten şu veya bu ölçüde etkilenmişlerdir.

(3) Liberal paradigmanın oluşmasında Immanuel Kant'ın (1724-1804) kimi fikirlerinin hatırı sayılır bir yeri vardır. Faydacılığın etkisi altında olanların dışında, liberaller genellikle Kant'tan az veya çok etkilenmişlerdir. Bu etki Kant'ın özellikle kişisel özerklik *(autonomy)* ve kişilerin ahlaki değeri bakımdan eşitliği kavramları ile onun evrenselci adalet anlayışı çerçevesinde kendini göstermektedir. Kant aynı zamanda liberalizmin akılcı temellerinin de kaynaklarından biridir. Günümüzde Kantçı liberalizm başlıca Amerikalı siyaset felsefecileri John Rawls (1921-2002) ve kısmen de Ronald Dworkin (1938-?) tarafından temsil edilmektedir. Rawls'taki Kant etkisi kendisini özellikle onun makul kişilerce kabul edilebilecek hakkaniyet olarak adalet ilkelerine ilişkin kurgusunda göstermekte, Dworkin'de ise bu etki onun liberalizmi "eşit ilgi ve saygı"yla temellendirmesinde belirginleşmektedir.



Avusturyalı (Nobel ödüllü) ekonomist ve siyaset felsefecisi Hayek, İkinci Dünya Savaşı sonrasında liberal düşüncenin 'tazelenmesinde' ve klasik liberalizme yeniden bir ilgi uyanmasında önemli rol oynamıştır. Piyasanın kendiliğinden düzeni içinde, bireylerin "örtük bilgisini" de verimli kılan yapısına dikkat çekmekteydi.

Kapsayıcı Liberalizme Karşı Siyasî Liberalizm

Herhangi bir sıfatla kayıtlanmadan kullanılması halinde "liberalizm" kelimesi genel bir fikri-siyasî eğilime işaret etmekle beraber, aslında liberal pozisyonlar liberalizmin temeli olarak kapsayıcı bir ahlaki ideali kabul veya reddetmelerine göre farklılık gösterirler. Bu açıdan iki tür liberalizmden söz edilebilir: Kapsayıcı liberalizm ve siyasî liberalizm. "Kapsayıcı" liberalizm iddialarını siyasî ilke ve kurumlarla sınırlamak yerine, onu kapsayıcı bir dünya görüşü olarak görür ve buna bağlı olarak "iyi hayat"a ilişkin maddi ve kuşatıcı bir değerler sistemine atıf yapar. Bu kategoriye giren liberaller "liberal değerler"den söz ettiklerinde birey ve toplum hayatına hâkim olması gereken kapsamlı bir değerler sistemini veya özerklik gibi temel bir değerin türevlerini kastederler. Brian Barry, Joseph Raz ve Will Kymlicka değişken derecelerde olmak üzere bu liberalizm anlayışına bağlı olan belli başlı düşünürlerdir.

Buna karşılık "siyasî" liberalizmin böyle kapsayıcı bir ahlaki ideal yerine politik ilkeleri vardır, başka bir deyişle o liberalizmi asgarî bir ahlaki içerikle tanımlamaya çalışır. Rowley'nin anlatımıyla: Liberal bir siyasî düzen toplumun bütünüyle siyasîleştirildiği veya liberal değerlerin bireyin hayatının her yönüne zorla uygulandığı bir düzen değildir. Tam aksine,

böyle bir düzen, politikayı en asgarî düzeye indirir ve bireyleri kendi örgütlerini ve gruplarını kurmakta ve kendi amaçlarını izlemekte serbest bırakır. Liberal bir düzen bireyleri, eğer isterlerse bu düzenden ayrılma konusunda bile serbest bırakır. Klasik liberalizm bireyleri özgür olmaya zorlamaz. Liberalizmin bu türünün yorumu bakımından aralarında hatırı sayılır farkla olmasına rağmen, F.A. Hayek, I. Berlin, J. Rawls, W. Galston ve C. Kukathas gibi liberalleri kabaca bu gruba yerleştirebiliriz.

Bununla beraber, her iki grup kendi içinde başka nedenlerle önemli farklılık gösterir. Bu farkı belirleyen etkenlerden biri, liberal değerlerin siyasî toplumun genel çerçevesi içinde yer alan *"illiberal"* topluluklara da uygulanması konusunda alınan tutumdur. Kimi liberaller liberal değerleri bütün toplum için bağlayıcı kabul ederken, başkaları bu yaklaşımı liberalizmle bağdaşmaz görürler. Mesela, "kapsayıcı liberalizm"den yana olanlardan B. Barry liberal değerlerin genel toplum içindeki topluluklara dayatılması gerektiğini düşünürken; W. Kymlicka ve J. Raz –temelde liberal siyasî toplumun kabul edilebilir hayat tarzlarını belirlemeye yetkili olduklarını düşünmekle beraber– liberalizmi pragmatik nedenlerle alt topluluklara dayatmaya isteksizdirler. Öte yandan, J. Rawls ve W. Galston gibi siyasî liberaller kapsayıcı liberal değerlerin topluma hâkim olacak siyasî kurumları veya adaletin ilkelerini biçimlendirmesi gerektiği görüşündedirler. Söz gelişi Rawls'un siyasî liberalizmi iyi hayata ilişkin maddi veya kapsayıcı bir ahlaki anlayışı onaylamamakla beraber, toplum içindeki grupların değerleriyle çatışması halinde liberal değerlerin baskın olmasından yanadır.

Buna karşılık, Chandran Kukathas'ın "minimal" siyasî liberalizmi "hoşgörü"yü temel aldığı için, siyasî toplumun kısmi topluluklar üzerinde çok az ahlaki otoriteye sahip olmasından yanadır.

Kukathas ve klasik liberal veya liberteryan düşünürler dışındaki liberaller, genellikle, toplumun tümünde hangi pratiklerin veya hayat tarzlarının müsaade edilebilir olduğunu belirleyecek bir nihai otoritenin var olması gerektiğini ve bu otoritenin ulusal siyasî toplumun kurumları olduğunu düşünürler. Diğer toplulukların siyasî otoritenin onların iç işleyişini denetleme hakkını inkâr edecek şekilde kendi işlerini kendi başlarına yürütme hakkına sahip olmadıkları düşünülür. Başka bir ifadeyle, "liberal adalet ilkeleri" liberal siyasî toplumun yetki alanı içinde bulunan bütün toplulukların içinde de uygulanmalıdır. Liberal devlet liberal normları gerektiğinde zorla uygulama otoritesine sahiptir.

Onun içindir ki, mesela Rawls genelde liberalizmi kapsayıcı bir proje olarak görmese de, değerleri liberalizmle uyuşmayan dinî azınlıkların çocuklarının liberal değerleri aşılayacak bir kamusal eğitime tâbi tutulmasını gerekli görür. Bunun gibi, çeşitliliği önemsediği için liberal değerleri benimsemeyen topluluklara devlet müdahalesi konusunda isteksiz olan Galston bile, "sağlam" vatandaşlar yetiştirecek ve bu çerçevede illiberal grupların çocuklarına en azından hoşgörüyü öğretecek güçlü bir kamu eğitimi sisteminin kurulmasının gerekli olduğu kanaatindedir.

Modern Liberalizme Karşı Klasik Liberalizm

Liberalizm içindeki önemli bir ayrım da klasik liberallerle "modern liberaller" veya "refah liberalleri" arasındaki ayrımdır. Bu, esas olarak "siyasî liberalizm" içindeki bir ayrımdır. Burada belirleyici olan, devletin görev alanının genişliği ve piyasa karşısındaki tutumlardır. Bu çerçevede "klasik liberalizm"i ayırt eden, bir yandan iktisadî özgürlükler ve piyasa ekonomisi üstündeki vurgusu, öbür yandan devletin görev alanının genişlemesine karşı olmasıdır. Bu kategoriye hem İskoç Aydınlan-

ması geleneğine bağlı olup özgürlükçü bir düzende "kendiliğindenlik"e özel önem veren Hayek çizgisindeki liberaller, hem de liberalizmi "akılcı" ve a priorist temelde haklılaştıran Mises'ci liberaller girmektedir. Kant ve Mill gibi özerklik temelli liberalizm savunucularından da etkilenmiş olmakla beraber, klasik liberallerin çoğu liberalizmin tanımlayıcı değeri olarak bireysel özgürlüğü görür. Liberalizmin bu türünün günümüzdeki önde gelen temsilcileri arasında Robert Nozick, Norman Barry, Loren Lomasky ve Chandran Kukathas sayılabilir.

Klasik liberallerin hepsi liberalizmi siyasî bir doktrin olarak görürken, "modern liberaller" arasında siyasî liberalizm yanlıları da kapsayıcı liberalizm anlayışına bağlı olanlar da vardır. Onları asıl ayırt eden nokta, devlete klasik liberallere göre daha geniş (kısmen yeniden-dağıtımcı) bir rol biçmeleridir. Başka bir anlatımla, modern liberaller "refah devleti"nden yana olan, sosyal liberallerdir. Bu, esas itibariyle, "liberalizm"den Amerika'da anlaşılan şeydir. Klasik liberaller bu "revizyonist" eğilimden kendilerini ayırmak için bazen "liberteryan" yaftasını benimseme ihtiyacı duyarlar. Refah liberalizminin en önemli temsilcileri J. Rawls, B. Barry ve R. Dworkin'dir. Devletin sosyal işlevini özerklik temelinde haklılaştıran J. Raz gibi düşünürler de bu kanatta yer alır. Mamafih, gerek klasik liberaller gerekse refah liberalleri bireysel özgürlük, çeşitlilik ve çoğulculuk, anayasacılık ve hukukun üstünlüğü ve –ikinciler için daha az vurgulu olmak üzere– piyasa ekonomisi gibi liberal ilke ve kurumları savunmada birleşirler. Ancak, bu ikinci grup iktisadî özgürlükleri ve piyasa ekonomisini çoğu zaman öne çıkarmaz ve devletin sosyal ve/veya sivil görevlerini vurgularlar.

Çoğulculuk ve Liberalizm

Burada çoğulculuktan kastedilen "ahlaki çoğulculuk" veya "değer çoğulculuğu"dur. Bu anlamda çoğulculuk, temel insani değerlerinin çoğulluğunun objektif bir durum olduğunu ve dolayısıyla bireyler veya gruplar tarafından izlenen ahlaki amaçların çeşitliliğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Liberal siyaset literatüründe "değer çoğulculuğu"na en fazla vurgu yapan düşünür, 20. yüzyılın önde gelen siyasî fikir tarihçilerinden biri olan Isaiah Berlin'dir (1909-1997). Berlin fikirler tarihiyle ilgili eserlerinde, ısrarla, doğrunun –ve dolayısıyla insani iyinin– niteliği hakkında kadim Grek felsefesinden bu yana Batı felsefe geleneğinde hâkim olan yaklaşımın "monist" karakterli olduğuna dikkat çekmiş ve gerçekte tek bir nihai "insani iyi"nin olmadığını, sadece "iyi hayat"a ilişkin farklı anlayışların var olduğunu vurgulamıştır. Bu, değer çoğulculuğunun "insanlık durumu"nun tanımlayıcı bir özelliği olduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse, temel insani değerler çok sayıdadır, yani "insanların izleyebilecekleri farklı amaçlar vardır". Ayrıca bu değerler veya amaçlar genellikle birbiriyle bağdaşmazlar.

Isaiah Berlin ve başka bazı liberal düşünürler çoğulculukla liberalizm arasında zorunlu bir ilişki bulunduğu kanaatindedirler. Çünkü, eğer insanların hayat amaçları ve doğru anlayışları birbirinden farklı ise, o zaman bu farklı varoluş tarzlarının hepsinin barış içinde bir arada yaşamasına imkân verecek, değerler bakımından mümkün olduğunca tarafsız bir siyasal-kurumsal çerçevenin tesis edilmesine ihtiyaç var demektir. Bu ise liberal siyaset anlayışının öngördüğü düzendir. Berlin'in "negatif özgürlük" üstündeki vurgusunu da bu çerçevede düşünmek gerekiyor. Çoğulculuk, belli bir "iyi" anlayışına zorunlu olarak bağlı olan pozitif özgürlüğü esas alan bir düzenle bağdaşamaz. Oysa negatif özgürlüğe dayanan bir siyasî düzen herkesin kendi "iyi" anlayışına göre yaşamasına izin verir.

Liberal Siyasal Gündemin Ana Temaları

Aralarında öneriler düzeyinde veya ilke ve kurumların anlamı üstünde kimi farklar bulunmakla beraber, liberal düşünürlerin üzerinde kabaca mutabık oldukları liberal bir siyasî programın esasları şöyle özetlenebilir:

1. Birey, Bireysel Özgürlük ve İnsan Hakları

Liberalizm hem ahlaki hem de metodolojik anlamda bireyci bir doktrindir. Bireysellik ve/veya bireysel özgürlük liberalizmin en temel değeridir. Liberallere göre, bir soyutlama olarak toplumun onu oluşturan bireylerinkinden ayrı bir varlığı, iradesi ve amaçları yoktur. Mamafih, kimi liberallerde bireysellik özgürlükten çok özerkliğe yaklaşan bir değerdir. Liberal özgürlük anlayışının başlıca üç özelliği bulunduğu söylenebilir. Birincisi, özgürlüğün bireysel bir durum olarak temellendirilmesidir, yani özgürlüğün öznesi herhangi bir toplu varlık biçimi (toplum, ulus, sınıf, grup, cemaat vs.) değil, sadece birey olarak insandır. Gerçi liberaller zaman zaman "özgür toplum"dan da söz ederler, ancak bununla kastettikleri, esas olarak, ya özgür kurumlara dayanan ya da özgür bireylerden oluşan bir toplumdur.

İkinci olarak, liberallerin çoğu bireysel özgürlüğü politik bir değer olarak kavrarlar. Politik anlamda özgürlük kısaca siyasî baskıdan korunma durumunu ifade eder. Mill'in çok önemsediği toplumsal ve kültürel baskıdan özgürlüğü bütün liberaller liberalizmin tanımlayıcı bir değeri saymazlar. Öte yandan, liberal özgürlük kavramı zorunlu olarak "iç özgürlük"le ilgili değildir. İç özgürlük daha ziyade özerklikle, kişinin eylemlerinin onun kendi belirlediği amaçlara yönelik olmasıyla ve kişinin kendi eylemlerinin sahici öznesi olmasıyla ilgilidir. Kant'ın öğretilerinden etkilenen kimi liberaller liberalizmi özerklikle temellendirmekle beraber, bu liberalizmdeki hâkim eğilim değildir. Liberalizm içindeki ayrımları titiz bir biçimde yansıtmak açısından şunu eklemeliyiz ki, çoğu liberal bireysel özerkliği önemsemekle beraber, onu liberalizmin tanımlayıcı veya ayırt edici bir unsuru olarak görmezler.

Liberal özgürlüğün üçüncü özelliği onun esas olarak negatif bir değer olarak görülmesidir. Çağdaş liberalizm içinde, özgürlüğün negatif anlamını onun "pozitif" anlamından ayrıştırarak bu ayrımı felsefî-ahlaki olarak temellendirmeye çalışan ilk düşünür Isaiah Berlin olmuştur. "Negatif özgürlük"le kastedilen, bireyin ancak herhangi bir keyfi kısıtlama veya baskı altında olmaması halinde özgür olduğunun kabul edilmesidir. Harici ve keyfi bir kısıtlamaya maruz olmayan bireyin hangi amaçlara yöneleceği veya amaçlı bir etkinlikte bulunup bulunmayacağı tamamen onun takdirine ve tercihine kalmıştır. Berlin pozitif özgürlük anlayışının totaliter bir potansiyel taşıdığına dikkat çekmiştir. Bununla beraber, kanunların kişilere belirli bir yönde davranma veya davranmama yükümlülüğü getirmelerinin özgürlük bakımından bir sakınca yaratıp yaratmadığı konusunda liberal teoride görüş birliği yoktur. Locke'çu geleneğe bağlı liberaller, her kanunun değilse de genel olarak bir kanunlar sisteminin (hukukun) özgürlük için bir engel değil, aksine ön şart olduğunu kabul eder ve "hukuk (kanunlar) çerçevesinde özgürlük" formülünü onaylayıcı bir dille kullanırlar. Ayrıca, liberaller genel olarak belirli bir davranış modelini zorunlu kılan kanunlar ile kişilerin seçme olanaklarını artıran kanunlar arasında özgürlük açısından bir ayrım yapar ve birincilere karşı kuşkucu tutumlarını korurken, ikincileri onaylarlar.

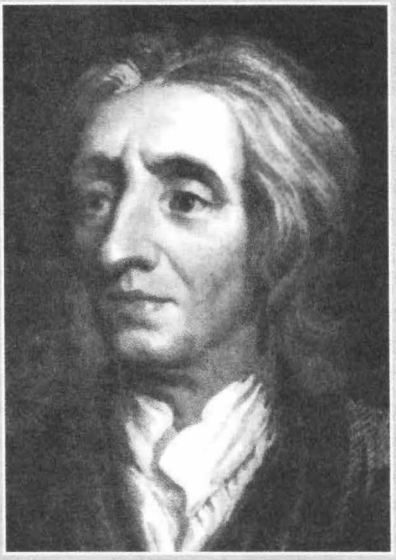
Liberal doktrinde insan hakları genellikle özgürlük ilkesinin mantıki sonuçları veya türevleri olarak görülür. Ayrıca, insan hakları kolektif iddia ve talepler olarak değil de bireysel haklar olarak kavra-

nır. Liberaller insan haklarının değerini kabul etmekle beraber, onların en üstün ahlaki iddialar olarak varlığını haklı gösteren nedenler veya temeller konusunda farklı yollar izlerler. Bazı liberaller Locke'çu geleneği izleyerek insan haklarını doğal hukukla temellendirir, yani insan haklarını "doğal haklar" olarak görürler. Buna karşılık, kimi liberal düşünürlere göre insan hakları "insan onuru"ndan kaynaklanır. İnsan haklarını özerklik veya eşitlik ilkeleriyle temellendiren liberaller de vardır. Mamafih, liberal teoride bu haklılaştırma yolları çoğu zaman iç içe geçmiş durumdadır.

Ayrıca, "sosyal liberaller" istisna edilirse, liberallerin büyük çoğunluğu, özgürlük anlayışlarına uygun olarak, insan haklarının da, kaynağı olduğu özgürlük gibi, negatif karakterde oldukları düşüncesindedirler. Bundan dolayı, insan haklarını esas olarak sivil ve siyasal haklara hasrederler ve "sosyal" olarak nitelenen haklar konusunda şüpheci bir tutum takınırlar. Bunlara göre, sosyal haklar ancak sivil haklarda bir kayba yol açmadıkları veya onlara ek yük getirmedikleri sürece genel ve evrensel haklar olarak görülebilirler.

2. Anayasacılık ve Hukukun Üstünlüğü

Bütün liberaller siyasî iktidarın anayasayla ve hukukla kayıtlanmasına çok önem verirler. Bununla, kamu otoritesi kullananların bireysel özgürlükleri mahfuz tutacak şekilde belirli sınırlar içinde hareket etmelerinin sağlanabileceğini ümit ederler. Liberal anayasacılığın temel amacı bireysel özgürlüğü ve liberal hakları güvenceye almak üzere devleti sınırlamaktır. Devleti sınırlamak konusunda anayasacılığın geliştirmiş olduğu başlıca teknikler federalizm (veya adem-i merkeziyet ilkesi), kuvvetler ayrılığı, insan haklarını güvence altına alan "katı" ve yazılı bir anayasa, kanunların anayasaya uygunluğunun mahkemelerce denetlenmesi ve



Erken dönem liberal teorinin kurucu babası John Locke, Aydınlanma düşüncesinin de öncüleri arasında sayılır. Dinî pratiğin kişiselleştirilmesi, hoşgörü anlayışı, özgürlük ve mülkiyeti temellendiren doğal hukuk kavrayışı ve tiranlığa karşı "direnme hakkı" nosyonu, kurucu önemdedir ve olağanüstü etkili olmuştur.

kişiler için değiştirilemez hukuk güvenceleri sağlamak (hukuk devleti) olarak özetlenebilir.

Hukuk devleti veya hukukun üstünlüğü ilkesinin özü devleti önceden belli edilmiş genel kurallarla sınırlamaktır. Bundan maksat, kişileri iktidarın keyfi işlem ve tutumlarından korumak ve onları siyasî otorite karşısında daimi olarak hukuki güvenlik içinde tutmaktır. Liberal doktrin "kurallı yönetim"e özel bir önem verir; Locke'tan bu yana birçok liberal düşünür "kişilerin değil, kanunların yönetimi" idealine sıkça atıflar yapmıştır. Mamafih, buradaki anlamıyla "kanun" bu adı taşıyan herhangi bir parlamento işlemi değil, yurttaşlar arasında olumlu veya olumsuz yönde ayrım yapmayan, genel ve soyut kural demektir. Bundan dolayı, liberal teoride "kanun devleti" ile "hukuk

devleti" arasında ayrım yapılır ve kanunlara dayanan her yönetimin "hukukun üstünlüğü"ne bağlı olduğunun söylenemeyeceğine dikkat çekilir. Bu anlayış açısından, "hukuk" egemen iradenin kendi takdirine göre yürürlüğe koyduğu "kanun" adlı işlemlerden oluşan bir sistem demek değildir; kanunların "evrensel hukuk ilkeleri"ne uygun olması gerekir. Bu konudaki duyarlılıkları liberallerin çoğunu pozitivist hukuk anlayışına karşı çıkmaya götürmüştür. Hukuk devletinin temel ilkelerinden biri de "hukuk önünde eşitlik"tir; bu ilke belirli kişi veya grupların keyfi olarak hak mahrumiyetine maruz bırakılmasını (ayrımcılık) olduğu kadar, belirli kişi veya gruplara keyfi ayrıcalık veya avantaj sağlanmasını da yasaklar.

3. Sınırlı Devlet

"Sınırlı devlet" terimiyle liberallerin kastettikleri, görev alanı sınırlanmış veya daraltılmış devlettir. Terim bu anlamda faaliyet çerçevesi tüm toplumsal alanı kuşatan sosyalist devlete olduğu kadar, "refah devleti"ne veya "sosyal devlet"e de karşı bir devlet yapılanmasını ifade eder. Klasik liberal anlayışta devletin görev alanı "hukuk ve düzen"in temini ve bu çerçevede adaletin sağlanmasıyla sınırlıdır. "Hukuk ve düzen" sivil barış rejimi olarak da ifade edilebilir. Bunun somut karşılığı ulusal savunma, iç güvenlik ve kamu düzeni ile adaletin sağlanmasıdır. "Sınırlı devlet" düşüncesi devletin iktisadî-ticari faaliyetlere girişmemesini ve bir avantaj dağıtma mekanizmasına dönüşmemesini gerektirir.

Bununla beraber, bu şema günümüzde "liberal" olarak tanımlanan devletlerin durumuyla tam olarak örtüşmemektedir. Başka bir ifadeyle, bugün ana hatları itibariyle "liberal" olarak nitelenebilecek olan Batı demokrasilerinin –Amerika Birleşik Devletleri dahil– hiçbirinde devletin görev ve etkinlik alanı bu kadar daraltılmış değildir. Esasen, çağdaş liberallerin çoğu da özetlenen klasik şemayı hareket noktası olarak almakla beraber, devletin iktisadî ve sosyal hayatı büsbütün kontrol altına almamak kaydıyla, bazı "koordinasyon faaliyetleri"ni (büyük altyapı yatırımları, sosyal güvenlik hizmetlerinin koordinasyonu vb.) yerine getirmesini, tekelci olmamak kaydıyla eğitim-öğretim kurumları kurmasını ve kendi kusurları olmaksızın geçimlik düzeyde gelir elde edemeyen yurttaşlara yardım etmesini uygun görürler.

4. Tarafsız Devlet

Liberal siyasî teori içinde, devletin kurumlarına ve işleyişine/faaliyetlerine iyi hayata ilişkin bir görüşün rehberlik etmesi gerektiğini düşünenler ile onun iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız (neutral) kalması gerektiğini düşünenler arasında önemli bir ayrım vardır. Bu, toplum içindeki farklı dünya görüşü ve hayat tarzlarının barışçı bir şekilde bir arada var olabilmeleri bakımından zorunlu görülür. Başka bir ifadeyle, dünya görüşü, ideoloji ve hayat tarzı çoğulculuğunun muhafazası için devletin kendisinin bunlardan herhangi birini desteklememesi gerekir. Ancak belirtmek gerekir ki, devlete bir "iyi hayat" anlayışının hâkim olmasını isteyen liberaller de devletin bireylere belli bir iyi anlayışını dayatmasından yana değildirler; zaten bu tür bir iddiası olan bir ideolojinin "liberalizm" olarak adlandırılması mümkün olmazdı.

Liberal tarafsızlık devletin, başkalarına zarar vermeyen bütün hayat planlarına izin vermesini olduğu kadar, bizatihi hoşgörüyü garanti edecek kuralların kendilerinin de farklı hayat planları arasında taraf tutmamasını gerektirir. Liberal devletin esas rolü, içinde daha fazla farklı ve çelişen iyi hayat görüşlerinin barış içinde bir arada yaşayabileceği bir kurallar çerçevesi sağlamaktır. Rawls'cu bir dille söylersek, makul insanlar iyi hayatın ne olduğunda değil ama kendi iyi anlayışlarını başkaları tarafından engellenmeden ger-

çekleştirmelerini mümkün kılacak olan, esas itibariyle usuli nitelikteki bir çerçeve üzerinde anlaşabilirler.

Devletin tarafsızlığıyla ilgili problem, liberal bir düzenin bile, tamamen tarafsız olamayacağıdır. Çünkü, kanunlar tarafından yönetilen bir düzen olarak liberal bir düzen bazı hayat tarzlarını daha da zorlaştırır veya hatta imkânsız hale getirir. Ayrıca, liberal tarafsızlığın liberal değerlerin diğerlerine (örneğin, hoşgörünün ortodoksiye, özgürlüğün dayanışmaya, çeşitliliğin toplumsal birliğe, tartışmanın mutabakata, tecrübenin geleneğe) tercih edilmesiyle aynı kapıya çıktığı da söylenebilir. Mamafih, tarafsız devlet idealine bağlı olan liberaller liberalizmin ana görevinin, kendi ahlaki inançlarından veya iyi hayata ilişkin ideallerinden bağımsız olarak, herkesin benimseyebileceği bir siyasî düzenin kurulması olduğunda ısrarlıdırlar. Bu da ancak liberalizmi olabildiğince az ahlaki muhtevayla tanımlamakla mümkün olur. Onun için, makul bir liberalizmin muayyen bir "kapsayıcı" ahlaki doktrine hasım olmayan bir siyasî düzeni öngören "siyasî" bir liberalizm olduğu düşünülür.

5. Piyasa Ekonomisi

Liberalizmin piyasa ekonomisiyle ilişkisi iki açıdan ortaya çıkar. Bir kere, liberal doktrin, diğer sivil özgürlükler gibi, mülkiyet ve miras hakkı ile, mübadele ve sözleşme özgürlüklerini bireylerin doğal hakları arasında sayar ve bunları özgür bir toplum için vazgeçilmez görür. Bu özgürlükler ise piyasa ekonomisinin temelidir; başka bir anlatımla, mülkiyet hakkına, özgür mübadeleye ve sözleşme serbestisine dayanan bir toplumda kendiliğinden ortaya çıkacak olan iktisadî formasyon türü piyasa ekonomisidir. Özgür piyasa ekonomisinin varlığı, anlaşılması kolay olan nedenlerle, diğer sivil ve siyasî özgürlüklerin de garantisidir.

İkinci olarak, piyasa ekonomisi liberalizmin "sınırlı devlet" ilkesinin de bir gereğidir. Devletin iktisadî ilişkileri yönettiği ve üretim faktörlerini elinde bulundurduğu bir toplumda diğer kişi özgürlükleri de güvencesiz kalmış demektir. İktisadi hayatın devlet tarafından kontrol edilmesinin pratik anlamı devletin kişilere emir verme ve cebir uygulama kapasitesinin genişlemesi demektir ki böyle bir durumda kişiler kendi varlıkları üzerinde serbestçe tasarruf edemez ve iktisadî kaynaklarını kendi yararları ve amaçları doğrultusunda kullanamazlar.

Öte yandan, genellikle daha az farkına varılan bir gerçek de, piyasa ekonomisinin sivil toplumun varlık temelini oluşturduğudur. Çünkü, liberal bakış açısından, devletten bağımsız bir varlık alanı olarak ortaya çıkabilmesi için, toplumun iktisadî bakımdan da devlete bağımlı olmaması, kendi ayakları üstünde durabilecek bir yapıda olması gerekir. Oysa, devletin toplumun adeta "velinimeti" haline gelmesine imkân veren, iktisadî hayatı kontrol eden devlet aşağı yukarı bütün toplumsal-kültürel alanı da hâkimiyeti altına alabilir.

Özellikle "iktisadî liberaller" olarak anılan düşünürler piyasa ekonomisini bu tarz deontolojik bir muhakemeden ziyade, faydacı temelde haklılaştırırlar. Bununla beraber, ister deontolojik isterse faydacı yaklaşımı benimsemiş olsun, bütün liberaller piyasa ekonomisinin devlet güdümlü bir ekonomiden daha etkin olduğu için de tercihe şayan olduğunda hemfikirdirler.

TÜRKİYE'DE LİBERAL FİKİRLERİN TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

Osmanlı Dönemi

Liberal fikirler Türkiye'de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkili olmaya başlamıştır. Çok genel anlamda, Osmanlı modernleşmesinin izlediği Batılı politik modelin esas itibariyle liberal siyasî kurumlara dayanması nedeniyle, kimi ya-

zarlar Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıl başlarından itibaren belirginleşen modernleşme çabasının aynı zamanda liberalleşme anlamına da geldiğini ileri sürmüşlerdir. Devleti (padişahı) yazılı bir anayasayla sınırlama girişimi demek olan "meşrutiyet" yönetimine geçme (1876) çabası göz önüne alındığında, Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki siyasî modernleşme hareketleri bakımından bu bir ölçüde anlamlı bir tez olabilirse de, modernleşmeyi liberalleşmeyle özdeş saymak yanlış olur. Fikri açıdan bakıldığında, Türkiye tarihinde ilk anayasanın (Kanun-i Esasi) 1876 yılında yürürlüğe konmasının arkasındaki fikri kaynak ve destek, başlıca temsilcileri Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi olan *Yeni Osmanlılar*'dan gelmiştir. Namık Kemal (1840-88) sadece anayasalı bir yönetimin siyasî hürriyetin garantisi olacağını düşünmesi bakımından değil, fakat aynı zamanda serbest ticareti savunması bakımından da liberal doktrinin etkisi altında kalmıştır. Ondan yaklaşık bir kuşak önceki bir başka düşünce ve edebiyat adamı İbrahim Şinasi (1824-71) de teşebbüs hürriyetinden yana fikirler ileri sürmüş ve devletin toplumun çıkarlarına hizmet etmesi gerektiğini savunmuştur.

Aşağı yukarı aynı sıralarda Mekteb-i Mülkiye'de iktisat dersleri veren Sakızlı Ohannes Paşa'nın ise iktisadî liberalizm düşüncesinin Türkiye'deki temellerini atan düşünür olduğu söylenebilir. "Milletlerin Zenginleşmesi Biliminin Kaynakları" (*Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel*) adlı kitabın da yazarı olan Ohannes Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'nin iktisadî kalkınması için mülkiyet hakkına ve girişim özgürlüğüne dayalı, açık ve rekabetçi bir iktisadî yapı şarttı. Paşa bu temel yaklaşımına paralel olarak, ekonomide korumacılık, devletçilik ve tekelin yanlış olduğunu ileri sürmüştür.

Onu izleyen Mehmet Cavit Bey de (1875-1926) sıkı bir iktisadî liberaldi. Cavit Bey iktisadî görüşlerini dört ciltlik *İlm-i İktisat* (İktisat Bilimi) adlı kitabında derli toplu bir biçimde ortaya koymuş, ayrıca 1908-1910 yıllarında *Ulum-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nı (İktisadi ve Sosyal Bilimler Dergisi) çıkaranlar arasında yer almıştır. Cavit Bey yazılarında Osmanlı Devleti'nin kalkınmasının ancak dünya ekonomisiyle bütünleşmesi ve bu amaçla yabancı sermayeyi teşvik etmesi yoluyla mümkün olabileceğini savunmuştur. O da serbest ticareti savunarak, iktisadî korumacılığa karşı çıkmış ve özel teşebbüsün önemini vurgulamıştır.

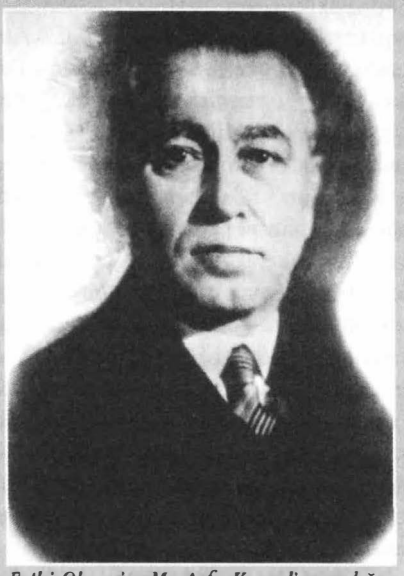
Meşrutiyet döneminde liberal tezleri savunan başka bir fikir adamı Prens Sabahaddin (1878-1948) idi. "*Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*" adlı bir kitabı da bulunan Prensin başlıca fikirlerinden biri özel teşebbüs taraftarlığıdır; ancak onu bu bakımdan diğer liberal eğilimli yazarlardan ayıran nokta, iktisadî görüşlerini bireyci bir toplumsal teoriyle temellendirmeye çalışmış olmasıdır. Ona göre, bireyci toplumlar komüniteryan toplumlara göre daha üretken, girişimci ve bağımsız karakterlidirler. Bu nedenle, bütün diğer Doğu toplumları gibi cemaatçi bir toplumsal yapısı bulunan Osmanlı Devleti'nin de içine düşmüş olduğu bunalımdan çıkabilmesi, önemli ölçüde, toplumsal yapıda bireyselliğin gelişmesine bağlıdır. Sabahattin'e göre, ayrıca, verimsiz bürokratik mekanizmalar ortaya çıkaran merkeziyetçiliğin terk edilmesi ve idarenin adem-i merkeziyet ilkesi doğrultusunda yeniden düzenlenmesi şarttır. Prens Sabahaddin başlangıçta mensubu olduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden liberal fikirleri dolayısıyla 1902 yılında ayrılarak önce Osmanlı Hürriyetperveran Cemiyeti'ni (Osmanlı Liberalleri Derneği/Partisi) daha sonra da Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni (Özel Girişim ve Yerinden Yönetim Derneği/Partisi-1906) kurmuştur. Prens Sabahaddin ve taraftarları II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra da (Ey-

lül 1908) Osmanlı Ahrar Fırkası'nı (Osmanlı Liberalleri Partisi) kurdular.

Cumhuriyet Dönemi

Türkiye Cumhuriyeti'nin Tek Parti egemenliği alunda geçen dönemi (1924-46), bazı kısmi istisnaları bulunmakla beraber, liberal fikirler ve hareketler için genel olarak elverişli bir zemin oluşturmamıştır. Aksine, bu dönemin en etkili fikir hareketi, devletçi-otoriteryan bir Kemalizm yorumu geliştirmiş olan Kadro (1932-35) hareketidir. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki'nin nispeten liberal kanadından olan Fethi Bey'le birlikte hareket etmiş ve hatta onun Osmanlı Hürriyetperveran Avam Fırkası'na yakın durmuş olan Atatürk'ün kendisi Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte esas itibariyle liberal-demokratik Batılı modeli hareket noktası olarak almış olmakla beraber, onun yönetime hâkim olduğu dönemdeki fiili uygulama çeşitli nedenlerle bu modelden uzaklaşmıştır. Bu dönemin önde gelen şahsiyetlerinden olan İsmet İnönü ile Recep Peker'in siyasî görüşleri liberalizme açıkça tersti. Özellikle Recep Peker faşist devlet modeline sempati duyuyordu. Buna karşılık, 1930'a kadar olan ilk dönemde Atatürk'ün en azından iktisadî liberalizme daha yakın durduğu söylenebilir.

Cumhuriyet döneminin gerek saikleri gerekse temel görüşleri bakımından "liberal" olarak nitelenebilecek ilk siyasî muhalefet hareketi, 1924 Kasım'ında kurulup 1925 Haziran'ında hükümet tarafından kapatılan *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*'dır (TCF). Partiyi kuranlar, zaman içinde Mustafa Kemal'in kişisel diktatörlük kurmaya yöneldiği endişesine kapılan, Millî Mücadele sırasındaki eski dava arkadaşları idi. Partinin kurucuları arasında Kâzım (Karabekir), Ali Fuat (Cebesoy) ve Refet (Bele) paşalar ile Rauf (Orbay) ve Adnan (Adıvar) beyler de vardı. Erik Jan Zürcher'e göre, TCF'nin programı "Kemalist rejimin köktenci ve otoriter



Fethi Okyar'ın Mustafa Kemal'e yazdığı mektupta, liberal bir siyaset anlayışının temel esaslarını bulabiliriz: "Cumhuriyet idaresinin memleketimizde ebedîleşmesi için... hürriyet-i münakaşayı tesis etmek... hükümetten, millet işleri hakkında ciddi hesap istemeyi temin etmek... herkesin gözü önünde cereyan edecek serbest münakaşa..."

eğilimlerine direnişin damgasını taşıyan siyasal liberalizmin klasik bir ifadesi" niteliğindeydi. Nitekim, parti programında "hürriyetperver" (liberal) ve "halkın hâkimiyeti"ne dayalı (demokratik) bir cumhuriyetten yana olduğunu, "umumi hürriyetler"e (temel haklar) taraftar olduğunu ve bunların ancak anayasayla sınırlanabileceklerini, fikirlere ve dinî inançlara saygılı olduğunu, devletin görevlerinin asgarî genişlikte tutulması gerektiğini ve idari adem-i merkeziyetçiliğe bağlı olduğunu belirtmekteydi.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasından beş yıl sonra, 1930 yılında kurulan ve aynı yıl kapatılan Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) ise programı bakımından liberal olmakla beraber, gerçek bir muhalefet hareketi niteliğinde değildi. Parti gerçek bir muhalefet partisi ol-

maya yüz tuttuğunda ise kendi kendisini kapatmak zorunda kalmıştır. SCF Atatürk'ün isteği üzerine yakın arkadaşı Fethi (Okyar) Bey tarafından kurulmuş, hatta hangi milletvekillerinin partiye geçeceğine de Atatürk'ün kendisi karar vermiştir. Bunlar arasında liberal-milliyetçi fikirleriyle tanınan ve partinin ideologu sayılan Azeri kökenli Ahmet Ağaoğlu da vardı. Kuruluş amacı, otoriter rejimin kendisine olmaktan çok hükümete muhalefet etmekti. Bununla beraber, partinin kısa sürede halktan gördüğü rağbet Atatürk'ün kendisi dahil olmak üzere rejimin önde gelenlerini (Cumhuriyet Halk Fırkası önderliğini) endişelendirince, Fethi Bey partiyi kapattığını açıklamak durumunda kalmıştır.

Tek Parti döneminde kabaca "liberal" olarak nitelenebilecek zikre değer tek düşünür Ahmet Ağaoğlu'dur (1869-1939). Ağaoğlu'nun düşünceleri liberalizm, milliyetçilik ve demokrasinin bir karmasıydı. Bireysellik ve birey özgürlüğü üstündeki vurgu, eserlerinde sıkça tekrarlanan bir temadır. Ağaoğlu'nun Kadro'cularla yaptığı polemikte de birey ve bireysellik vurgusu ön plandadır. Ağaoğlu *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı eserinde kendi liberal ütopyasını resmetmiştir. Bununla beraber, ılımlı devletçiliği, "kuvvetli hükümet" taraftarlığı ve korporatizme yaklaşan kimi görüşleriyle Ağaoğlu'nun sistemli ve tutarlı bir liberal düşünür olduğu söylenemez. Ahmet Ağaoğlu 1933 tasfiyesinde İstanbul Darülfünunu'ndan uzaklaştırılanlar arasındaydı.

Çok partili hayata geçiş Türkiye Cumhuriyeti'nde çeşitli bakımlardan bir dönüm noktası olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde Ocak 1946'da Celal Bayar'ın önderliğinde kurulan ve 1950'de iktidara gelmesinden sonra Adnan Menderes'in fiili önderliğini ele geçirdiği *Demokrat Parti* ana hatları bakımından liberal bir program öneriyor, özellikle din özgürlüğü ile iktisadî özgürlüğü öne çıkarıyordu. Parti iktidarının ilk döneminde gerçekten de kimi liberal reformlar yaptıysa da, bu özgürlükçü tutumdan zamanla uzaklaşarak, '50'lerin ikinci yarısından itibaren "millî irade egemenliği" anlayışına dayalı tekçi ve baskıcı bir yönetim kurmaya yöneldi. Mamafih, DP iktidarının daha sonraları ortaya çıkacak liberal eğilimler için uygun bir atmosferin doğmasına katkıda bulunduğunu da söylemek gerekir.

Esasen bu eğilim daha DP iktidarı döneminde kendisini göstermeye başlamıştı. Nitekim, Demokrat Parti'nin başlangıçtaki liberalleşme vaadinden uzaklaşmaya başlamasından rahatsız olan bir grup üyesi 1955 yılında ayrılarak F. Lütfi Karaosmanoğlu'nun önderliğinde Hürriyet Partisi'ni kurdular. Hürriyet Partisi çoğulcu liberal-demokratik rejim hedefine daha bağlı görünüyor idiyse de, zamanla bu parti de oportünizme kaydı ve nihayet Aralık 1958'de Cumhuriyet Halk Partisi'ne katıldı. Bu partinin düşünce tarihimiz bakımından önemli bir özelliği liberal eğilimli bir grup aydının kurduğu *Forum* dergisine olan yakınlığıydı. Bu dergi Fethi Çelikbaş, Aydın Yalçın, Turan Güneş, Şerif Mardin gibi DP yönetiminden soğuyan akademisyenler tarafından kurulmuştu ve DP'ye liberal-entelektüel muhalefeti temsil ediyordu.

İlginç olan noktalardan biri, çok partili siyasete geçildikten sonraki dönemde "merkez"de veya "orta sağ"da sayılan partiler genellikle programlarında kimi liberal temalara yer vermekle beraber, Cumhuriyet Türkiye'sinde 1990'lara kadar kendisini doğrudan doğruya "liberal" olarak tanımlayan bir partinin ortaya çıkmamış olmasıdır. Demokrat Parti'nin kapatılmasından sonra onun siyasî mirasını üstlenen Adalet Partisi bürokratik "merkez"e karşı "çevre" güçlerini temsil eden özelliği dolayısıyla sistem içindeki genel rolü bakımından zaman zaman liberal bir parti olarak algılanmış ise de, kendinden

önceki Demokrat Parti gibi, o daha ziyade kalkınmacı-popülist bir parti olarak tanımlanabilir. Demokrat Parti gibi, AP de çoğulculuk karşıtı bir siyaseti kendisinin temsilcisi olduğunu varsaydığı "millî irade" kutsamasının yardımcılığıyla yürütmüştür. Aynı ideolojik tanım 1980 sonrasında kurulan Doğru Yol Partisi için de esas itibariyle geçerlidir. Özellikle Süleyman Demirel'in liderliği bu partileri (herhangi bir) doktriner çizgiden uzak tutan belki de en temel etken olmuştur.

Buna karşılık 1983 yılında Anavatan Partisi'ni (ANAP) kuran Turgut Özal (1927-1993), ana yönelimi pragmatist olmakla beraber, liberal temalardan Demirel'den daha fazla etkilenmiş görünmektedir. Nitekim, onun liderliği döneminde ANAP'ın iktisadî liberalizm ve "araçsal devlet" tezleri üstündeki vurgusu daha belirgindir. Bununla beraber, ANAP'ı da tam bir liberal parti saymaya imkân yoktur. Çünkü, ANAP'ın ilk döneminde, bir koalisyon özelliği gösteren kurucu kadrolarının ve toplumsal tabanının muhafazakâr-milliyetçi etkisi partinin sosyal ve kültürel politikalarında büyük ölçüde etkili olmuş ve parti iktisadî özgürlükler ve din özgürlüğü konusunda gösterdiği duyarlılığı genel olarak sivil ve siyasî özgürlükler söz konusu olduğunda aynı ölçüde göstermemiştir. ANAP'ın Özal sonrası döneminde ise, iktisadî liberalizm söylemi korunmuş olmakla beraber, "mülkiyeli" Mesut Yılmaz'ın önderliğinde parti gitgide daha fazla devletçi "merkez"e yaklaşmıştır. Buna karşılık, Özal'ın kendisi cumhurbaşkanlığı döneminde (1989-93) daha liberal bir söylem geliştirmiştir.

Çok partili dönemde "liberal" sıfatını ilk (ve halen tek) kullanan parti iş adamı Besim Tibuk'un 1994 yılında kurduğu Liberal Parti'dir; parti daha sonra adını Liberal Demokrat Parti (LDP) olarak değiştirmiştir. Zaman zaman milliyetçi-muhafazakâr çıkışlar yapmasına ve yalnızca iktisadî alanda liberal tezleri savunuyormuş izlenimi vermesine rağmen, LDP sadece ismi bakımından değil, programı ve kısmen söylemi bakımından da bugünün Türkiye'sinde liberalizme en yakın partidir. Bununla beraber, parti aradan geçen on yılda zikre değer bir toplumsal taban edinememiştir.

LDP'nin başarısızlığı çeşitli şekillerde yorumlanabilir. İlk olarak, bu tecrübenin liberal bir siyasî programın Türkiye toplumundan karşılık bulma şansının hiç olmadığını gösterdiği ileri sürülebilir. Ne var ki, çok partili dönemde, kendilerini liberal olarak nitelemeseler de, liberalizmin kimi önerilerini seslendiren partilere Türkiye toplumunun güçlü bir destek verdiği de gerçektir. Şu halde, LDP'nin başarısızlığının başka nedenleri olmalıdır. Akla gelen ilk ihtimal, liberalizmin başlı başına bir siyasî program olarak sunulmasının Türkiye toplumundan karşılık görmeyeceği, buna karşılık muhafazakâr değerlerle harmanlanması halinde liberal tezlerin daha fazla tutunma şansına sahip olacaklarıdır. İkinci olarak, LDP'nin ortaya çıktığı siyasî konjonktürün onun ayrı bir parti olarak başarılı olması için elverişli olmadığı düşünülebilir. Nihayet, LDP'nin devleti yönetmeye talip bir siyasî kadroya sahip olduğu izlenimi verememiş ve esas olarak kurucusunun ismine dayanarak tutunma arayışı içinde görünmüş olmasının da kendisi için bir dezavantaj teşkil etmiş olduğu söylenebilir. Bu arada, adı partinin kimliğiyle özdeşleşmiş olan Besim Tibuk'un tezlerini sunuş tarzındaki kendine özgülük, siyaseti "devlet"le ilgili bir mesele –"ciddi" bir iş– olarak gören Türkiye toplumuna ters gelmiş olabilir.

Düşünce Dünyasında Liberal "Aydınlanma"

Batı dünyasında 1970'lerin ortalarından itibaren liberal fikirlerin ve politikaların yeniden gündeme gelmesinin Türkiye'nin düşünce ve siyaset dünyasına etkisi 1980'li yıllarda gerçekleşmiş ve bu Türki-

ye'de '90'lı yıllarda kendisini gösteren "liberal aydınlanma"nın da temelini oluşturmuştur. Batı'da liberalizm yönündeki dönüşümü sembolize eden olay, 1974'te F.A. Hayek'in, ardından 1976'da Milton Friedman'ın Nobel Ekonomi Ödülü'nü kazanmaları olmuştur. Hayek'e bu ödülün verildiği 1974 yılı aynı zamanda Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabının da yayımlandığı tarihtir. Daha sonraları, James Buchanan'ın (1986), Gary Becker'ın (1992) ve Vernon Smith'in (2002) aynı ödülü kazanmaları iktisadî alanda liberal tezlere olan ilginin canlı kalmasını sağlamıştır. Bütün bunlar daha genel olarak liberal sosyal ve siyasal teoriye olan ilginin de artmasına yol açmış ve '70'lerin sonlarından itibaren hem –başta Hayek olmak üzere– liberal düşünürler hem de liberal sosyal ve siyasal teorinin spesifik meseleleri akademik araştırmalara konu olmaya başlamıştır. Bu arada, John Rawls'un *A Theory of Justice* (1971) ve Ronald Dworkin'in *Taking Rights Seriously* (1977) ve Loren E. Lomasky'nin *Persons, Rights and the Moral Community* (1987) adlı kitapları, liberalizme ilgiyi, daha değişik bir çizgi üzerinden de olsa kuvvetlendirmiştir.

Liberalizmin Türkiye'nin fikri ve akademik hayatındaki yansımaları esas olarak 1990'ların başlarında görülmeye başlamıştır. Gerçi, '90'lar öncesinde liberal eğilimleri belirgin düşünce ve bilim adamları tümüyle yok değildi, özellikle iktisadî konulara liberal yaklaşımlarıyla dikkat çeken akademisyenler hiç eksik olmamıştı; ama liberalizmi sistematik bir teori olarak savunanlara bu tarihe kadar pek rastlanmıyordu. Türkiye'de liberal siyasal teoriyle ilgili ilk ciddi yazılar da Ruhdan Yumer tarafından '80'li yıllarda yayımlanmıştı. Onu Mustafa Erdoğan'ın ilk defa 1990'da *Yeni Forum* dergisinde yayımladığı *Liberal Düşünce Geleneği* ve Atilla Yayla'nın 1992 yılında çıkan *Liberalizm* adlı kitabı izlemiştir.

Bu şartlarda, liberalizmin bir entelektüel grubun genel siyasî doktrinini oluşturduğu ilk örnek 1992 yılında kurulan *Liberal Düşünce Topluluğu*'dur (LDT). Topluluğun entelektüel önderliğini akademisyenler Mustafa Erdoğan ve Atilla Yayla ile avukat Kâzım Berzeg yapmıştır. Böylece, Türkiye'de ilk defa liberal toplumsal-siyasal paradigma bir entelektüel hareketin referans çerçevesini oluşturmuştur. LDT'nin kurucularından Kâzım Berzeg klasik liberal tezleri 1960'lardan itibaren tutarlı olarak savunagelmiş bir düşünce adamı idi. Atilla Yayla ve Mustafa Erdoğan ise entelektüel ilgilerini 1980'lerin ikinci yarısından itibaren liberal temalar üzerinde yoğunlaştırmaya başlamış genç akademisyenler durumundaydılar. Grubun tanımlayıcı bir özelliği de, zamanla kimi muhafazakâr-liberal ve sosyal liberal unsurları da içine almakla beraber, esas itibariyle "klasik liberal" geleneği izlemesi olmuştur. Hatta, ilginç bir şekilde, LDT'nin temsil ettiği "liberalizm"in şemsiyesi bu şekilde genişlemeye devam ederken, kurucularında zamanla "birteryen" yönelim daha belirgin hal almıştır. Topluluk çevresinde, kurucularından başka, liberalizmin fikri ve siyasî temalarının açıklanmasına Melih Yürüşen, İhsan Dağı, Zühtü Arslan gibi başka düşünce ve bilim adamları da yazılarıyla önemli katkılar yaptılar. Bu arada, LDT 1996 yılı başından itibaren *Liberal Düşünce* adlı üç aylık bir düşünce ve araştırma dergisini düzenli olarak çıkarmaktadır. Topluluğun birkaç yıldır düzenlediği Liberal İktisatçılar Kongresi ile Siyaset Bilimciler ve Hukukçular Kongresi iktisat, siyaset, hukuk ve felsefe gibi çeşitli disiplinlere mensup olup da liberal temalara yakınlık duyan çok sayıda genç sosyal bilimciyi bir araya getiren tartışma forumları niteliğini kazanmışlardır. Topluluk 2002 yılında *Piyasa* adlı üç aylık yeni bir fikir ve araştırma dergisi yayımlamaya başlamıştır.

Türkiye'deki "liberal aydınlanma"nın özellikle iktisadî boyutuna katkı yapanlar arasında, çalışmalarını "Kamu Tercihi Teorisi" ve "Anayasal İktisat" üzerinde yoğunlaştıran Coşkun Can Aktan'ı da zikretmek gerekiyor.

Doksanlı yıllardaki "liberal aydınlanma" ideolojik spektrumun diğer kesimlerini de az veya çok etkilemiştir. Nitekim, bir kısmının akademik formasyonu da olan Şahin Alpay, Mehmet Altan, Mehmet Barlas, Gülay Göktürk ve Cüneyt Ülsever gibi soldan, Taha Akyol gibi sağdan gelen yazarlar aşağı yukarı son on yıldır liberal temaları yazılarında öne çıkarmakla temayüz etmişlerdir.

Özal döneminde ANAP, öncülü DP ve AP'ye göre daha 'katıksız' liberal bir dil kullanıyordu ve neo-liberalizmin global hâkimiyetini tesis ettiği bir dönemde siyaset etti. Bununla beraber, sadece siyasal düzlemde değil, ekonomik düzlemde de muhafazakâr-"statükocu" bir tutumdan uzak değildi.

TÜRKİYE'DE LİBERALİZMİN KADERİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLERE DAİR

Liberal fikirlerin modern Türkiye'deki macerasına bu kısa bakış da gösteriyor ki, ülkemizde liberalizmin yeşermesi için kimi uygun şartlar bulunmakla beraber, bu ortam onun köklü bir düşünce ve siyaset geleneği olarak ortaya çıkmasına yetecek derecede elverişli değildir. Türkiye'nin sadece entelektüel ortamı ve zihniyet yapısı değil, geleneksel devlet-toplum ilişkisinin ve iktisadî organizasyon biçiminin niteliği de liberalizm için verimli bir taban oluşturmamış görünmektedir. Bu noktaları biraz daha açalım.

Önce Türkiye'de liberalizmin dayanaklarına göz atabiliriz. Modern Türk siyasetinin "merkez-çevre" ekseninde işleyegelmiş olan bir yanı vardır ki bu devlet-toplum ayrımını varsayan liberalizmin zemin kazanması için bir ölçüde elverişli bir ortam sağlamıştır. Nitekim, Türkiye'de, ister ekonomi ister statü isterse kültür bakımından olsun, iktidar merkezinin uzağında kalmış olan dezavantajlı toplumsal kesimler siyasete katılma taleplerini en iyi liberalizmin diliyle meşrulaştırma imkânına sahip olmuşlardır. Ayrıca, "merkez"in toplumun ana kütlesinden kültürel olarak yabancılaşmış olmasının da benzer bir etki yaptığı söylenebilir.

Öte yandan, ilginç bir şekilde, "merkez" üzerinde hak iddia edemedikleri veya böyle bir iddiayı gerçeğe dönüştüremedikleri zamanlarda da çevre güçlerinin pozisyonları esas olarak liberal olmuştur. Bu da, esas itibariyle, bir yandan devletten gelebilecek "tasallut"a karşı bir denge unsuru olarak iktisadî bakımdan kendi ayakları üstünde durabilecek şekilde organize olma ihtiyacıyla, bir yandan da aynı tehdide karşı sivil özgürlüklerin dilini sahiplenme insiyakıyla mümkün olmuştur. Başka bir ifadeyle, "devlet" ekonomik, kültürel ve hukuki olarak "toplum"dan ayrıştığı ve baskıcılaştığı ölçüde, toplum liberalizmin diline yaklaşmıştır.

Öte yandan, Türkiye'de güçlü ve otoriter devlet geleneği toplumu sadece devle-

te bağımlı kılmamış, fakat aynı zamanda, daha az ölçüde de olsa, toplumun devlete kuşkuyla yaklaşmasına da zemin hazırlamıştır. Türkiye toplumu özellikle modernleşme döneminde otoriter devlet uygulamasından hep rahatsızlık duymuştur. Büyük ölçüde bundan dolayıdır ki, geniş toplum kesimleri devletin –düşmanı olduğunu değilse de– karşısında olduğunu sezdiği ve devleti kendisi adına kontrol edebileceğini umduğu politik oluşumlara belli belirsiz bir sempati besleyegelmiştir. Mamafih, devletten duyulan korku her zaman onun "karşısındaki" güçleri destekleme stratejisine yol açmış da değildir; hatta bu kesimler çoğu zaman devletle uzlaşmanın yollarını aramış veya ona teslim olarak "merkez"in nimetlerinden nemalanmayı tercih etmiştir.

Türkiye'de geniş halk kesimlerini devletten hoşnut olmamaya götüren ana nedenlerden biri devletin toplumu yukarıdan aşağıya modernleştirmek istemesidir. Kanaatimce, liberal bir politik söyleme yöneliş bakımından en avantajlı nokta bu olmuştur. Çünkü, her ne kadar liberalizm geleneksel toplumsal-siyasal form(asyon)lar karşısında "modern" olana daha sempatik ise de, daha da önemli olarak liberalizm aynı zamanda bireysellik, gönüllülük ve kendiliğindenliği vazgeçilmez değerler sayar. Onun için, liberaller merkezileştirici ve homojenize edici ulus-devlet uygulamalarına olduğu kadar, kapsayıcı-devrimci projelere karşı evrimci ve kısmi değişimden yana tutum alırlar. Nitekim, Türkiye'de de devlet eliyle modernleşmeden rahatsızlık duyan kitleler nispi olarak "liberal" politik seçenekleri destekleme eğiliminde olmuşlardır. Özellikle Türk modernleşmesinin ağırlıklı karakterinin onun bir kültürel dönüşüm projesi olması bu eğilimi daha da artıran bir etken olmuştur.

Fakat madalyonun bir de öbür yüzü var, hatta bu yüzün Türkiye'de liberalizmin şansını daha fazla ve olumsuz yönde etkilemiş olduğu bile söylenebilir. Madalyonun bu yüzünde, Türkiye'deki genel dünya görüşünün ve kültürel iklimin liberal fikriyatın kök salmasına engel teşkil eden özellikleri var. Bunları kısaca "toplumculuk", "devletçilik", "tevekkülcü zihniyet" ve "günü kurtarma" eğilimi olarak sayabilirim. Toplumculuktan kastettiğim bir tür cemaatçiliktir; bu, bireyi toplumun kurucu öznesi olarak görmeyen, bireysel inisiyatif ve sorumluluk almaktan çok "anonim" içinde kaybolma kolaylığını seçen kültürel bir tutumdur. "Sürüden ayrılanı kurt kapar" yargısı bu eğilimin tipik bir anlatımıdır.

İkinci olarak, Türkiye toplumu, garip bir şekilde, bir yandan devlet otoritesinin kötüye kullanımlarından şikâyet etme eğilimindeyken, öte yandan da devlet ve otorite onun en aziz tuttuğu değerler arasında gelir. Şüphesiz tarihsel bir arka planı da bulunan bu "devletçi" eğilimi, ilk anda akla gelebileceği gibi, sadece bir "baskıdan kaçınma" taktiği olarak görmek tatminkâr bir açıklama olmasa gerektir. Daha doğru bir açıklama, bunun Türkiye toplumunda genel olarak hâkim olan, az önce işaret ettiğim, bireysellik karşıtlığı veya toplumculuk eğilimleriyle birlikte düşünülmesi gereken bir noktadır. Nitekim, devlete yakın olmanın veya devlete "yanaşma"nın sadece kaba bir çıkar meselesi olarak değil, fakat aynı zamanda onur ve şerefin kaynağı olarak da görülmesi bunun bir göstergesi olarak okunabilir.

Şüphesiz bu durum, Türkiye'de geleneksel olarak hâkim olan iktisadî ilke ve organizasyon biçimiyle de doğrudan doğruya ilgilidir. Osmanlı'nın iktisadî örgütlenme biçiminin karakteristik özelliği mülkiyet güvensizliği ve sermaye birikiminin oluşmamış olmasıdır ki bu, toplumu devlete bağımlı kılan en önemli faktör olmuştur. Esasen, Osmanlı iktisadiyatı klasik döneminde üretken bir yapıdan çok, dışa dönük bir yağma rejimine dayanıyordu. Modernleşmeyle birlikte de iktisadî hayatın bürokratik devlet tarafından kontrolü gün-

deme gelmiş, hukuki bir mülkiyet rejimine geçiş ise çok geç başlamıştır. Cumhuriyet Türkiye'si bu noktada esaslı bir farklılık getirmemiş; aksine genel olarak iktisada ve mülkiyet hakkına aynı bakışı sürdürmüştür. Bundan dolayı, Cumhuriyet'in ilk döneminde Osmanlı'dan tevarüs edilen "el-koymacılık" geleneği varlığını korumuş ve bu çerçevede bağımsız iktisadî oluşumlar bürokratik devlet tarafından ya budanmış ya da devlet denetimi dışında sermaye birikimine izin verilmemiştir. Bu etkenler Türkiye'de liberalizm için sağlam bir zemin oluşturabilecek özerk bir sivil toplumun oluşmasını önlemiştir.

Şüphesiz, Türkiye'de bağımsız bir sermaye birikiminin oluşmamış ve zenginliğini devlete borçlu olmayan bir toplumsal tabakanın ortaya çıkmamış olmasının tek nedeni yağmacı ve/veya müsadereci bir politik geleneğin varlığını sürdürmesi değildir. Bunda toplumun kültürel dokusunun da önemli bir payı vardır. Yukarıda işaret edilen "devletçi" karakterine ek olarak, bu kültür esas olarak "tevekkülcü"dür ve uzun vadeyi düşünen bir zihniyet yapısından uzaktır. Başka faktörlerle birlikte, "var olanla yetinme" ve "kıt kanaat geçinme" anlayışı insanları üretken olmaktan ve uzun vadeyi hesaplayan bir girişimci ruhtan önemli ölçüde alıkoymuştur. Öte yandan, girişimcilik kültürü makul ölçüde bir risk alma eğiliminin varlığını da gerekli kılar. Oysa Türkiye'de yakın dönemlere kadar makul veya hesaplı bir risk almadan ziyade, hesapsız (irrasyonel) bir maceracılık girişimcilik sanılmış ve bunun etkileri bugün de devam etmektedir.

TÜRKİYE'NİN GELECEĞİNDE LİBERALİZMİN ŞANSI VAR MIDIR?

Türkiye'de liberalizmin bugüne kadar pek fazla şansa sahip olmadığı açık olmakla beraber, durumun gelecekte de aynen devam edeceğini öngörmek o kadar akla yatkın olmayabilir. Çünkü, Türkiye'de son zamanlarda hızlanan hukukun ve siyasî kurumların modernizasyonu bir yandan mülkiyet hakkını ve girişim özgürlüğünü önemli ölçüde anayasal güvencelerle donatmakta, öbür yandan da bu modernleşme iktisadî rasyonalite için daha elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'de iktisadî faaliyetin hukuki çerçevesi Batılı kapitalist ülkelerle esas olarak aynı standartlara bağlanmış veya bağlanma yolundadır. Bu dönüşümün temellerinin atılması Cumhuriyet'ten bile daha geriye gitmekle beraber, bu tür hukuki ve kurumsal düzenlemelerin "sosyal dünya"yı ve daha özel olarak toplumun zihniyet yapısını dönüştürmesi şüphesiz zaman alacak bir süreçtir.

Türkiye'de bu dönüşüm son yirmi yılda daha belirgin olarak yaşanmakta olan bir süreçtir. Nitekim, bu dönemde, devlet karşısında geleneksel olarak "boynu büküK" olan sermayenin yerini, sadece iktisadî hayata değil, fakat hukuk devleti ve sivil özgürlükler alanına ilişkin olarak da daha liberal tezler seslendirme cesaretini kendinde bulacak derecede güç kazanan yeni bir bağımsız iş dünyası almaya başlamıştır. İlginç olan başka bir gelişme de, bu konuda "büyük sermaye" ile son zamanlarda bir anlamda ona rakip olarak ortaya çıkan küçük ve orta ölçekli sermayenin, "devletin frenlenmesi" gündemine sahip olmak bakımından ortak olmalarıdır. Bu gelişmeyi şöyle de ifade edebiliriz: Bir yandan geleneksel olarak devletin "işbirlikçisi" olan ve palazlanmasını önemli ölçüde devlete borçlu olan sermaye grupları gitgide devletten bağımsızlaşırken, öbür yandan "Anadolu kaplanları"nın ortaya çıkışı da neredeyse "devlete rağmen" gerçekleşmektedir. Farklı kültürel vurgularla da olsa (birincisi daha laik, ikincisi ise muhafazakâr), her ikisinin de liberalizmin Türkiye'de bir sosyal taban kazanmasına hatırı sayılır bir katkı yapacağı söylenebilir.

Liberalizmin geleceğiyle ilgili bir projeksiyon denemesinin, bir liberal tarafından yapılması halinde, sadece sosyo-ekonomik etkenleri vurgulayan bir tahlille yetinmesi elbette beklenemez. Yukarıda kültürel faktörlerden ve zihniyet değişkeninden söz etmiştim. Buna benzer şekilde, liberaller öteden beri "bizatihi fikirlerin gücü"nü de vurgulama eğiliminde olmuşlardır. Gerçekten de fikirler önemlidir, özellikle de tecrübelerin dersinden aldığı destekle ve "işe yarar" olduklarının görülmesi durumunda. Bu açıdan bakıldığında, insanlığın son yirmi yılda yaşadığı tecrübeler liberal fikirlere olan güveni hatırı sayılır derecede artırmıştır. Bu Türkiye için de bir ölçüde doğrudur. Bu elverişli ortam liberal tezlerin kimi aydın grupları ve politikacılar tarafından bir süredir daha bir güvenle seslendirilmesini mümkün kılmışur. Gerçi son yıllarda bu hava bir ölçüde değişme eğilimine girmiştir, ama 1990'lı yılların elverişli ortamında –esas olarak Liberal Düşünce Topluluğu tarafından– ekilen entelektüel tohumlar bir kere semere vermeye başlamıştır. Ve bu süreçin, çevre şartları olumsuz yönde değişse bile, etkisini sürdürmeye devam edeceği tahmin edilebilir. Bununla beraber, bunun esas itibariyle bir fikir hareketi olarak kalacağını ve liberal paradigmanın bütünlüklü bir sistem olarak politikayı etkileme şansının aynı derecede güçlü olmayacağını da söylemek durumundayım. ❐

Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi

AHMET İNSEL

Türkiye'de liberalizm düşüncesinin ortaya çıkışını ve gelişimini uzun dönemde izlemeyi sağlayan göstergelerden biri, dile ilişkindir. 19. yüzyıldan bu yana, liberalizmin çıkış noktası olan "*liberté*" kavramının Türkçe karşılığında yaşanan gelişim, liberal düşünün kendi içinde geçirdiği evrimi ve bunun toplumsal tahayyüldeki yankılarını yakından takip etmeyi sağlar. 19. yüzyıl Osmanlıca'sında, biri Farsça kökenli *serbestî*, diğeri Arapça kökenli *hürriyet* kelimeleri, çok ince nüanslar içermelerine rağmen, büyük ölçüde eş anlamlı olarak kullanılıyordu. *Ser-best*, yani başı boş olma, istediği gibi hareket etme, engelsiz olma halini tanımlayan serbestîden türeyen serbestiyyet kelimesi, bir yandan devletin ticaret yapmasını ve ekonomik alana karışmamasını öngören öğretiyi, diğer yandan kişilerin davranışlarında herhangi bir engelle karşılaşmaması durumunu belirtiyordu. Serbestî, bu çerçevede, somut planda özgürlükleri tanımlamak için daha çok kullanıldı. Bu dönemde Osmanlıca'da serbest-i ticaret, serbest-i muhaberat, serbest-i vicdan, serbest-i seyahat, serbest-i tedrisat gibi somut özgürlükleri tanımlayan kelimeler türedi.

Arapça'da azat olma, karışanı görüşeni olmama halini ifade eden *hürr'* kelimesinden türeyen hürriyet ise, tek tek özgürlükleri ifade etmekten çok, genel ve soyut bir özgürlük ilkesini belirtiyordu. Hürriyet-i bedeniyye yani kişisel özgürlük veya hürriyet-i maneviyye yani inanma özgürlüğü, genel ve soyut ilkelerdi. Bunların somut özgürlük hakları olarak ifadesine sıra geldiğinde, her zaman olmamakla beraber, daha sık biçimde serbestî kelimesi tamlama biçiminde kullanıldı. İki kelime arasındaki geçişkenlik yüksek olduğu için, özellikle 20. yüzyıl başından itibaren, somut özgürlükleri işaret eden ve hürriyet kelimesini içeren söz kalıpları serbestî kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmaya başlandı.

20. yüzyılın ikinci yarısında Öztürkçe akımının yarattığı özgürlük kelimesi, hürriyet kelimesinin geçmişte ifade ettiği ilkesel ve soyut içeriği, bir ideali belirtmeye başladı. Buna karşılık hürriyet kelimesi, esas olarak mülkiyet, ticaret ve vicdan olmak üzere, muhafazakâr-liberal dünyanın temel haklar anlayışını temsil etmeye başladı. Serbest kelimesine ise, bir yanda serbest ticaret, serbest pazar gibi tamlamalar eşliğinde "serbest piyasa ekonomisi" tamlamasındaki liberal ekonomi öğretisini ifade eden, diğer yandan iktisadî faaliyet dünyası dışında, serbest bırakma, serbest davranma, serbest vuruş gibi kişinin engelsiz biçimde hareket edebil-

me olanağını tanımlayan daha dar ve somut bir anlamı tanımlamak düştü. Özellikle 1930'lardaki egemen düşün atmosferi içinde serbestî kelimesi, gözden bütünüyle düşen liberalin denki olarak, hemen hemen hiç kullanılmaz oldu. Liberal yaklaşım ortaya çıkan boşluğu göreli muğlak bir hürriyet kavramıyla kısmen doldurmaya çalıştı.

1960'a kadar hürriyet, sol ve sağ düşünün ortak kullandığı bir kelimeydi. 1960 darbesinden sonra yeniden canlanan Öztürkçecilik akımının etkisiyle sol düşün özgürlük kelimesini benimserken, sağ düşün müdahaleci devlete karşı kişinin doğal veya kadim haklarını savunan bir vurguyla hürriyet kelimesini kullanmaya devam etti. Bu vurgu sayesinde, 19. yüzyılın ikinci yarısından beri ceberut devlet anlayışına karşı kendini dolaylı yollardan ifade eden kadim popüler tepkiyle titreşim birliği kurmaya devam etti. Özgürlük ise, sol düşün dünyasına özgün bir kelime olarak yerleşti ve çok daha soyut, esas olarak siyasal liberalizm alanını kapsayan bir serbestlik idealini ifade etmeye başladı. Bu idealin taşıyıcısı olan özgürlük kelimesi toplumsal-tarihî tahayyülde kadim bir mücadeleye tekabül etmediği için, yeni kuşakların tahayyül dünyalarıyla sınırlı kalarak gelişti. Betimleyici referanslarını kendi tarihinden çok, başka toplumların tarihinde bulmak zorunda kaldı. Bu çerçevede, sol söylemde "temel hak ve hürriyetler" tabiri günümüzde ne kadar aykırı kaçıyorsa, sağ düşün dünyasında da "özgür piyasa düzeni" tabiri bir o kadar aykırı durmaya devam ediyor. Bu aykırılık izlenimini, Öztürkçecilik akımının bazı çevrelerde benimsenip, bazı çevrelerde benimsenmemesinin yarattığı yapay bir farklılıkla izah etmek yeterli değil. Başvurulan kelimelerin yarattığı fark, farklı siyasal tahayyül dünyalarının varlığını ele veriyor.

Liberalizmin Latince kökü olan "*liber*"in Türkçe karşılığında üç ayrı kelimenin; serbest, hür ve özgür kelimelerinin kendi aralarında zaman içinde uzmanlaşarak ayrışmaları, Türkiye'de liberalizm düşününün doğuşundan beri içinde barındırdığı derin yarılmayı ele veren önemli göstergelerden biridir. Bu yarılmanın en önemli tezahürü, siyasal düşün planında siyasal liberalizmle iktisadî liberalizm ilkelerinin muhalefet söylemi olarak işgal ettikleri konumun zaman içinde yer değiştirmeleridir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren liberalizmin ortak paydasını, ceberut devlet anlayışına karşı kişi hak ve hürriyetlerini ön plana çıkaran siyasî liberalizm yaklaşımı oluşturuyordu. Bunun karşısında yer alan düşünce akımı ise, kadim geleneklere dokunulmasından rahatsız olanları, hem siyasal hem kültürel muhafazakârlığı temsil ediyordu. Siyasal liberalizm güçlü ve etkili bir muhalefet söylemiydi. İktisadi liberalizm konusunda ise, eksiksiz bir "bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" programının savunucularının karşısında, daha çocuk yaşta olduğu kabul edilen yeni iktisadî faaliyetlerin korunması gereğine işaret eden ılımlı bir himayecilik gereğini savunanlar yer alıyordu. Aradaki bu ince farklara rağmen, Osmanlı reformcu düşünü içinde, genel bir iktisadî liberalizm anlayışının ortak bir kabulü yansıttığı söylenebilir.

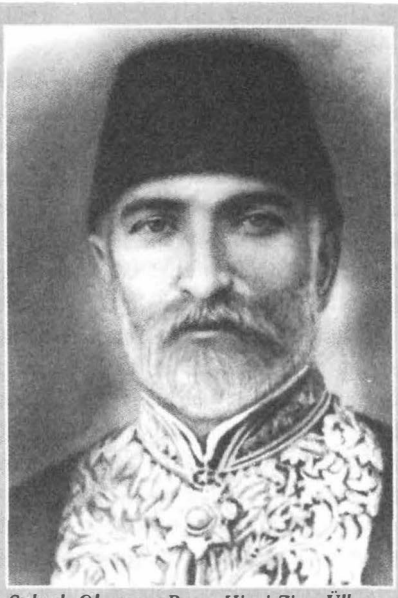
Buna karşılık, 19. yüzyılın ilk yıllarında, İttihat ve Terakki iktidarını hazırlayan koşullarda, özellikle uluslaşma akımlarının çatışmasından beslenen yeni otoritarizmin etkisiyle, siyasî liberalizm ilkesi reformcu düşün dünyası içinde "gayrı milli" damgası yiyerek çok uzun bir dönem siyasal meşruiyetini kaybetti. Bunun sonucunda siyasal farklılaşma, önce himayecilik-"laissez-faire"cilik, daha sonra devletçilik/serbestiyetçilik kutupları arasında sıkışarak kendini ifade etmek zorunda kaldı. Bu nedenle, Cumhuriyet dönemi Türkiye siyasal düşününde, güçlü

bir iktisadî liberalizm geleneği bulunmasına karşın, buna denk düşen bir siyasal liberalizm geleneği oluşamadı. Siyasal ortamın gereklerine uygun biçimde "milli" olarak tanımlanan tavırlarla siyasal liberalizm ilkeleri zıt kutupları oluşturdular.

İLK DÖNEM LİBERALİZMİ

Geleneksel Osmanlı düşününde liberal düşüne yer yoktu. Bazı devlet adamlarının veya düşünürlerin dile getirdikleri sultanın ve genel olarak devlet adamının hoşgörülü olması gereği, bir temel hak olarak değil, devlet aklının bir gereği olarak dile getirilirdi. Geleneksel siyasal düşün devlet merkezliydi. Devlet ve toplumu, merkezinde sultanın bulunduğu bir patrimonyal bütünlük içinde algılardı. Bu yaklaşımda sistemli bir iktisadî liberalizm öğretisine yer yoktur. Buna karşılık, 18. yüzyılın sonlarında, III. Selim döneminde, devleti kadim çizgisine yeniden oturtma çabalarının yoğunlaştığı dönemde, padişaha sunulan reform önerileri içinde iktisadî-mali konuları ele alanlar birkaç noktada yeni bir iktisadî bakış açısının kapısını aradılar. Tatarcık Abdullah Ağa'nın sunduğu layihada, hazine, dış ticaret, vergi politikalarında, daha da önemlisi sikke tağşişi konusunda yeni bir yaklaşımın işaretleri güçlü biçimde yer alıyordu. Layihanın arka planında, iktisadî sorunların padişahların iradelerinin üzerinde yer alan bir kanunîliğe sahip oldukları fikri ilk kez yer alıyordu. Abdullah Ağa, bu inancın bir uzantısı olarak, iktisadî durumun düzeltilmemesi durumunda askerî alanda yapılacak reformların kağıt üzerinde kalacağı düşüncesini dolaylı biçimde dile getirdi (Sayar, 2000: 176-179).

Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayunu'nu izleyen dönemde, liberalizm, esas olarak, dinî yönetim ve değişimle ilgili bir konuydu. Dinî özgürlükler gereğinden hareket edilerek siyasî liberalizme varılıyordu. Osmanlı birliği fikri ifade



Sakızlı Ohannes Paşa. Himi Ziya Ülken, onun Batı'nın ekonomi politikasına ilişkin yazdıklarının öneminin ancak 30 sene kadar sonra anlaşıldığını kaydeder. Beri yandan Ülken, onun kısıtsız liberalizmi ve serbest mübadeleyi savunmasını, bunun "azınlıkların ekonomik çıkarlarına" uymasıyla da ilişkilendirir.

edilirken, bunun gerçekleşmesi için gerekli koşullardan birisi, belki en önemlisi olarak siyasî liberalizme atıfta bulunuluyordu. Yönetimin dinsel tarafsızlığı teması, siyasî liberalizm yoluyla Osmanlı birliğini ayakta tutmak için gerekli görülüyordu. Mustafa Fazıl Paşa'nın Abdülaziz'e açık mektubu, Âli ve Fuat Paşalar vasiyetnameleri, bu görüşün en açıkça dile getirildiği metinlerdir.

Mustafa Fazıl Paşa'ya atfedilen, Abdülaziz'e hitaben yazılmış olup, 1867 yılında yayımlanan açık mektup, Yeni Osmanlılar Derneği'nin bir tür ilk programıdır. Mektupta, her gelişmenin ve ilerlemenin temelinde hürriyetin yattığı, hürriyetin olmadığı toplumlarda reformların gerçekleştirilemediği, hür bir efkâri umumiyenin memurların keyfî davranışlarını denetleyeceği, hürriyetin olmamasının Avrupa

devletlerinin Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmasını teşvik ettiği gibi görüşler dile getirilir. Bunun yanında, mektupta yer alan öneriler içinde belki en önemlisi, dinin kişinin manevi yönünü ilgilendirdiği, din kurallarının bir ülkenin kanunlarını belirleyemeyeceği, belirlememesi gerektiği fikridir (Çavdar, 1995: 29-30). Dikkat çekici olan, dünyadaki meşru devlet şeklinin anayasalı bir devlet düzeni olduğu fikri işlenirken, anayasa kavramının karşılığı olarak, daha ileride kullanılacak Kanun-i Esasi değil, *nizam-ı serbestâne* tabirinin tercih edilmesidir. Mektupta esas olarak dinsel özgürlükler merkezli genel bir serbestlik düzeni tasarlanmaktadır.

1869'da *The Levant Herald*'da yayımlanan Fuat Paşa'nın vasiyetnamesinde de, serbestiyet fikrinin esas ilgi alanının dinle devlet işlerinin birbirinden kesin biçimde ayrılması olduğu fikri işlenir: "Bizim için en basiretli siyaset, hiç kuşkusuz, devleti, ne olursa olsun bütün dini sorunların üstünde tutmaktır... Bizim devletimizin mahvını önleyecek biricik yol onu, bütün insan unsurlarımızı ırk ve din ayrımı gözetmeksizin kucaklayan geniş ve sağlam bir temel üstünde yeniden inşa etmektir... Bütün vatandaşların can ve mal güvenliği yasal güvence altına alındıktan sonra hükümet-i seniyenizin vazgeçilmez bir görev sayması gereken ilk tedbir, demiryollarının yapımıdır..." Mektupta ayrıca kamu eğitimi, tüm maddi ve manevi büyüklüğün biricik kaynağı olarak gösterilerek, kamu eğitiminin önemine dikkat çekilir (Akarlı, 1978).

Ölümünden çok sonra, 1910'da *La Revue de Paris*'de yayımlanan Âli Paşa vasiyetnamesi ise, padişaha ılımlı bir liberalizm programı önerir. Bu metinde de ithalatın kısılması yönündeki devlet müdahalesi gereğine karşılık, "devletin maaşlı memurlarınca yönetilen fabrikalardan vazgeçilmesi", çünkü devlet fabrikalarının hem çok masraflı olduğu hem de gelişmekte olan yerli özel sanayii boğduğu belirtilir. Vasiyetnamede basına, hükümeti denetlemek bakımından parlamentonun gördüğü işlev atfedilmiştir: "Ülkeyi tanımayanların boyuna isteyip durdukları Millet Meclisi görevini basın geçici olarak yerine getirebilecektir. Yoksa taşralılardan hatta başkent sakinlerinden oluşacak bir meclisin kamu işlerini tartışması ve denetlemesinin kısa bir süre sonra acınacak bir çaresizlik ortamına yol açacağı kesindir..." (Akarlı, 1978: 39). Burada Osmanlı liberalizminin aşırı elitist niteliği kadar, sonuçta havass'ın önde gelen bir temsilcisi olan bir kişinin avam karşısında hissettiği bastırılmış tiksinti ve ürküntünün de açık biçimde dile getirilmesi şaşırtıcı değildir.

19. yüzyıl ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde iktisadî liberalizm düşünü, doğrudan Smith ve Ricardo ekolü üzerinden değil, daha çok bu akımın ikincil yorumları aracılığıyla yerleşti. Palmerston ve Urquhart bu taşıyıcılık görevi görenlerin içinde önde gelen iki isimdir. A. Smith'in fikirlerinin İngiliz muhafazakâr düşününün babası olarak kabul edilen Edmund Burke tarafından değiştirilmiş ve devlet müdahalesine daha çok yer veren biçimini temsil eden Palmerston'un yaklaşımı, Urquhart'ın son derece iyimser, kendiliğindenci liberalizm yaklaşımından farklı olarak, katıksız bir liberal program değildi. Devleti güçlendirmeye yönelik bir muhafazakâr boyutu da içinde barındırıyordu (Mardin, 1990: 64). Bu ise, Avrupa'nın medeniyet, iktisat ve askerî güç olarak üstünlüğüne tepkiden beslenen Osmanlı muhafazakârlığının daha rahat kabul edebileceği bir yaklaşımdı. O dönemin dünyası içinde liberal-muhafazakâr olarak tanımlanabilecek bu yaklaşımın tercih edilmesinin önemli bir nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrutî bir rejim tesis edilmesi için zamanın daha erken olduğuna inanılmasıydı.

Bu liberal-muhafazakâr yaklaşımın liberalizm dozu daha az, müdahale dozu

daha güçlü olan versiyonunu, Sadık Rıfat Paşa'nın Viyana büyükelçisi iken Prens Metternich'den doğrudan öğrendiği *kameralizm* yaklaşımı temsil ediyordu. Dönemin Almanya'sında yaygın olan ve esas sorunun devlet maliyesi merkezli olduğuna inanan bu yaklaşım, Osmanlı devlet adamlarının reform anlayışına daha uygundu. İktisadi hamlenin ancak devlet kanadı altında gerçekleştirilmesinin mümkün olduğu fikri bu yaklaşımı tamamlıyordu.

Gelişmenin sanayileşmeye bağlı olduğu konusunda dönemin reformcu görüşleriyle hemfikir olan Cevdet Paşa, Batılılaşma-Avrupalılaşma konusunda farklı bir eğilimi temsil ediyordu. Cevdet Paşa'ya göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalılaşması diye bir şey söz konusu olamazdı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, "Hıristiyan devletlerinde olduğu gibi fıkarayı zenginden tefrik eden had, bir gune, şiddet-ü katiyeti mutazammın olmadığından iki sınıf ahali arasında ayrılık ve düşmanlık eseri" yoktu. Yapılması gereken esas iş, mülkün mamuriyetine önem vermek olmalıydı. Cevdet Paşa, Sadık Rıfat Paşa'nın gazâ geleneğini bir yana bırakmak önerisini tamamlayarak, müsadere sisteminin zararlarına işaret ediyordu: "Bir devlet için tevsii daire-i ticaretten büyük ve daimi bir faide-i mülkiye yoktur... Ticaret ruhu kalbi devlettir..." Ticaretin gelişmesi için en güvenli yol, serbesti-i ticaret yani liberalizmdir. Ticaret üzerinde, özellikle fiyatlar yoluyla hiçbir kısıtlama yapılmamalıdır. Buna rağmen, Cevdet Paşa, 1838'den sonraki serbesti-i ticaretin zarar getirdiğini de belirtmekten geri kalmaz (Çavdar, 1982: 67-68). Bir taraftan faydasız sarfiyatın aleyhinde bulunurken, devletin rasyonel bir işletme birimi olarak düşünülmesi gerektiğini önerip, sikkenin ayarının bozularak kamu finansman açığının karşılanmasını ve borç alınmasını onaylamaz (Mardin, 1990). Ahmet Cevdet Paşa'nın düşüncesine de, dönemin çoğu Osmanlı devlet adamında olduğu gibi, kameralizm yaklaşımı hâkimdir, çünkü söz konusu reform tasarımı devlet merkezli bir sorundur.

Sonuç olarak, Tanzimat sonrası Osmanlı düşününde kapitalistleşme gereği konusunda güçlü bir görüş birliği vardı. Fark, bu amaca ulaşmak için seçilmesi gereken iki yol, serbesti-i ticaret ve usul-ü himaye arasında ortaya çıkıyordu. Sanayileşmenin önemine dikkati çeken Mehmet Şerif Efendi gibi düşünürlerin karşısında, sınırlı sanayileşme girişimlerinin başarısızlığından güç alan ve Türkçe'ye çevrilen ilk iktisat kitabı olarak kabul edilen (İlber Ortaylı'ya göre, yazarı ve yazım tarihi belli olmayan, *Risale-i Tedbir-i Ümran-ı Mülkî* başlıklı elyazması, ilk telif veya tercüme Osmanlı iktisat kitabıdır), Jean Baptiste Say'in *Catéchisme d'Economie Politique*'inden Sehak Abru'nun *İlm-i Tedbir-i Menzil* (1852) başlığıyla çevirdiği eserden esinlenen serbest-i ticaret yaklaşımı öne çıktı.

Yeni Osmanlılarda ifadeleri filizlenmeye başlayan yaklaşım ise, bir yandan siyasî liberalizmi savunurken diğer yandan ılımlı bir himayeciliğin gereğine de işaret etmeye başladı. Ziya Paşa ve Namık Kemal, çıkardıkları *Hürriyet* gazetesinde bir tür siyasal liberalizmi savunurlarken, koruyucu gümrük duvarlarının kaldırılmasına esas olarak indirgenen iktisadî liberalizmin geri kalmış ülke koşullarında yaratacağı zararlara işaret etmekten geri kalmadılar. Namık Kemal, 10 Ağustos 1868 tarihli *Hürriyet*'te yayımlanan makalesinde, serbesti-i ticareti ilkesel olarak değil, zamansal olarak eleştiriyordu: "Devlet, hürriyet-i ticareti öyle bir zamanda ilân etti ki mülkümüzde sınaat ve marifet [arts et métiers] tamamile inkıraz halindeydi. O yolda haiz-i kemal olan Avrupa halkı vatanımıza yığıldı. Mamulâtının nefaseti ve bahaca ehveniyeti cihetiyle mülkümüzde yapılan şeyleri itibardan düşürdü. Tezgâhlar kapandı. Erbab-ı san'at harab oldu. Bizim ticaret-i hariciyeden bir

parça istifade edemediğimiz şöyle dursun, ticaret-i dahiliyeyi dahi yirmi senedir bütün bütün ellere kapurdık... Bir memlekette imtiyazlı bir fırka oldukça imtiyazsız fırkalar onunla rekabet edemez." Namık Kemal'e göre sorunun kaynağı Baltalimanı Anlaşması'ydı. Bu çerçevede, "fenn-i servet müelliflerinin kâffesinin bırak geçsin, bırak yapsın prensibini şiar ittihaz eylediklerinden" şikayet ediyordu (Mardin, 1990: 84-85). "Bırak geçsin, bırak yapsın" ilkesinin zararlı sonuçlarından şikayet eden Namık Kemal, diğer taraftan "imtiyazlı bir fırkanın" varlığını rekabet ilkesinden hareketle eleştirirken, klasik liberal yaklaşımı benimsemekten geri kalmıyordu.

Yeni Osmanlılar için sadece "lüzum-ı sa'y ü amel" çağrısı yetersizdi, imparatorluğun tüm iktisadîyatının düzeltilmesi gerekirdi. Birbiri ardı sıra gelen borçlanmaları eleştirirlerken, yerli bir tüccar zümresi yaratmanın, yerli bankalar kurmanın, yerli sanayii sağlam bir temel üzerinde kurmanın önemine işaret ediyorlardı. Namık Kemal'in *Hürriyet* gazetesinin 10.8.1868 tarihli sayısındaki yazısında görüldüğü gibi, Yeni Osmanlılarda, bir yandan siyasal liberalizm diğer yandan ılımlı müdahalecilik yan yana geliyordu. O dönemde önde gelen Osmanlı yöneticileri ve düşünürleri arasında aslî ayrım çizgisi siyasal muhafazakârlıkla siyasal liberalizm arasından geçiyordu. İktisadi liberalizm konusunda ise, temel bir fark değil, ılımlı korumacılıkla serbestiyetçilik arasında yatan derece farkı vardı.

Namık Kemal'in iktisat konusundaki yaklaşımı, "milliyetçi iktisat" görüşünün ilk belirtilerini taşımasına rağmen, daha sonra vücut bulacak millî iktisat anlayışından büyük ölçüde farklıdır. Namık Kemal, Osmanlı himayeciliğinin paternalist özelliklerini "lalacılık" adı altında eleştirirken, geleneksel liberal düşün kalıpları içinde yer alır: "Hiç şüphe edilmemek iktiza eder ki bir hükümet halkın ne pederidir, ne hocasıdır, ne vasisidir ne lalasıdır. Efradın marifetine, medeniyetin terakkisine hizmet ederse hem kendisinin hem ahalinin hem de bütün alemin menfaatine mürüvvetmendane bir muavenet ibraz etmiş olur(...) Himmetini yalnız vazife-i asliyesi olan icra-yı adalete hasrederse hakkında ne diyebiliriz?" (Mardin, 1990: 89).

Namık Kemal'in toplumsal hareketsizliğin kaynağı olarak eleştirdiği "lalalık" olgusu, Osmanlı patrimonyal düzeninin de dolaylı bir eleştirisini içerir. Himayeye, "lalalığa alışmış Türkleri" üretken hale getirmek için bu lalağın kaldırılması gerektiğini Yeni Osmanlılar çeşitli vesilelerle ifade ederler. Tam bu noktada, olgunlaşmakta olan liberal siyasal düşünün en önemli iç çelişkisi öne çıkar. "Lalalığın" sakıncalarını dile getirirken, "laissez-faire"in sakıncaları da Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar tarafından idrak edilmektedir. Şerif Mardin'e göre, bu sıkıntılı çelişki, Osmanlı reform politikasının pek eski devirlere giden iki asli öğesini ifade eder ve Cumhuriyet devrinde uygulanacak olan devletçilik politikasına "rengini veren aslî ve tarihî menşei"dir (Mardin, 1990).

Namık Kemal ılımlı korumacılık yanlısıdır ama aynı zamanda serbest ticaret kuramını engelleyecek keyfi vergilemelerin önünün alınmasını da savunur. Devlet somut bir varlık olmadığından, vatandaşların verdiği vergilerden başka kendisine özgü bir geliri ve topluluğun ortak gereksinimlerinden başka kendine özgü bir ihtiyacı yoktur, olmamalıdır. Bu nedenle, devlet önce gerekli harcamayı düşünmek ve ona göre karşılık bulmak zorundadır. Bu görüş, harcamaların meşruiyetinin vergilerden önce geldiğini kabul eden klasik liberal maliye anlayışıdır. Bunu, vatandaşların ortak olarak vereceği görevleri yerine getiren, millî eğitim, sağlık ve genel idare hizmetleriyle sınırlı liberal devlet anlayışı tamamlar (Çavdar, 1995: 75 ve devamı). Yeni Osmanlılar, Osmanlı ceberutluğunun "müdahaleci peder" rolüne karşıdırlar. Bu

nedenle devletin iktisadî yaşamda öncü bir rol almasını istemezler. Müdahalecilik, korumacı gümrük politikaları sınırını aşmamalıdır. Yeni Osmanlılar ve Jöntürklerin iktisadî liberalizm ve onunla kaçınılmaz olarak ilişkili olan kapitalistleşmede cezbeden unsur, örnek aldıkları burjuva demokratik kurumların, parlamenter rejimin ve bu çerçevede demokrasi ve özgürlüklerin temelini bu iktisadî sistemin oluşturduğu inancıdır.

Bu yaklaşımın farklı bir tezahürünü, Ahmet Mithat Efendi temsil eder. Rossi, Sismondi, Droz ve Say'den esinlenerek yazdığı ve 1880'de yayımladığı *Ekonomi Politik* başlıklı kitabında, iktisadî liberalizmin oluşturduğu "fikrî anarşi" ve başıboş gidişin uygulamada ortaya çıkardığı rahatsızlıklara dikkat çekip, korumacılığın bütünüyle reddedilmesine karşı çıkar. Daha önemlisi, Batı'dan normatif kalıplar içerisinde aktarılan "laissez-faire"ciliğin Osmanlı ekonomisinin sorunlarını çözmeye yeterli olmayacağı inancındadır (Sayar, 2000: 259).

1840-1880 arasında gelişmeye başlayan Osmanlı yeni iktisat düşününe egemen olan "laissez-faire"ciliğin, 1880'de himayecilikle pekiştirilmeye başlanmasında Ahmet Mithat Efendi önemli bir eşik oluşturur. Onu Namık Kemal'den ayıran önemli noktalardan birisi, ulusal geleneklerde Osmanlıları verim esasından uzaklaştıran tarafların olduğuna inanmasıdır: "Tarihimiz bize gösterir ki bizim ilk neş'etimiz bir millet-i askeriye suretile neş'et olup, vakıa hâlâ asar-ı baki olmak üzere sanayide dahi pek çok maharet göstermiş ve ticarethanemizin dahi Akdeniz'in bazı sahillerine kadar tevsi-i daire-i intişarına muvaffak olmuş isek de bunların Türk ve Müslüman olan kısmımızdan ziyade gayrimüslim olan kısmımızın asarından olduğunu inkâr edemeyecek bir halde bulunmuşuz (...) yani bir zamanlar 'yeniçeri ve sipahi ve sair sunuf-ı askeriyyeden birisine mensup olmayan Müslüman değildir' diye söylenen sözün hükmü pek vakidir" (aktaran Mardin, 1990: 92). Bu tesbitin sonucu, ticaretin "ecnebilere" verilmemesi, Türkler tarafından yapılmasının sağlanmasıdır. Burada "ecnebi" kavramı gayrımüslim Osmanlılardan ziyade, Osmanlı tebaası olmayanları belirtir ama daha ileri bir tarihte oluşacak "millî iktisat" yaklaşımı aradaki bu farkı büyük ölçüde ortadan kaldıracak, "ecnebî" kelimesi gayrımüslimleri de fiilen kapsamaya başlayacaktır.

Ahmet Mithat, 1880'de yayınladığı *Sevda-yı Sa'y-ü Amel* başlıklı kitapçıkta, iktisadî püritanizmin Osmanlı aydınları arasında pek görülmeyen bir örneğini dile getirir. 1870'de Kız Sanayi mekteplerine, Şerif Mardin'in benzetmesiyle, "homo economicus muadili" bir ders konması, İdadilerin iktisadîyat kültürünün insanlara aşılandığı birer üs olarak kullanılmaya çalışılması, yüksek okullarda iktisat dersinin yaygınlaşması, Ahmet Mithat'ın "çalışma" fikrini popülerleştirme çabalarının uzantısıdırlar.

Siyasî düşünce tarihi açısından ilginç olan bir nokta, Ahmet Mithat'ın iktisat kitabının yayımlandığı yıldan bir yıl sonra, o dönemde onun tezlerinin karşı kutbunda yer alan Sakızlı Ohannes Paşa'nın kitabının (*Mebadi-i İlm-i Servet-i Millet*) Mülkiye'de ders kitabı olarak okutulmaya başlanmasıdır. 19. yüzyılın son çeyreğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda katıksız iktisadî liberalizm, Sehak Abru'nun öğrencisi olan, eğitimini Paris'te Muratyan Mektebi'nde sürdürmüş ve esas olarak Bastiat, Beaudrillart ve Garnier'nin safkan liberal yaklaşımını aktaran Sakızlı Ohannes Paşa tarafından savunuluyordu. Bastiat, Ahmet Mithat'a göre, "usul-u himaye" öğretisinin en büyük düşmanıdır. Ohannes Paşa, Bastiat'nın öğretisine uygun olarak, belirli bir sanayi dalını himaye etmenin, eldeki sınırlı sermaye birikiminin bu kesime yönelmesine yol açacağını, bu durumun yatırımların dağılımında olumsuz

Mehmet Cavit Bey

F. HASAN AROL

Üzerinden bir asıra yakın bir zaman geçmesine rağmen 1908 inkılâbı aydınlatılmamış bir vaka şeklinde tarihselleştirilmeye devam ediyor. 1908 öncesindeki siyasal rejimin ne olduğu ve nasıl işlediği konusundaki tablo çok net bir biçimde ortaya konulabilirken, 1908 sonrasında, yurt içinde ve dışındaki Jöntürk gruplarının –her ne kadar aralarında aşılması güç fikri uçurumlar olsa da– yıllar süren mücadeleleri sonucunda tesis edilen anayasal parlamenter rejimin entelektüel arka planı ve bu arka planı meşruiyet kaynağı olarak kullanan müteşebbis sınıfların talepleri göz ardı edilerek, inkılabın oluşumu sırf mevcut gidişattan rahatsızlıkları had safhaya çıkan Makedonya'daki 3. ordu subaylarının ve mülki idare mensuplarının müstebit ve yozlaşmış bir idari yapıya karşı kalkışmasına indirgenmektedir. Aynı yaklaşım bu sürecin baş aktörü İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni de üyelerinin, mebuslarının, sadrazamlarının, merkez ve çevredeki yöneticilerinin, muhaliflerinin ve hatta kurucularının bile üzerinden yıllar geçtikten sonra "İttihat ve Terakki ne idi?" kabilinden vurgularla hatıralarına aksettirdikleri bir ideolojik muğlaklık altında değerlendiregelmektedir. Çok ama çok kısa bir süre içinde gerçekleşen ve kimi zaman anayasal parlamenter rejimin selameti için siyasetin içersinde kalma zorunluluğundan kaynaklanan dönüşümler –ittihad-ı anasırdan Türk milliyetçiliğine, çoğulcu bir siyasal hayattan Tek Parti idaresi olarak adlandırılan bir yapıya, "laissez-faire" ekonomisinden savaş devletçiliğine geçişler– her ne kadar yaşayanların hafızlarında, yorumlayanların ise yazımlarında İttihat ve Terakki'nin ne olduğunu şüpheye düşürecek bir atalete sebep olabilecek derecede şok edici olsa da 1908 inkılabının liberal kapitalist bir rejim ihdas etmeye yönelik bir hareket ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin de bu oluşumun amansız bir takipçisi olduğu gerçeğini değiştiremez. Kaldı ki, mevcut değerlendirmeler bu dönüşümlerin

bir dengesizlik yaratacağını iddia eder. Bu nedenle, hiçbir sanayi kolu koruma altına alınmamalı, karşılaştırmalı yarar ilkesinin doğal yönelimlerine iktisadî gidişat bırakılmalıdır. Buna karşılık Ahmet Mithat, Osmanlı ekonomisine gereken iktisat politikasının ana çerçevesini, "sanayi-i dahiliyeyi himaye ve muhafaza davası" olarak tanımlıyordu.

Ohannes Efendi'nin kararlı bir "laissez-faircecilik, Ahmet Mithat Efendi'nin ise tekellere karşı çıkan ama bebek sanayiin korunmasının elzem olduğu görüşünü savunan himayecilik poltikası, 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu içinde giderek belirginleşen iki zıt iktisat politikası kutbunu temsil etmeye başladı. Bu çerçevede, Mülkiye Mektebi'nde Ohannes Efendi'nin öğrencilerinden olan Kazanlı Akyiğitzade Musa'nın, Alman "ulusal iktisat" ekolünün kurucusu Friedrich List'den etkilenerek yazdığı iktisat kitabı kısa zamanda iktisadî liberalizm karşıtlarının başvuru kitabı haline geldi. Bir müddet sonra Akyiğitzade'nin Erkân-ı Harbiye Mektebi'nde iktisat hocalığı yap-

ne kadarının samimi, ne kadarının ise zaruretler karşısında intibak etme, uzlaşma veya geçici addederek kabullenme sonucu gerçekleştiği konusunda bir açıklama getirmekten uzak görünmektedir. Avrupa'da 19. yüzyılın ortasından itibaren siyasal, iktisadî ve toplumsal anlamda meydana gelen her kriz ve alt üst oluşlar için suçlanan ama baskınlık vasfını kaybetmeyen "siyasal ve iktisadî liberalizm", münevverler nezrinde iyice gözden düştüğü iki savaş arası dönem emsal alınarak 1908 sonrası Türkiye'sine doğru geriye yürütülmüş ve 1908 inkılâbının hangi esaslar üzerinde yükseldiği ve kurumsallaştırılmaya çalışıldığı ihmal edilerek, "böyle olmuş olmalıdır" anlayışı ile üç beş kişiye münhasır, münferit ve marjinal bir fikir akımı olarak değerlendirilmiş hatta yok sayılmıştır. (Ülken, 1992) Bu yaklaşıma göre, İttihat ve Terakki Cemiyeti/Fırkası Merkezî Umumi Üyesi, 1. ve 2. devrede Selânik ve 3. devrede Biga mebusu M. Cavit Bey tarafından temsil edilen liberal düşünce çizgisi 1908 sonrasının özgürlük ortamında kök salacak bir taban bulamadığı gibi İttihat ve Terakki içinde de giderek etkisiz bir hizip görüntüsüne bürünecektir. 1908 inkılabının liberal niteliklerini yok saydığı gibi, M. Cavit Bey'i de liberal düşünce çizgisinde siyasal liberalizmden tamamen soyutlayarak "laissez-faire, laissez-passer" ve "serbesti-i mübadele" alt başlıklarında kotaran bu görüş, 20. yüzyıl Türkiye fikir tarihinde de "liberalizmin" salt "klasik ekonomi poli-

Cavit Bey, idamında son sözü sorulduğunda "Vazifenizi yapınız!" demişti. Sarkastik bir yorumla; bu sözü, onun rasyonel "sa'y toplumu" anlayışının bir teyidi sayılabilir mi?

maya başlaması, devletin yönetim kadrolarında liberalizm-himayecilik çatışmasının yepyeni bir boyut kazandığını gösteriyordu. Mülkiye'de Sakızlı Ohannes Efendi'nin dönemin populer liberallerinin tezlerinden derlediği yaklaşım öğretilirken, askerî bürokrasinin üst kademesinin yetiştiği okulda ise Akyiğitzade'nin Alman "Ulusal Ekonomi Sistemi" geleneğinden esinlendiği devlet merkezli kalkınma öğretisi egemendi.

Akyiğitzade, kitabında ve *Mizan* dergisinde yayımlanan yazılarında Ricardo'nun betimlediği türden bir işbölümünden doğan dengesizliklerin altını sürekli çizip, böyle bir işbölümünde tarım tarafında kalan ülkenin "istihsal-i servet hususunda müstakil" olamayacağını vurguluyordu. Bunun yanında, sadece tarım veya sanayiiye dayanmayan, ticaretin de dahil edilmesiyle, bu üç sektörün birbirine paralel gelişmesini savunan bir büyüme modeli öneriyor ve elbette kapitülasyonların devam etmesine karşı çıkıyordu. Akyiğitzade'nin dile getirdiği bu yaklaşım, daha ileri bir tarihte güçlenecek "millî iktisat"

tik" olarak incelenmesi yolundaki bütün kapıları da sonuna kadar açmaktadır. M. Cavit Bey'in iktisadî görüşlerinin yanında 1908 sonrasında gelişen süreçte yaşananlar karşısındaki duruşundan yansıyan siyasal kimliği, aslında iktisadî ve siyasal liberalizmin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğinin de en sağlam göstergesidir.

1875 yılında Selânik'te doğan M. Cavit Bey, 1896 yılında Mülkiye'den mezun oldu. 1894 yılında mektep müdürü Abdurrahman Şeref Efendi görevinden alınmış, müfredatta mevcut siyasal düzene uygun değişiklikler yapılmıştı. Nitekim kurumun tarihi ile ilgili yapılan bir çalışmada, bahsi geçen tasfiyeden sonra "Usul-ü idare dersinde Avrupa ve Amerika'daki müterakki devletlerin Kanun-u Esasi'lerini tetebbu ve bizim Kanun-u Esasi'lerimizle enine boyuna mukayese eden Hukuk-u Esasiye kısmının" hemen hemen sıfıra yakın olduğu kaydedilmektedir. (Çankaya, 1954: 66-67). Aynı şekilde, mezuniyetinin üzerinden henüz üç yıl geçmesine rağmen M. Cavit Bey'e *İlm-i İktisad* (political economy) isimli kitabı yazacak derecede iktisat ve maliye bilgisi aşılayan, klasik iktisadın Osmanlı platformundaki en yetkin temsilcileri Sakızlı Ohannes Paşa ve Portakal Mikael Paşa bu sıralarda öğretim görevlerinden uzaklaştırılacaklardır (Sayar, 2000: 375). Böylece, 1908 İnkılâbı'ndan hemen sonra M. Cavit Bey'in adı Mülkiye-i Şahane'den Mekteb-i Mülkiye'ye çevrilecek okula İlm-i İktisad ve İhsaiyat muallimi olarak atanmasına kadar liberal iktisat öğretisi akademik hayattan dışlanmış olmaktadır.

Gerek *Servet-i Fünun* dergisindeki yazıları gerekse 1899'da birinci cildi yayınlanan *İlm-i İktisad* kitabı ile liberal kapitalist bir iktisadî nizamın genel kaidelerini ve işleyişini ortaya koyan M. Cavit Bey, dönemin hassasiyetine rağmen bunları mevcut durumla irtibatlandırmaktan çekinmez. *İlmi İktisad*'ın birinci cildinin son bölümünde "Osmanlı ülkesinde serbesti-i imal ve sanayie vuku bulan tahdidat" konusuna değinen M. Cavit Bey, bireyin özgürlüklerini ve serbest rekabeti engellediği için esnaf loncaları ve gedik usulüne karşı çıkıyordu (Çavdar, 1992: 102-104). Bu yaklaşım klasik iktisadın mantığı çerçevesinde kendi faydasını düşünen rasyonel bireyler toplamının genel faydayı oluşturacağı ilkesiyle örtüştüğü gibi, bireyi tebaa, cemaat statüsü altında eriterek devlet ile arasına giren her yaklaşımının çekirdeğini oluşturur.

Abdülhamit devrinde, siyasal muhalefet alanının daralmasıyla, yönetimi iktisadî konular aracılığıyla açık biçimde eleştirme geleneği güçlendi. Ama bu konuda Jöntürklerin donanımı zayıftı. Paris'te yayımladıkları dergilerde, ilk dönemde hemen hemen hiç iktisadî konu yer almaz. Bu eksikliğin bir sonucu, Adbülhamid'e muhalefetin yoğunlaştığı alan olan iktisat alanında Jöntürklerin çok fazla öne çıkamamalarıdır. Şerif Mardin, "Türk siyasî intelligensia'sına mensup olanlar arasında iktisat konusundaki temel boşluk neticesinde Meşrutiyet'in ilânından sonra Abdülhamit zamanında bir hayli kuvvet kazanan liberal davranış[ın] meydanı boş bulduğunu" belirttikten sonra, "serbestî kelimesinin tılsımlı tonu dolayısıyla iktisadî meselelerde tatbik edilmesini kimse[nin] yadırgamadığının" altını çizer (Mardin, 1990: 100). Bunun içindir ki Meşruiyet devrinin ilk iktisadî organı olan, Rıza Tevfik, Ahmet Şuayb ve Cavit Bey'in çıkardıkları *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nda liberal bir iktisadî

türlü kurum ve yapının ortadan kalktığı ve bireyin bir vatandaş olarak temel hak ve özgürlüklerinin anayasal güvence altına alındığı siyasal bir rejime özlemi de yansıtmaktaydı. Korporatist nitelikli yapılar, modernite öncesi Avrupa'da aydınlanma düşüncesinin çetin bir hesaplaşmaya giriştiği kurumlardan biri olacak ve tabii hukuk ve içtimai sözleşme nazariyeleri ile felsefî olarak saf dışı bırakılmaya çalışılacaktı. Fransız Devrimi sonrasında, bireyin özgürlüklerini kısıtladığı ve eski rejimin (ancien regime) temel direklerinden biri olarak kabul edildiği için mevcut loncalar ve korporasyonlar ortadan kaldırılacak, 1791 tarihli *Le Chapier* yasasıyla da benzer nitelikler gösteren yeni derneklerin kurulması yasaklanacaktı (Nisbet, 1966: 36).

1901 yılında ***İlm-i İktisad***'ın dördüncü ve son cildinin yayınlanmasını M. Cavit Bey'in fikirlerinden dolayı Yıldız Sarayı'na jurnal edilerek Darülmuallimin-i Aliyye İlm-i Servet muallimliği görevinin elinden alınması takip eder (Pakalın, 1977: 256). 1902 yılında Selânik'e dönen M. Cavit Bey bir yandan Mekteb-i Feyziye İdadisi müdürlüğünü yürütürken bir yandan da istibdata karşı Makedonya'da örgütlenmeye başlayan liberal hareketin içinde yer alacaktır. Kozmopolit yapısı, iktisadî ve kültürel gelişmişlik düzeyi ve merkezden uzaklığı ile görece bir özgürlük ortamı sağlayan Selânik'in bu tür bir ajitasyon için ideal bir merkez olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir (Tekeli&İlkin, 1980). 1906 yılında Selânik'te kurulan ve bilahare Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alacak olan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin çekirdek kadrosunu oluşturacak kişilerin M. Cavit Bey'in Selânik'e döndüğü sıralarda bir araya gelmiş olduğunu ve örgütlenme arayışı içerisinde olduklarını biliyoruz. Hafiyelik sistemine yakayı ele vermeden gizlice toplanmak ve haberleşmek için masonluk müessesesinin olanaklarından faydalanan bu kişilerin çoğu Selânik'te İtalyan Maşrık-ı Azamı'na bağlı *Macedonia Risorta* locasının üyesiydi. İspanyol Maşrık-ı Azamı'na bağlı *Perseverencia* locasının bir üyesi olan M. Cavit Bey buna rağmen, Selânikli avukat Emanuel Karasu Bey'in önayak olmasıyla *Risorta* locasında yapılmaya başlanan Jöntürk toplantılarının Mehmet Talat, Rahmi, Mithat Şükrü, Manyasizade Refik, İsmail Canbolat Bey'ler gibi sıkı bir takipçisiydi (Iacovella, 1999: 36-43). Masonluk ve Hür masonluk Avru-

görüş güçlü biçimde ortaya atılmış ve devamlı bir şekilde desteklenmiştir. 1908'de yayıma başlayan bu dergi, 1908 öncesinde *Servet-i Fünun*'un gördüğü işlevi sürdürdü.

Ahmet Şuayb gibi, Mehmet Cavit Bey de ilk yazılarını Servet-i Fünun'da yayımlamıştı. *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nı çıkaranlar, daha sistemli kılınmış bir liberal öğreti çerçevesi oluşturmaya çalıştılar. Derginin ana fikirlerden birisi, toplumsal ilerleme ile iktisadî ilerleme arasındaki bağdır. Ama bu bağ, o dönemde yavaş yavaş oluşmaya başlayan Millî İktisat yaklaşımının himayeci sanayicilik anlayışından farklı biçimde kuruluyordu: "Ülkemiz her şeyden önce bir tarım ülkesidir. Bizde sanayileşmiş bir Türkiyeyi arzu etmek büyük bir yurtsever amaçtır ki hiçbir biçimde eleştirilemez. Fakat insanlığın bütün faaliyetlerini yöneten bir büyük yasa, en az emek yasası vardır ki bunun uygulanması bizi ihtiyat ve tedbir ile harekete sevk ve mecbur eder. (...) Sanayi mi tarım mı sorununu çözmek istediğimiz vakit gene bu kanunun öncü-

pa'da burjuvazinin korunma mekanizmasına dayalı örgütlenme ihtiyacının bir sonucu olarak 19. yüzyılda hızlı bir büyüme kaydetmişti. İtalya'da ulusal düzeyde kalıcı tek organizasyonu olarak liberal burjuvaziye siyasal platformda ideolojik birliktelik sağlamaya yönelik bir eğilim gösterirken, İspanya'da devrimci orta sınıfların feodal ve monarşist düzeni yerinden etmek için giriştikleri mücadelede bir araç vasfı taşıyordu (Hobsbawm, 2000: 245).

20. yüzyılın başında Avrupa'da aydınlanma düşüncesine ve Fransız Devrimi'nin hâkim siyasal kültür haline getirdiği liberal demokrasiye karşı 19. yüzyılın sonundan itibaren hızını arttıran entelektüel bir başkaldırı dalgası sürdüğü sırada İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başını çektiği hareket Fransa Devrimi'nin "Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet" sloganı ile aydınlanma düşüncesi kavramları üzerinde yükselen bir siyasal ve iktisadî rejimi kurma teşebbüsüne girişmiş bulunuyordu. Avrupa'da siyaset teorisinin merkezini oluşturan bireyin temel hak ve hürriyetleri söz konusu olduğunda devletin mutlak müdahalesinin sınırlanması esası, terakki düşüncesine ve maddi terakkinin ancak ve ancak siyasal olarak müterakki addedilmenin en temel göstergesi olan, bireylerin seçtikleri aracılığı ile kanun yapma sürecine katıldığı ve seçtikleri arasından çıkacak bir icra heyetinin de devamlı olarak seçtiklerinin murakabesi altında kalacağı bir anayasal parlamenter rejimin kurumsallaşması ile elde edilebileceğine olan keskin inanç bu rejimin unsurlarıydı. Her ne kadar Avrupa'da 19. yüzyılın son çeyreği liberalizmin iktisadî ve siyasal boyutuna akademisyen ve akademi dışı, entelektüel ve görece entelektüel çevrelerin, fikirlerine yer yer ılımlı yer yer ise radikal muhafazakâr veya tepkici görüşleri eklemleyerek dile getirdikleri bir saldırı dalgasına tanık olduysa da liberal düşüncenin hâkim paradigma olma konumunu değiştirememişti. (Joll, 1990: 113) Muhafazakâr ve tepkici görüşler bu paradigmayı yerinden edebilecek derecede meşruiyet sağlayabilmek için bilimsel olma iddiasıyla ifade ediliyordu. Bu bağlamda 19. yüzyılın başından itibaren sosyolojik düşüncenin kavram ve bulguları muhafazakâr ve tepkici görüşlerin ivme kazanmasına ve entelektüel kabul görmesine yolunda önemli açılımlar sağlayacaktır. Sosyolojik düşünce ise ortaya çıkış itibarı ile 18. yüzyıl aydınlanma düşüncesinin

lüğünü terketmemeliyiz. Bizim henüz işlenmemiş bakir ormanlarımız, toprak altında yatan kıymetli madenlerimiz, vaktiyle en büyük uygarlıklara sahne olan ve en bol ürünü yetiştiren topraklarımız var (...) Hammaddesi ülkemizde yetişen, aramallarını üretmekte hiçbir zorluk ve sakınca olmayan eşya için fabrikalar açmayı arzu ederiz. Pek uzun bir süre bu topraklarda gelişemeyecek olan bazı sanayinin tohumlarını beyhude yere ekmekten, halkımızı da, hazinemizi de gereksiz masraflara sokmaktan kaçınacağımız için, bu gibi girişimlerin doğal olarak karşısında olacağız. Mesleğimiz her türlü itiraza rağmen, itirafa mecburuz ki serbest mübadele denilen bilimsel siyaset olacaktır" (akt. Çavdar, 1982: 192 ve devamı).

Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nda sadece iktisadî liberalizm öğretisi savunulmuyordu. Bunun yanında, örneğin Ahmet Şuayb'in "Hürriyet-i mezhebiye" başlıklı yazısında, çeşitli din ve mezheplerden oluşan Osmanlı Imparatorluğu'nda yönetimin dinsel tarafsızlığına olan ihtiyaç da vurgulanıyordu. Dile geti-

bir devamı değil ondan sapmadır. Sosyolojik düşüncenin Fransız Devrimi'nden sonraki sistematik ilk nüvelerini ortaya koyan Auguste Comte ve Frederic Le Play, devrim sonrası kurumsallaştırılan ve birey ile devlet arasındaki kilise, korporasyonlar ve hatta aile gibi yapıların tasfiye edildiği durumu bir anarşi ve kargaşa hali olarak görüyor ve aydınlanma düşüncesinin rasyonel birey ve rasyonel devletinin karşısına içtimai grup kavramını çıkarıyordu (Nisbet, 1943).

1908 genel seçimleriyle Selânik Mebusu olarak meclise giren M. Cavit Bey aynı yılın Aralık ayında Ahmet Şuayb ve Rıza Tevfik'le beraber *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*'nı yayınlamaya başladı. 1 Mart 1327/14 Mart 1911 tarihli son sayısına kadar iktisadî ve mali konulardaki makaleleriyle dergiye katkıda bulunan M. Cavit Bey, yazılarında, *İlm-i İktisad* ve *Malumat-ı İktisadiye* gibi kitaplarında daha çok teorik düzeyde ortaya koyduğu iktisadî görüşlerini Türkiye koşullarında güncelleştirme olanağı buldu. 15 Kanunuevvel 1324/28 Aralık 1908 tarihli ilk sayıdaki yazısının başlığı "Kanun-ı Esasimizin Maliye Kanunu Hakkındaki Mevaddı" idi. Genel seçim atmosferinde yayınlanan bu yazı kaleme alındığı tarihten 33 yıl sonra yeniden yürürlüğe girmiş bir anayasanın mali hükümlerinin üzerinden geçerek anayasal parlamenter düzenin oy veren vatandaşlar açısından aslında ne anlama geldiğinin altını çiziyordu: "Eski usûl-i idaremizde müsaderat, angaryalar ve cerimeler hazinenin menabi-i varidatının en mühimlerinden birini teşkil ediyor ve bu muamelat kanun nazarında, devlet nazarında mukaddes olmak lazım gelen hakk-ı mülkiyete karşı azim bir tecavüz oluyordu. Usûl-i meşrutiyetle idare edilen bir memlekette ise bu gibi ahval-i keyfiye ve tahakkümiyenin cereyanına müsaade olunmayacağı tabiidir." Benzer bir vurguyu Muvazene-i Maliye (Bütçe) Encümeni Mazbata Muharriri olarak meclise sunuşunu yaptığı ilk bütçe layihasının yürürlüğe girmesi üzerine 1 Ağustos 1325/14 Ağustos 1909 tarihli *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*'ndaki "Neşriyat ve Vekayi-i İktisadiye 7" başlıklı yazısında da yapıyordu: "Millet-i Osmaniye ilk defa olarak bir bütçeye malik oluyor. İlk defa olarak kuvve-i icraiye, ahval-i maliye, her kelimesine hürmet ve riayet eylemek mecburiyetinde olacağı bir kanun karşısında bulunuyor. Efrad-ı milletin

rilen, adı açıkça konmasa da, asgarî bir laiklik tanımıydı. Hâkimiyeti milliye kavramının, o günkü Osmanlı toplumu için "bir faraziye" olduğunu söyledikten sonra, bunun "oraya doğru gidilmesi gereken" güzel bir ütopya olduğu da belirtiliyordu. Ahmet Şuayb'in, İslâm'da iktidar ve ruhbanın özdeşleşemeyeceği ilkesinden hareket ederek, dolaylı biçimde halifelik kurumuna karşı tavır alması da, siyasî liberalizm öğretisi açısından anlamlı açılımlar oluşturuyordu.

Derginin sorumlularından olup, daha ileride İttihat ve Terakki hükümetlerinde maliye bakanlığı yapacak olan Mehmet Cavit Bey, Türkiye'de liberal düşüncenin doruğunu oluşturur. *İlm-i İktisat* başlıklı 1900'de yayımlanan kitabı, dönemin en ileri iktisat kitabıdır. Cavit Bey, iktisatta değişmez kurallar olduğunu ve Darwin'in doğal seleksiyon kuramının iktisatta da geçerli olduğu savunur. İleri ülke olmanın artık toprak genişlemesi yerine ticari genişlemeye dayandığını iddia eder. Yazılarında ve kitabında, Osmanlı toplumuna hâkim olan kapalı ekonomi sisteminden

hidemat-ı umumiyenin ifası için tediye edecekleri tekalif badema kendi müntehabları olan mebusanın taht-ı tasdikinde olmak hasebiyle bu babda keyf ve tahakkümün, zulm ve istibdadın cereyanından bahsedilemez..."

1908 sonrasında tesis edilmeye çalışılan siyasal rejimin ne olduğu konusunda M. Cavit Bey'in fikirlerini İttihat ve Terakki Cemiyeti programından ayrı düşünmek mümkün değildir. İttihat ve Terakki Cemiyeti liberal bir rejim kurmayı düşünüyordu ve bunun ilk adımı da meclisin 30 Aralık 1324 / 13 Şubat 1909 tarihli 10. toplantısında İstanbul Mebusu Alber Feraci Efendi ve arkadaşlarının Kanun-i Esasi'nin tadiline dair tekliflerini görüşmek üzere bir anayasa komisyonu oluşturulmasıyla atılmış oluyordu. Anayasa değişikliği teklifinde, heyeti vükelanın Meclis-i Mebusan'a karşı mesuliyetinin tesisi, Meclis-i Ayan'ın intihab ve tayini usulünün hâkimiyeti milliyenin tesiratı tabiiyesi ile tevhidi ve usul ve kavanini mevzua haricinde Osmanlıların hukuku medeniyesinin ve hürriyeti şahsiyesinin hangi taraftan olursa olsun mahsuniyeti göze çarpan en önemli hususlardı. Bireyin temel hak ve hürriyetleri, yasama ve yürütme ilişkileri ve parlamentoların seçilen alt kanadı ile atanan üst kanadı arasındaki mücadele 20. yüzyılın başı siyasetinin temel mücadele alanlarını oluşturuyordu. İngiltere'de Lordlar Kamarası'nın Avam Kamarası'ndan gönderilen yasalar üzerindeki mutlak veto hakkı ancak 1911 yılında kaldırılabilmiş, Fransa'da güçlü Hükümet'lerin bireyin temel hak ve hürriyetlerini kısıtlayabileceği endişesi ile yürütme erkinin yasama erki karşısındaki aczi 3. Cumhuriyet'i devirmeyi amaçlayan kesimlerin temel argümanıydı. Almanya'da ise Şansölye ve bakanların parlamentoya değil de Kayzer'e karşı sorumlu olmaları Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda bile "Almanya'da Meşrutiyet yoktur" şeklinde yankı buluyordu. Nasıl İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin liberal bir siyasal rejimle özdeşleştirilmesi gerekiyorsa M. Cavit Bey'in de 31 Mart Vakası sırasında karşı devrimcilerden birkaçının Meclis-i Mebusan'a girerek Ahmet Rıza ve Hüseyin Cahit Beylerle beraber idamını talep etmelerinden anlaşılacağı üzere bu rejimle ve İbrahim Hakkı Paşa Kabinesindeki Maliye Nazırlığı görevinden istifası talep edilirken, "Biz buraya, bu mevkie İttihat ve Terakki'nin liva-yı muhteşemi altında geldik. Ve o livanın mev-

uzaklaşma gereği üzerinde ısrarla durur. Buna karşılık, uluslararası ilişkilerde eşitsiz güçler arasındaki ticaretin bir sömürüye yol açabileceği konusuna hiç girmediği gibi, birçok toplumsal konuda bireyci yaklaşımın önerdiği çözümleri benimser. Örneğin, o dönemde Avrupa'da çok sınırlı biçimde ortaya çıkmaya başlayan zorunlu emeklilik ve sağlık sigortalarına, "fertlerdeki şahsi teşebbüs hissini körleteceğinden" dolayı karşıdır. İş kazasına uğrayan işçilerin, "kaza neden dolayı meydana gelmiş olursa olsun", tazminat almasını kabul etmek de, Cavit Bey'e göre, herkesin yaptığı zarardan sorumlu olması şeklindeki gerçek esasa aykırı"dır (Cavit, 2001, s. 306-307).

Bu liberal kalkınma yaklaşımına tepki, Akyiğitoğlu Musa'nın yayımladığı *Metin*, 1912'de yayıma başlayan *Türk Yurdu* ve ardından yayımlanan *İktisadiyat Mecmuası*'nda dile getirildi (serbest ve himayeci dış ticaret politikaları tartışmaları için bkz. Toprak, 1982, s. 104-128). Millî İktisat yaklaşımı olarak kendini tanımlayacak olan bu tepki, 20. yüzyıl başında Jön-

celeri Osmanlı sema-yı itilasında temevvüc ettikçe biz buradayız. Biz burada, daima burada, namustan, hamiyetten, vatanperverlikten ibaret olan zırhlarımızla ya burada (nuzzara mahsus mevkii göstererek) veyahut (mebusana mahsus mevkii göstererek) orada sizin karşınızdayız" ifadesinden de anlaşılacağı üzere İttihat ve Terakki Cemiyeti ile özdeşleştirilmesi gerekmektedir. (*Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 1986: 588)

31 Mart Vakası, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin programını ne kadar olağanüstü koşullar altında hayata geçirmeye çalıştığının çok temel bir göstergesiydi ve benzer vakalar son kez olmayacaktı. İttihatçı karşıtı bir hareket gibi gösterilmeye çalışılsa da temelde anayasal parlamenter siyasal düzeni sona erdirme amacını güden hareket Meclis-i Mebusan'ın eski rejimi kadro ve uygulamaları ile tasfiye sürecine giriştiği, hükümeti bütçe gibi ülkenin acil ihtiyacı olan yasa tasarılarını bir an önce meclise sunması konusunda sorumluluklarını yerine getirmeye davet ettiği ve en önemlisi anayasa değişikliklerini tartışmaya başladığı sıralarda meydana geliyordu. İttihatçılar çevre ülkelerde meydana gelen anayasal devrimlerin ortalık yatıştıktan sonra tepkici ve radikal muhafazakâr görüşlerle meşruiyet kazanmaya çalışarak siyasallaşan karşı devrimci teşebbüsler sonucu başına neler geldiğinin çok iyi farkındaydı (Sohrabi, 2002: 50). Rusya'da Çar'la anlaşmazlığa düşen Duma iki kez feshedilmişti. 1908 İnkılâbı'ndan sonra Cemiyet-i Mukaddese hüviyetine sıkı sıkıya yapışılıp, partileşmenin örgütün tamamı yerine yalnızca parlamento grubunun dahil olacağı bir yapı olarak görülmesi şüphesiz M. Cavit Bey'in ifade ettiği gibi "...idareden memnun olmayanların emellerine varmak için her şeyi meşru görmekten hatta en kutsal şeyleri bile birer araç olarak kullanmaktan çekinmemelerinden..." kaynaklanıyordu. Liberal kapitalist rejimin sağlamlaşması için en az on yıllık bir sükunet devresine ihtiyaç vardı ki ancak ondan sonra *müsademe-i efkardan barika-i hakikat* çıkabilecekti (Börekçi, 1999: 264-265). İttihat ve Terakki Cemiyeti bu sükunet devresini asla bulamayacaktı.

Yukarıda, 19. yüzyılın sonuna doğru siyasal ve iktisadî liberalizmin entelektüel bir saldırı dalgasına maruz kaldığından fakat bunun liberal düşüncenin hâkim paradigma konumunu değiştire-

türkler arasında boy gösteren yeni bir ayrım konusunun ardından daha da güçlendi. Prens Sabahaddin'le Jöntürklerin bir kısmı arasında, merkeziyetçilik- adem-i merkeziyetçilik konusunda ortaya çıkan çatışma, iktisat alanını aşarak, hem toplumsal oluşum hem de siyasal yapılanma konularını kapsıyordu. O güne kadar iktisadî liberalizm konusunda yenilikçiler arasında süregelen fikri çatışma ikinci planda kalıp, siyasal liberalizm konusunda yaşanan ikinci ve çok daha şiddetli biçimde tezahür edecek olan bir çatışma öne çıktı. Bu ayrışmalar, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesini izleyen aylarda, o zamana kadar siyasal parti geleneği olmayan Osmanlı siyasal sahnesinde rakip siyasal parti programlarına dönüştüler.

ÇATIŞMANIN SİYASAL LİBERALİZM ALANINA KAYMASI

Prens Sabahaddin'cileri toplayan "Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti" programında belirlenmiş olan "ferdiyetçilik, liberalizm, teşebbüs-ü şahsi ve

mediğinden bahsetmiştik. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni ve dolayısı ile M. Cavit Bey'in genel bir liberal düşünce ekseninde yerini daha iyi tespit edebilmek için Avrupa'da siyasal ve iktisadî liberalizmin red cephesini teşkil eden ve en olgunlaşmış hali ile 1908 sonrası Türkiye'sine ithal edilerek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kimi zaman dışından kimi zaman da içinden karşısına dikilmekten geri durmayan bu fikir dünyasının geçirdiği evreleri göz önüne almak kaçınılmaz gözüküyor.

Yüzyıl sonuna doğru terakki inancının ve rasyonel birey varsayımlarının sorgulanmaya başlaması siyasal düşünce platformunda liberal demokrasiden giderek çaptan düşmesine sebep oldu. İkinci sanayi devriminin tüketim toplumu kültürü içinde şekillenen kitlelerin siyasete katılımı eşit ve genel oy esasıyla arttığı gibi kimi zaman talepleri karşılanmayan kızgın kalabalıklar halinde sokaklarda göründüklerinde münevverler nezrinde yarattıkları tedirginlik, Le Bon'un hissiyat dalgasıyla sürüklenerek, mistik bir irade ile yönlendirildiğine hükmettiği bireylerin rasyonel kararlarına dayalı siyasal davranış kalıplarına olan inançtan şüphe duyulmasını beraberinde getirdi. Bergson'un ön ayak olmasıyla sezgi ve içgüdüye dayalı bir bilgi felsefesi edebiyattan sonra sosyal bilimlerde de kendini göstermeye başlarken, Weber kapitalizmin yükselişini metafizik kökenlere bağlamaya çalışıyordu. Avrupa'da filozofların akıl çağı sona eriyordu (Burrow, 2000).

Demokratikleşen siyasetin irrasyonalite vasfını Mosca ve Pareto teori düzleminde ortaya koyarken, nüfusun büyük çoğunluğunun seçmen niteliğini kazanmasına yönetici sınıfın standartlarını düşüreceği gerekçesi ile karşı çıkmaktaydılar. Yine yönetici sınıfı zayıf düşüreceği gerekçesi ile parlamentonun hükümet üzerindeki neredeyse bir tahakküm niteliği kazanan kontrolünün sona erdirilmesi gerektiğini savunurken, ülkelerin anayasal parlamenter rejim görüntüsü altında oligarşik nitelikli elit bir grup tarafından idare edildiğinin altını çiziyorlardı (Bracher, 1985: 41-43; 55-57). Kitlenin üzerinde yükselerek yeni bir değer sistemi yaratabilecek kabiliyette, donanımlı elit bir gruba ilişkin düşünce 20. yüzyılın başında sosyal bilimlerin köşe başını teşkil ediyordu (Sternhell, 1996: 16).

Sanayileşme ve kentleşme sürecinin hızlanması ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kıta Avrupa'sının tama-

adem-i merkeziyet" ilkeleri, iktisadî ve siyasal olarak, kendi içinde tutarlı bir program oluşturuyordu. Bu çevrenin kurduğu Osmanlı Ahrar Fırkası'nın adı başlı başına anlamlıydı. Hürr'ün çoğulu olan ahrarı, yani hürler kelimesini benimseyen parti kurucuları, bu adla kendilerini liberaller olarak tanımlıyorlardı. Adem-i merkeziyet ilkesini, sadece iktisadî örgütlenme ilkesi olarak değil, ondan daha anlamlı biçimde, Osmanlı ülkesinde etnik bir eşitlik ve kozmopolitlik yaratmak amacıyla benimsiyorlardı.

Ahrar Fırkası programında siyasal ve iktisadî liberalizmin geleneksel temaları ardı ardına ve eksiksiz biçimde yer alıyordu: "İnsanlar hür ve hukuk-ı beşer noktai nazarından müsavi olarak doğduklarından aharın hukukuna tecavüz etmemek şartiyle hürriyet, hakk-ı temellük, emniyet, huzur-u kanunda müsavat, kanuna mutavaat, asayiş-i umumiyi muhil olmayan ef'al ve harekatta serbest, serbest-i kelâm, serbest-i matbuat, serbest-i ticaret, serbest-i muhaberat, serbest-i vicdan, serbest-i seyahat, serbest-i tedrisat, serbest-i

mını ve Elbe'nin doğusundaki ülkeleri içine alacak derecede genişlemesiyle beraber bu süreçten olumsuz yönde etkilenen kesimlerin, liberal terakki düşüncesinin bir neticesi olarak seçmenlik vasfını kazanmasıyla siyasete katılımına olanak sağlayan partilerin yükselişe geçmesi ve Almanya'daki Sosyal Demokrat Parti örneğinde olduğu gibi bu partilerin giderek radikalleşebileceği endişesi, sanayi devriminin başından bu yana filozofların, devlet adamlarının, akademisyenlerin ve akademi dışı münevverlerin zihnini meşgul eden "içtimai mesele"nin nasıl halledileceği konusunu daha şiddetli bir şekilde gündeme getirdi. 1880'lerle beraber dünya ekonomisinin depresyona girmesi kıta Avrupa'sında uluslararası serbest ticaret düzenini sona erdirirken Almanya'da Bismarck, tarım ve sanayi ürünlerinin yüksek gümrük vergileriyle korunmasına dayalı ve devletin ekonomik hayata yasama yoluyla ve bizzat işletmecilik vasfıyla müdahalesini öngören mevcut siyasal dengeleri kollama anlamında muhafazakâr bir refah devleti projesiyle ortaya çıktı. (Beck, 1997) Bu yolla Almanya'daki siyasal rejimin liberalleşmesi, bilhassa şansölyenin parlamentoya karşı sorumlu olması yolundaki taleplerin önüne geçen Bismarck'a liberal iktisat prensiplerinin kamuoyu nezrinde erozyona uğratılması konusunda en büyük destek 1873 yılında bir grup akademisyen tarafından kurulan *İçtimai Siyaset Derneği* (Verein Für Sozialpolitik) çevresinden geldi. Alman Tarihçi Okulu'nun genç kuşağına mensup Gustav Schmoller, Lujo Brentano, Albert Schaffle, Adolf Wagner gibi ekonomist ve sosyal bilimcilerin içinde bulunduğu grup endüstriyel toplum yapısının pekişmesi ile ortaya çıkan sosyal problemlere karşı, iktisadî mefhumu yalnızca birtakım soyut kavramlar ve hadiseler düzeyinde değil, kurumlar, aktörler, tutumlar, hisler ve bunların tarihsel gelişimi üzerinde bina edilen bir çerçevede inceleyerek çözüm önerileri geliştirmeye çalıştı. 1840'larda Friedrich List'in *Vörmarz* Almanya'sı için geliştirdiği ve Almanya'nın sanayi toplumuna geçişi için şart koşarak gerekçelendirdiği dahili piyasanın ve mamulatın himayesi esasına dayalı korumacılık siyaseti, Adam Smith ve diğer klasik iktisatçılara karşı Almanya'nın özgünlüğünün altını çizen bir tepki olması bakımından Tarihçi Okul'un temel esin kaynağı olmuştu. List ve çağdaşları ilmi iktisat *(political economy)* yerine her-

müsareket, serbest-i içtima, masuniyet-i mesakin gibi hukuk-ı umumiyeye maliktirler" (Tunaya, cilt 1: 195). Partinin programında altını çizdiği önemli sorunlardan birisi, devletin yetki kullanımındaki sınırsızlıktı: "Hukuk-ı mukaddesemize memurin-i hükümet tarafından taaruz vukuunda men ve def'ini zamin ve hukuka fiilen mesuliyetimizi kâfil kavanin henüz mevcut değildir" (Tunaya, cilt 1: 196).

Ahrar Fırkası, rakibi İttihat ve Terakki tarafından, imparatorluğu bölücü ve parçalayıcı bir girişim olarak suçlandı. İttihatçıların Ahrarcılara karşı gösterdikleri son derece şiddetli tepkinin bir nedeni, Ahrar Fırkası üyelerinin yeni ortaya çıkan Türkçülük akımına İttihatçılara oranla daha fazla karşı olmalarıydı. Ahrarcıların kozmopolit yanları, milliyetçi yanlarına ağır basıyordu (Tunaya, cilt 1: 183).

Bu çatışma sırasında Ahrarcılar, İttihat ve Terakkiye karşı muhalefet tezini siyasallaştırdılar. Ceberut devlete karşı bireysel özgürlükleri öne çıkararak, o güne kadar siyasî liberalizm ilkelerini paylaşıp, iktisadî liberalizm ve himayecilik arasın-

hangi bir dilde tam karşılığı olmayan ve ahenkli bir iktisadî faaliyet bütünlüğünü ima eden *Nationalökonomie* kavramını kullanmayı tercih etmişlerdi (Repp, 2000: 29-30). Ancak List, klasik iktisadın denge modeline alternatif bir teori geliştiremediği gibi, himaye siyasetinin arzu edilen sanayileşme düzeyi gerçekleştirilene kadar yürütülmesiyle yetinilmesini belirtiyordu. Aynı şekilde dönemlerinin sosyal problemleri konusunda hassasiyet gösteren birinci kuşak Alman tarihçi okulu mensupları her ne kadar içtimai saiklerle iktisadî siyaset üretilmesi ile çözüme ulaşılabileceğini ifade etseler de bu içtimai siyasetin kapitalizmin özüne tehdit oluşturmaması yani liberal olması konusunda ısrarcı oldular (Smith, 1991: 175-178). Bir kuşak sonra ise artık evrensel kaideler olarak kabullenilemeyecek kadar bencil bir siyasal ideoloji halini aldığı ve Almanya'nın giderek ağırlaşan sosyal problemlerine bir çözüm getiremeyeceği varsayılan liberal iktisadın bertaraf edilmesi, homojen bir tarihçi okuldan bahsedilmeyecek kadar aralarında teorik ve metodolojik yaklaşım farkları olan Schmoller ve arkadaşlarının tek ortak noktasıydı (Solem&Romani, 1998). Gümrük tarifeleri konusunda 1870'lerin başında serbest ticaret yanlısı kesimlerle girdikleri polemikler sonucu "Kürsü Sosyalistleri" olarak adlandırılmaya başlanan ve liberal eğilimli Sanayi Birliği Kongresi'ne karşı siyasal platformda mücadele etmek amacıyla *İçtimai Siyaset Derneği* (Verein Für Sozialpolitik) etrafında birleşen genç kuşak tarihçi okul mensupları, içtimai meselenin ortaya çıkışını *cemaatten* (gemeinschaft) *topluma* (gesellschaft) geçiş sürecinde emeğin özgür kalması ve bireyci, rekabete dayalı bir ekonomik yapının hâkim olmasına bağlayarak giderek anti-modern ve anti-kapitalist bir duruşa geçerken, ortaya koydukları paternalist çözüm önerileri ile de radikal muhafazakâr bir konum sergilemekteydiler. Bir tür sosyal emperyalizm projesi üzerinde çalışan Adolf Wagner, bankacılık, ulaşım, enerji gibi sektörlerin devlet elinde olduğu, tarım ürünlerinin yüksek gümrük tarifeleri ile korunduğu, tarım kesiminin muhafaza edilerek şehirleşmenin sınırlandığı, iktisadî ve kültürel olarak otarşik bir yapı önerirken, Schmoller daha çok sosyal sigortalar sistemi ile devletin tarafsız bir hakem olarak gözetiminde olacak işçi-işveren ilişkilerinin yer yer korporatist vurgularla altını çiziyordu (Ringer,

da tercih yapma konusunda çatışan Osmanlı reformcu çevrelerinin, bu kez siyasal liberalizm konusunda çok daha büyük bir kapışma içine girmesine önayak oldular. Birbirini karşılıklı besleyerek yükselen millî iktisat ve Türkçülük akımları, bundan böyle siyasal liberalizmi, imparatorluğu parçalayıcı ve bilahare devleti bölücü girişimlerin serpilip geliştiği döl yatağı olarak görmeye başladı. Ahrar Fırkası'nın sonunun 31 Mart Vakası ile ilintilenmesi, daha ileri tarihlerde siyasal liberalizme karşı olan düşün hareketlerinin siyasal liberalizm=irtica denklemine başvurmalarını kolaylaştırmıştır.

Ahrar Fırkası'nın yerini alan Mutedil Hürriyetperveran Fırkası, programında kendini mutedil liberaller olarak tanıtıyordu. Bu partinin kuruluş çalışmalarını özellikle Arap, Rum ve Arnavut milletvekilleri yürüttü ve Osmanlı milleti kavramını öne sürüp, bu milleti vücuda getiren etnik unsurlar arasında eşitliği savundular. Partinin kurucuları, meşrutiyet rejimi ve Mebusan Meclisi'nin iyi işlemesinin Osmanlı ülkesinin "tamamiyeti"ni koru-

1969: 144-169). Brentano, Schmoller'in "sosyal monarşist" ve Wagner'in "devlet sosyalizmi" vizyonlarına karşı çıkarken, Schmoller'in demiryollarının millileştirilmesi konusunda Brentano ile Wagner arasında çıkan anlaşmazlıkta birincisinin safında yer alması Wagner'in dernekten ayrılarak Hıristiyan Sosyal Hareketi'ne katılmasına sebep olmuştu. 1890'lardan sonra Almanya'da bütün iktisat kürsülerinin tamamına yakını içtimai siyasetçi akademisyenler ve öğrencileri tarafından dolduruldu. Albert Schaffle'nin, Bismarck'ın uzun dönemdeki korporatist iktisat meclisi projelerinin esin kaynağı olduğu gibi akademik platformda kazanılan etkinlik bürokrasiye ve ekonomi politikasına da sıçramıştı.

Bütün bu tepkici yer yer radikal muhafazakâr görüşlerin liberal kapitalist düzenin son bulduğuna ilişkin yorumları populer kültür düzeyinde yaygınlaşacak kadar sıklıkla ifade edilmesine karşın 1908 İnkılâbı da dahil olmak üzere 1905'te Rusya'da, 1906'da İran'daki devrimler, İtalya ve İspanya'da kurulan anayasal rejim, Almanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki reform talepleri hep liberal prensipler üzerine bina edilmişti. Sternhell'in 1890'larda fikirsel düzeyde bittiğini ilan ettiği kapitalist ekonomi ve onun entelektüel ifadesi olan liberalizme dayalı Avrupa medeniyetinin çöküşü, ancak yukarda bahsi geçen modernlik ve liberalizm karşıtı bir zihin dünyasının geniş kitlelerce kabullenilmesine olanak tanıyacak büyük travmaların geçirilmesiyle mümkün olacaktı (Sternhell, 1994). Bu travma Hobsbawm'a göre Birinci Dünya Savaşı'ydı (Hobsbawm, 1998: 6). İttihat ve Terakki Cemiyeti, birey ile devlet arasındaki her türlü yapının tasfiye edilmiş olduğu ve anayasal vatandaşlık esasına dayalı bir ittihatçılık ile kapitalist ekonominin kurumsallaşması ile ivme kazanması arzulanan ve olumlanan bir terakkiperverlik güttüğünden dolayı, eskiyi başka bir şekilde ihya etmek anlamında gelişen tepkici ve muhafazakâr görüşler tarafından devamlı olarak saldırıya uğradı. M. Cavit Bey'in söylediği gibi "Bir milletin geçmiş hayatında bir hiç olan üç sene içinde, hükümet bir gününü rahat" geçirmemişti (Börekçi, 1999: 263).

Avrupa'da münevverler liberalizm hastalığına tutulmuş kitlelerin mutlak itaat edeceği karizmatik liderlerin arayışı içindeyken İttihat ve Terakki Cemiyetçi-otoriter eğilimin karşısına çıkan en güçlü akımı, Hürriyet ve İtilaf Fırkası temsil ediyordu. Parti, patrimonyal-otoriter siyaset geleneği içinde yetişmiş o dönemdeki tüm siyasal oluşumlarda olduğu gibi, ne iç işleyişi ne de siyasal pratikleri itibariyle demokratik geleneklere sahipti. Ama ilkesel olarak liberaldi. Fırka programını yazanların, Maksad-ı Teşekkül başlıklı birinci maddesinde, Hürriyet ve İtilaf adının yanına, liberal vurguyu belirtmek için Fransızca "*Entente Libérale*" (Liberal Anlaşma) ibaresini koyma ih-

yacağı inancındadır. Bu nedenle, o dönemde İttihat ve Terakki'ye muhalefet safında yer alan tüm partilerin programlarında az veya çok yer verdikleri adem-i merkeziyetçilik ilkesini Osmanlı ülkesini parçalayıcı bulduğu için Mutedil Hürriyetperveran Fırkası kurucuları karşıdır (Tunaya, cilt 1: 241-246). Daha sonra, Balkan savaşları yenilgisinin de etkisiyle, adem-i merkeziyetçilik güçlü bir bölünme, parçalanma çağrışımı yapacaktır.

Siyasî düşün planında, İttihat ve Terakki'nin giderek temsil etmeye başladığı

yeti kendi idari yapılanması da dahil olmak üzere hiçbir kurumda bu tür bir güç tekelleşmesine izin vermedi. Hâkimiyeti Milliye'nin en önemli teminatı her yıl Kasım başında davetsiz olarak toplanacak olan Meclis-i Mebusan'dı ve ancak vekiller heyeti ile arasında bir anlaşmazlık çıkması durumunda vekiller heyetinin kararını iki defa reddedip yerine gelen vekiller heyetinin de eskisinin fikrinde ısrar etmesi durumunda Meclis-i Ayan'ın onayı ve seçimlerin üç ay içinde yapılması şartıyla feshedilebiliyordu (Tanör, 1998: 195). Ülkede asayişi temin etmesi maksadıyla güvenoyu verilen Büyük Kabine'nin göreve gelmesinin hemen akabinde verdiği anayasa değişikliği teklifi ile elde edemediği fesih hakkını Halaskar Zabitan zorlamasıyla Meclis-i Ayan'dan emsali görülmemiş bir Kanun-i Esasi tefsiri ile çıkartmaya teşebbüs etmesi M. Cavit Bey'e göre "Birinci Meclis-i Mebusan'ın içtimaından dört ay sonra tehdit edilen hakk-ı hâkimiyyet-i milletin İkinci Meclis-i Mebusan'ın içtimaından dört ay sonra bir ikinci kere tehdit" edilmesinden başka bir şey değildi. Gazi Ahmet Muhtar Paşa Kabine'sinin hareketini anayasaya vurulmuş bir darbe olarak nitelendiren uzun konuşmasında 1908 inkılabından sonraki dört yıl içinde olup bitenin kısa bir özetini veren M. Cavit Bey, anayasal parlamenter düzeni ortadan kaldırmaya teşebbüs eden meclis içindeki ve dışındaki güçlerin bu amaçlarının önündeki en büyük engel olarak gördükleri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden kurtulmak için şimdi de meşru seçimlerle geldiği iktidardan askerî bir darbe ile uzaklaştırmaya çalıştığının altını çiziyordu (*Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 1991: 648-654) Meclis-i Mebusan hükümetin Meclis-i Ayan'dan aldığı tefsir kararını tanımıyor ve M. Cavit Bey'in teklifiyle hükümete güvensizlik oyu vererek yeni bir hükümet kuruluncaya kadar meclisin tatil edilmesini kararlaştırıyordu.

Meclis-i Mebusan'da siyasal gelişmelerden çok iktisadî ve mali konularla ilgili olarak görüşlerini bildiren M. Cavit Bey gerek Maliye Nazırı gerekse Muvazene-i Maliye Encümeni Mazbata Muharriri olarak 1908 sonrasındaki bütçe kanun tasarılarının sunuş, kapanış konuşmaları ve savunmalarını yapmıştı. Konuşmalarında liberal kapitalist bir rejimin işleyişini ortaya koyan klasik iktisat kuramlarının modern bir devlet olarak modern dünyada yerini al-

tiyacı duymaları dikkat çekicidir. Liberal sıfatı o dönemde, esas olarak Osmanlı Imparatorluğu'nun toplumsal yapısı ile ilgili bir tasavvuru yansıtıyordu.

Bu partinin programının ana temasını, "anasır-ı muhtelife-i Osmaniye arasında –her unsurun hayat-ı içtimaiye ve faaliyet-i tabiiyesi mahfuz kalmak üzere– hakikî bir vahdet-i siyasîye tesisidir" (Tunaya, cilt 1: 317) ifadesi oluşturuyordu. Osmanlıcılığı savunan Hürriyet ve İtilaf çevresi, İttihat ve Terakki Türkçülüğe kaydıkça, imparatorluğu korumak için siyasal liberalizme sarılmak ihtiyacı duydu. Bu nedenle, Hürriyet ve İtilaf'ta, Ahrar Fırkası program ve beyannamelerindeki türden sistemli ve tutarlı bir liberal siyaset felsefesi yaklaşımı görülmez veya arka planda kalır. Partinin hükümette kısa süren icraatında hemen hemen gözükmeyen, ama partinin programında yer alan liberal öneriler, yükselen etnik milliyetçi otoritarizme karşı gelişen tepkisel bir liberalizmin işaretlerini sunuyorlardı. Örneğin parti programının Maarif-i Umumiye maddesi, Cumhuriyet Türkiye'sinde

maya çalışan yeni ve genç Türkiye için bilinçli bir tercih olmasının yanı sıra pratik bir zorunluluk olduğunun altını çizen M. Cavit Bey'e göre anayasal parlamenter rejimin sağlam temeller üzerinde yükseldiği bir ülkede iyimser olmamak için hiçbir sebep yoktu. Maliye Nazırı olarak 1326 (1910) yılı bütçe kanunun açılış konuşmasında ifade ettiği gibi 1325 (1909) yılında tahmin edilenden daha fazla gelir elde edilmesinin sebebi ticaretin artması değil idarenin düzelmesiydi: "...herkes, keyf ve tahakküm devri geçerek kanun devri geldiğini anlayacak olursa ve zengin, fakir ve mütegallibe, mütehayyizan hakkında aynı kanunların aynı suretle tatbik edildiği görülecek olursa o zaman gerek bekayanın gerek tahsisatı haliyenin tahsilinde zerre kadar teahhur vaki olmaz." (Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1986: 300).

Klasik iktisatçıların kuramları her ne kadar sonsuz bir iktisadî özgürlük ortamı bahşetmese de, Fransız ve Sanayi Devrimleri sonrasında dönemin yükselişe geçen ve serveti ticari ve sınai teşebbüslere dayalı sınıfları tarafından bu doğrultuda manipüle edilmiş klasik liberalizm kapitalizmin ana ideolojisi haline gelmişti. 19. yüzyılın başından itibaren kısıtlama ve istisnaları göz ardı edilerek evrensel birer kaide olarak empoze edilmeye çalışılan bu kuramlar yeni varlıklı sınıfların siyasal alandaki etkinliğini perçinlemek için meşruiyet menbaları olarak ve gayet selektif kullanıldı. 19. yüzyılın ortasından itibaren Almanya'da List ve Alman Tarihçi okulu mensupları tarafından sorgulanmaya başlanan liberal iktisat öğretisi yalnızca ekonominin işleyişine yönelik kurallar dizgesi olarak değil siyasal ve sosyal düzenle ilgili varsayımları ile de tepkiye uğradı. Koşullar gerektirdiğinde birer liberal iktisat politikası aracı olabilecek himaye siyaseti ve sosyal reform projeleri, iktisadî ve kültürel otarşiye özlem duyan bir platformda ifade edilirken sınırsız bir devlet sosyalizmi uygulanması konusundaki görüşlere de kapılarını açtı. Almanya'da *İçtimai Siyaset* (Sozialpolitik) ile Fransa'da Le Play'in takipçileri olan *İçtimai İktisat* (Economie Sociale) ekolü mensupları 20. yüzyılın başında işgal ettikleri nerdeyse Avrupa'daki belli başlı bütün üniversitelerin iktisat ve sosyal bilim kürsülerinden liberal kapitalist düzeni ve sanayi toplumunu kasıtlı bir çöküş paradigması çerçevesi içinde algılayarak modern değerleri ve

tabu haline gelecek bir konuda, kültürel çoğulculuk konusunda farklı bir tercih sergiliyordu: "Köy mekteplerinde ve alelûmum iptidai mekteplerde tedrisat lisanı mahalli ile icra olunacaktır." Benzer biçimde, parti programının 17. maddesinde, "Millet-i Osmaniyeyi teşkil eden anasır ve edyan-ı muhtelife eshabından her birinin vahdet-i Osmaniyeyi haleldar etmemek şartiyle dini, edebi, ilmi ve iktisadî mesa-i müştereke ve münferide sarf etmeleri" hakkının olduğu belirtiliyordu (Tunaya, cilt 1: 320). Hürriyet ve İtilaf, dönemin diğer partileri gibi meşrutiyetçiydi. Adem-i merkeziyet ilkesini, Ahrar Fırkası gibi sistemli biçimde öne çıkarmasa da, eğitim, dinî özgürlükler, farklı dillerin tanınması gibi hassas konularda, imparatorluğu sürdürmek için gerekli olan kozmopolit bir vatandaşlık fikrini savunuyordu.

Siyasal liberalizm konusunda iki rakip partinin birbirlerine giderek taban tabana zıt tavırlar benimsemelerine rağmen, Hürriyet ve İtilaf'la İttihat ve Terakki programları arasında Birinci Dünya Savaşı arefesin-

terakki düşüncesini reddetmeye başlarken liberal iktisat kuramlarını da varsaydıkları çözülme, yıkım ve çöküş temelli analizlerde yerden yere vurdular. Alman Tarihçi Okulu mensuplarının aksine iktisat ilminin de birtakım doğal ve genel kanunlara haiz olduğunu belirten M. Cavit Bey'e göre bu kanunlar her zaman ve mekânda tesirini göstermektedir. (Mehmet Cavit: 2001, 5-7) Genç Türkiye'nin modern dünyada yerini alabilmesi için bu kanunlara uyması gerektiğini belirten M. Cavit Bey bunun için toplumda iktisadî ve rasyonel düşünceye uygun davranış kalıplarının yerleşmesinin önemine işaret etmekteydi. Muvazene-i Maliye Encümeni Mazbata Muharriri olarak Hükümet'in kamu personelinin azaltılması konusunda meclise gönderdiği yasa tasarısının sunuşunu yaparken bu konuya değinen M. Cavit Bey encümenin yasa tasarısını görüşürken Hazine'nin menfaatinden çok yasanın ülkenin teşebbüs gücüne yapacağı katkıyı göz önüne aldığını dile getiriyordu: "Evet diyorum ki bu tensikat meselesi Hükümeti Osmaniye için bir meselei hayatiyedir. Bugün bütün memaliki mütemeddinenin en ziyade sarfı zihin ve dikkat ettikleri mesele bir meselei iktisadiyedir. Hatta devletlerin arasında cari olan mübareze, mübarezei siyasîye değil mübarezei iktisadiyedir ve bu mübarezei iktisadiye sayesinde hangi memleket muzaffer olacaksa o memleket için istikbal vardır. Ve hangi memleket bu sahaya girmezse, veyahut girer de miskinane hareket ederse, o memleket için hiçbir istikbal yoktur. Biz ise maateessüf hepiniz bilirsiniz ki bugüne kadar bu sahadan daima uzak bulunduk. Bu sahaya hiçbir türlü giremedik. Bunun sebebi ise ahalisinde daima memuriyete inhimak mevcut bulunduğundandır. O halde bizim bu noksanımızı izale için tevessül edilecek en birinci yol o inhimaki mümkün olduğunca kökünden kırmaktır. Bunu yapacak şeyde tensikattır." Bu bağlamda istibdat döneminin maarifini eleştiren M. Cavit Bey'e göre bu eğitim sistemi "Çocukları hayata çıktıkları vakit bihakkın hadimi vatan olacak derecede dimağlarına çalışmadı. Yalnız mekteplerimize devam eden talebelerin fikrine ekseriya, faydasız, lüzumsuz ve yanlış bir sadakat ilka..." etmişti. (Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Tarihsiz: 21).

Liberal demokratik rejim karşıtlarınca Avrupa'dan bire bir ithal edilerek sık sık gündeme getirilen ancak dahili sı-

de iktisadî liberalizm konusunda anlamlı bir fark daha ortaya çıkmamıştı. İki partinin iktisat programlarının arasındaki yakınlığı betimlemek için, "tartışmanın Deutsche Bank'tan mı Osmanlı Bankasından mı borç alınması" etrafında döndüğü tarihçiler tarafından ironik biçimde ifade edilir.

İttihat ve Terakki hükümetine giderek hâkim olan yaklaşım, tesanütçülük/solidarizm felsefesiyle Alman "sozialpolitik" yaklaşımının bir karmasıydı. Bunu ülkedeki yeni iş olanaklarının millileştirilmesi, yani Türk-Müslüman unsurların eline geçmesinin sağlanması girişimi tamamlıyordu. İttihat ve Terakki, savaş sırasında, bir yandan millî girişimci yaratma denemelerine devam ederken, diğer yandan da iktisadî yaşamı denetleyip, düzenlemeyi arzuluyordu. Türkçülük akımının meşruiyet zeminini verdiği bu yaklaşım, yeni dönemin koşullarına uygun bir güçlü devlet yapılanması için iktisadî aktörlerin "milli" unsurlardan oluşmasının gereğini öne sürüyordu. Buna rağmen, 1918'e kadar, İttihat ve Terakki hükümetlerinin politikalarında, bir yanda Kara Kemal Bey'in

nai mamulatın henüz arzulanan seviyelerde olmaması ve zirai mamulatın da ulaşım olanaklarının yetersizliği sebebiyle piyasaya arz olanaklarının sınırlı kaldığı bir ortamda sırf siyasal düzene tepki olarak söylem bulan "himaye usulü" M. Cavit Bey'e göre de ülkenin satmak zorunda olduğu ürünler göz önüne alındığında uygulanabilir nitelikte değildir: "İptida size söyleyeyim ki, Hükümet siyaseti iktisadiyyesi şimdiye kadar takip ettiği cereyanı değiştirmeyecektir. Hükümetin siyaseti iktisadiyyesi, nasıl ki bugüne kadar serbestii iktisadî, serbestii ticari usulü ise, bugünden sonra da, gerek bize karşı ve gerek bu hususta pek alakadar olan ve bizimle münasebatı iktisadiyyeleri bulunan devletlere karşı ilan etmek isterim ki, siyaseti sabıkasından farklı olmayacaktır... Hiç birleşmeyecek iki muhtelif cereyan vardır ki bunlardan biri bazı devletlerin sahip oldukları usulü himaye cereyanıdır. Diğeri de serbestii mübadele cereyanıdır. İçinizde birçok arkadaşlarınız Hükümet'in mesleki iktisadisini bilmek istiyorlar ve matbuat da bugün Hükümet'in mesleki iktisadisini anlamak istiyor....Hükümet ticaret muahedeleri akdetmek ve bunu takip eylemekle beraber yine bu muahedelerde size arz ediyorum ki siyaseti sabıkasından katiyyen inhiraf etmeyecektir ve hiçbir zaman bu memleketi istidaatı dahilinde bulunmayan, yani gerek toprağına fıtratın verdiği müsaade dahilinde olmayan ve gerek ahalisinin kudreti müktesebesi dahilinde bulunmayan bir siyaseti iktisadiyyeye sevk etmeyeceğiz....Evvela tarifenin tefavütü mutlaka usulü himayeye malik olmayı iktiza etmez. Saniyyen bir memlekette yapılacak olan tarifenin esasları bir taraftan memlekete vukubulacak ithalat itibarıyle diğer taraftan da ihracat itibariyle yapılır. Harice vukubulacak ihracat bugün maatteessüf ekseir Düveli Muazzamanın kabul etmiş olduğu usullü himaye saikasıyla her yerde birtakım ağır rüsuma tabii tutulmaktadır." (Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 1986: 313-315).

Savaş sırasında da Maliye Nazırlığı görevini yürüten M. Cavit Bey piyasaya kağıt para sürülmesi, İtibarı-Millî Bankası'nın kurulması ve ilk iç borçlanma senetlerinin çıkarılmasına önayak oldu. Mütareke döneminde Düyunu Umumiye Meclisi'nde görev yaptığı sırada İttihatçıların takibe uğraması üzerine İsviçre'ye geçti.1921 yılındaki Londra Konferansı'na TBMM Hükümet'i temsilcile-

temsil ettiği devlet eliyle millî iktisadî aktör yaratma girişimi, diğer yanda müdahaleci özellikleri ağır basan bir solidarizm (tesanütçülük) ve en nihayet, Cavit Bey'in başını çektiği liberal uygulamalar, bazen birbirleriyle çelişki içinde, bazen birbirlerini tamamlayarak ama hep yan yana var oldular.

Türkçülük ve millî iktisat akımının önde gelen sözcülerinden olan Tekin Alp, devletin müdahalesi gereğini belirtmek için, daha ileride devletçilik politikalarının çok sık baş vuracakları bir argümanı, daha 1917'de dile getiriyordu: "Devlet iktisadiyatı edebiyat-ı iktisadiyemizde ihtimal ki yeni bir tabir teşkil eder. Bizde iktisad-ı ferdî buhranlı zamanlarda kendi kendine yürüyebilecek kadar kuvvetli ve münkeşif değildir." Ziya Gökalp ve yandaşlarının fikri planda öncülüğünü yaptıkları "millî iktisat" akımı, ekonominin millileştirilmesini bir devletleştirme girişimi olarak değil, ekonomi aktörlerinin millî unsurlardan oluşmasının koşullarının sağlanması politikası olarak tanımlanmasına açıktı. Dönem, millî sanayici,

rinden biri olarak katıldı.1922 yılında yurda dönerek yeniden Düyunu Umumiye Meclisi'nde görev aldı. Lozan Konferansı'na giden Türk heyetine mali müşavir sıfatıyla katıldıysa da konferansa verilen aradan sonraki görüşmelere dış borçların Osmanlı ülkesinden ayrılan ülkeler arasında paylaştırılması konusunda delegasyonla yaşadığı fikir ayrılıkları sebebiyle dahil edilmedi. Yahya Kemal Beyatlı'ya göre M. Cavit Bey'in içtihadı hatalı çıkmış, Lozan Konferansı'nda dış borçların sermayeden taksim edilmesi esası kabul edilmişti (Beyatlı, 1968: 148-151). 1924 yılında İstanbul'un ekonomik durumu hakkında rapor hazırlamak üzere İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası tarafından oluşturulan komisyona başkanlık etti. (Tekeli & İlkin, 2004: 46-47) 1924 yılı sonunda Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluş çalışmalarına katıldı. 1926 yılında İzmir Suikasti davalarında İstiklâl Mahkemesi tarafından suçlu bulunarak idama mahkûm edildi.

Yahya Kemal Beyatlı'nın, başta Lozan Konferansı sırasında kuponlar meselesinin nasıl halledileceği konusundaki düşünceleri olmak üzere M. Cavit Bey'in mütareke sonrasındaki içtihatlarının doğruluğundan şüphe duyması, mütareke sonrasındaki siyasal gelişmelerden çok bu iki kişinin 1908 sonrasında kurulan liberal düzenin sürekliliğine olan değişik yaklaşımlarından kaynaklanıyordu. 1911 yılının yaz aylarını, liberal kapitalist bir rejimin kendi işleyişine bırakıldığı takdirde refah getireceği ve bu sebeple sabır gösterilmesi yolunda telkinlerde bulunmak üzere Samsun'dan başlayarak Van'a kadar süren bir yurt gezisinde geçiren M. Cavit Bey'le, seçim bölgesi Urfa'ya bir kere bile gitmeyen Yahya Kemal Beyatlı anayasal parlamenter rejimin esaslarına duyulan samimiyet çerçevesinde kıyaslandığında bu yaklaşım farkları da ortaya konmuş olmaktadır (Uysal, 1959: 63). Yahya Kemal'in 1912 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin seçimle geldiği iktidardan darbe yoluyla uzaklaştırıldığı sıralarda Bergsoncu bir şair olarak Türkiye'ye dönmesi göz önünde tutulduğunda bu farklar daha da belirginleşmektedir. (Celnarova, 1998: 84). Aynı Yahya Kemal'in siyasal düşünce eksenindeki çıkış noktasını ise Prens Sabahaddin'in adı liberalizme çıkmış Fransız karşı devrimci düşüncesinin Türkiye şartlarına uyarlanmış bir imitasyonu oluşturacaktır. 1907 yılında radikal muhafazakâr *Action Francaise*

millî tüccar, millî aydın var etme dönemiydi. Devletin müdahalesinin esas ve hatta yegane meşruiyeti, bu millî unsurların ortaya çıkmasını sağlamak olmalıydı. İttihat ve Terakki çevresinin yarı resmî siyasal dergisi konumunda olan *Yeni Mecmua*'da, "İktisadi vatanperverlik" temasını 1918'de işleyen Ziya Gökalp'e göre, halen okullarda okutulmakta olan "Mançester İktisadiyatı"nın temsil ettiği iktisadî vicdan tamamiyle kozmopolittir. Mançester İktisadiyatını benimsemeye devam edenler, millî iktisat ilkesini reddettikleri için iktisadî anlamda yurtsever değillerdir. Bunun bir adım ötesi, "serbestî" taraftarlarının genel anlamda yurtsever olmadığının ilan edilmesi olacaktır. Kozmopolitlik de, Osmanlı reformcu aydınlarının benimsedikleri bir haslet olmaktan çıktığı gibi, artık bir hakaret olarak algılanmaya başlanır. Savaş ortamının da katkısıyla, siyasal liberalizm siyasal düşün alanında iyice geri çekilir.

Birinci Dünya Savaşı'nın büyük bir yenilgiyle sonuçlanması ve bunun esas sorumlusunun İttihat ve Terakki olması,

hareketi tarafından yayınlanan bir kitapta adı 19. yüzyılın karşı devrimci liderleri arasında en önde geçen Frederic Le Play'in kurduğu "ilmi içtima" ekolünün bağnaz bir takipçisi olan Prens Sabahaddin'in "Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet" hareketi, Fransız Devrimi'nin acı bir meyvesi olan liberalizmin alt üst ettiği düzeni yeniden ihya etmek amacıyla Le Play'in kullanmaya çalıştığı sosyal ilim metoduyla ve aynı amacı güderek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin karşısına dikilecekti (Kansu, 2001; Elwitt, 1986). Kolera salgınına rağmen, atılan havai fişekler ve alkışlar arasında Samsun'a çıkan M. Cavit Bey tiyatro binasında yaptığı konuşmada Millet'in, "...hâkimiyetin her fertte temsil edildiği ilmin ve aklın gerekleriyle idare edilen düzenli siyasî bir heyet..." olduğu yolunda görüş bildirirken, Frederic Le Play'in takipçilerinden Paul Descamps, bu konuşmadan yaklaşık dört ay kadar sonra *La Science Sociale* dergisinin Ekim (1911) sayısında Türkiye'de anayasal parlamenter rejimle bir yere varılamayacağını ve ancak Prens Sabahaddin'in şahsi müdahalesiyle yapılamayan işlerin yapılacağını ve böylece takdis olunan bir üstadın (Le Play) son arzusunun bir talebesi tarafından yerine getirileceğini yazabiliyordu (Börekçi, 1999: 261; Demirkan, 1962: 82-83).

İttihat ve Terakki Cemiyeti Üyesi, Mebusu ve Maliye Nazırı M. Cavit Bey, Türkiye'de liberal düşüncenin tarihsel gelişimi içinde akla gelen ilk isimlerden biri olsa da bu daha çok klasik iktisadın akademik ve siyasal platformda yetkin bir temsilcisi olması hesabına vurgulanmaya devam ediyor. M. Cavit Bey'in iktisadî ve siyasal görüşlerinin değerlendirilmesinin, liberal kapitalist rejimlerin 20. yüzyılın başında, müterakki ülkelerle, terakki niyetinde olanlar için hala temel düstur olma vasfını koruduğunu göz önüne alarak yapılması düşünce tarihimizin en önemli eksikliklerinden biri olma durumunu koruyor. Sonuçta *"Vatanın en büyük ihtiyacının muhafaza değil terakki"* olduğunu ifade ederken ya da on yıl sonrasının Samsun ve Trabzon'unun nüfusları yüz, yüz elli bini geçmiş, demiryolları ile Sivas'a Erzurum'a bağlanmış, limanları gemilerin uğrama yeri ve Anadolu'nun sanayi ürünlerinin çıkış noktası olmuş bir halde tasvir ederken M. Cavit Bey'in siyasî ve iktisadî düşüncesindeki hâkim unsur liberalizmin terakkiperverlik vasfı olmaktadır. ❐

mütareke döneminde bu partinin temsil ettiği fikriyatın da şiddetli biçimde eleştirilmesine yol açtı. İttihat ve Terakki karşıtı cephede yer alanların eleştirdikleri konuların içinde en ön sırada partinin milliyetler politikası geliyordu. Ref'i Cevat, Ahmet Emin, Celal Nuri, Ali Kemal gibi düşünürler, İttihatçılar tarafından Ermenilere ve Rumlara karşı izlenen imha politikasının Osmanlılık ilkesini ağır bir darbeye uğrattığını ve imparatorluğun ortak harcını yok ettiğini dile getiriyorlardı. Eleştirilerde egemen tema, Ref'i Cevat'ın ifade ettiği gibi, "İttihatçıların yaptıklarının milliyetperverlik değil, sadece separatizm" olmasıdır.

Bu dönemde siyasî liberalizm-müdahalecilik tartışması bir kez daha Türkçülük ve Osmanlıcılık tartışması haline dönüştü. Osmanlı İmparatorluğu'nda kalan topraklar içinde Türklerin ve Müslümanların birlikteliğini öne çıkaran Türk birliği fikrinin karşısında, aynı topraklar içinde Hıristiyan ve Müslüman, farklı etnik grupların ve mezheplerin birlikteliğini Yeni Osmanlılık çatısı altında savunanlar

yer aldı. Siyasî özgürlükler ve eşitliklerin temelinin "milli" mi olacağı, yoksa bunun "Osmanlı vatandaşlığı" temelinde mi gerçekleşeceği tartışması, aynı zamanda devletin dinî ve etnik kimlikler alanına müdahale etme yetkisinin sınırlarının belirlenmesine yönelikti. Buna karşılık, ılımlı bir iktisadî liberalizm konusunda göreli fikir birliği veya zımni anlaşma hâlâ yürürlükteydi.

CUMHURİYET'LE SÖNEN SİYASAL LİBERALİZM

Mustafa Kemal çevresine karşı ilk örgütlü muhalefeti temsil eden, resmî adı İkinci Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu olan II. Grubun programında, Kurtuluş Savaşı ortamının ve TBMM hükümeti döneminin özel koşullarının da etkisiyle, siyasal liberalizmde vurgu, milliyetçilik eleştirisini terk ederek, fiilen oluşabilecek kişisel yönetim/diktatörlük eğilimlerine karşı yoğunlaşıp, hukukun dokunulmazlığı ve saygınlığını öne çıkarmaya başladı. Kasım 1922'de en gelişmiş halini alan II. Grup programında siyasal liberalizmin klasik ilkeleri tekrarlanıyordu: "İdare-i hükümet milletin hâkimiyetini bilâvâsıta izhâr eyleyebilmesi ve mukadderâtını bilfiil elinde bulundurabilmesi esasına müstebidir... Her ferdin hürriyet-i şahsiye ve medeniyyesi her türlü taaruzdan masundur...Edyân, mezahib-i ma'rufe fikrî ve amelî serbesttir... Her ferd huzur-ı kanunda ve memleketin hukuk ve vezaifinde müsavidir...Her ferdin ehliyet ve kabiliyetine göre her hizmeti hükümet için müsavi kıymettedir..." (Demirel, 1994: 398-399).

II. Grup'a yakın yayın organı olarak 19 Ocak 1923 yayına başlayan *Tan* gazetesinde, "Yolumuz" başlıklı çıkış yazısında, "Her Türkiyeli; hürdür, hürriyeti taarruzdan masundur, her türlü hakkına sahiptir, vatanın muhterem bir uzvudur" denildikten sonra, "ferdin hukukunu mukaddes ve hayatının mabihüddevamı bilen bir hükümet[in]" hayati önemine işaret ediliyordu (a.g.e, s. 404). İktisadi liberalizm konusunda ise, II. Grup ılımlı bir himayecilik yanlısıydı: "Müessesat-ı iktisadiyemizi himaye, devlet muameletına vesatet etmek üzere bir devlet bankası kurulacaktır. Müstakil bir demiryolu siyaseti ittihaz olunacaktır." Millî iktisat anlayışıyla arasındaki esas fark, II. Grup'un memleketi "bir ziraat memleketi olarak kabul" etmesi ve programında sadece tarımın gelişmesinden bahsetmesidir.

II. Meclis'te CHF'den ayrılanların kurduğu muhalefet partisi, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası da kendini "liberalizm" ilkesine sadık bir parti olarak tanımlar. TCF programında birinci maddede, "Türkiye Devleti halkın hâkimiyetine müstenid bir cumhuriyettir" diye belirtildikten sonra, ikinci maddede, "Hürriyetperverlik (Liberalizm) halkın hâkimiyeti (Demokrasi) fırkanın meslek-i esasisi" olarak belirtilmektedir. TCF'nin, Ahrar ve Hürriyet ve İtilaf Partisi programlarını andıran bir diğer program maddesi ise iç siyasetin ele alındığı bölümün ilk maddesi olan, 14. maddedir: "Millî vahdetin halelden masuniyetini temin için devletin murakabesi baki kalmak şartile idarî adem-i merkeziyet esası terviç edilecektir."

Partinin kuruluş beyannamesinde, "umumi hürriyetler"e gönderme yapılmasının yanında, geleneksel Osmanlı liberal söylemine kıyasla dikkati çeken yenilikler, "fırkanın tefrika demek olmadığının ispat edileceği"nin ifade edilmesi ve buna bağlı olarak, "müsaadekârlık" kavramının kullanılmasıdır. Terakkiperverler, "müsaadekârlık" gibi siyasal etik alanına özgü bir kavrama sarılırlarken, aynı zamanda bunu "fırka, efkâr ve itikadat-ı diniyeye hürmetkârdır" ifadesiyle pekiştirmek ihtiyacı duymaktadırlar. Günümüz dilinde karşılığı hoşgörü olan müsaadekârlık gibi bir kavramın parti programında yer alması, siyasal liberalizmin olgunlaşmasının

yanında, müdahaleci devlet geleneğinin yeniden güçlenmesi karşısında bir savunma pozisyonuna çekilindiğini göstermektedir. Yeni Cumhuriyet yönetiminde giderek baş gösteren otoriter eğilimlere karşı, "Fırkamız tahakkümlerin şiddetle aleyhtarı olduğu için kendi umuru dahilinde de cevaz ve imkân vermeyerek ne ferdin, ne de birkaç kişinin tahakküm suretiyle meramlarını icra ve infaz etmelerini kabul eylemiyecek" denilmektedir (Tunçay, 1981: 371).

TCF, iktisat alanında "serbest meslek" öğretisini benimse de, Cavit Bey'in temsil ettiği, uluslararası işbölümünde Türkiye'nin payına tarım düştüğüne inanan ve bunu kabullenen bir teslimiyetçilik içinde de değildi. Parti programının 33. maddesinde, "mesail-i iktisadiyedeki serbest mesleğimiz, asırlardanberi tesirat-ı hariciye ile sönmüş olan veya müstaid-i inkişaf bulunan sanayiimizin himayesine mâni olmayacaktır. Fakat bu himaye alemlâya değil, makul ve mutedil tarzda ve bir program dahilinde vuku bulacaktır" ifadesiyle, ılımlı iktisadî liberalizmle ılımlı himayeciliğin kesiştiği yerde bulunmaya özen gösteriliyordu. Himayenin makul, ılımlı ve programlı kalması gerektiğini vurgulamak ihtiyacının duyulması, esas olarak İttihat ve Terakki'nin yandaş himayecilik politikalarına tepkiyi dile getiriyordu. Bütün bunlara rağmen, 1925 yılı başında Zekeriya Sertel, *Resimli Yıl* için yaptığı geçmiş yıl değerlendirmesinde, yeni parti yöneticilerinin esas itibariyle Halk Fırkası yöneticileri gibi düşündüğünü belirttikten sonra, hemen ardından iki yaklaşım arasındaki farkı şöyle tanımlar: "Halk Fırkası mensupları daha mutaassıp daha inhisarcı bir zihniyetle hareket ediyor, yeni fırka âzâsı daha liberal düşünüyordu" (Tunçay, *a.g.y.*: s. 125).

TCF etrafında kümelenen ılımlı liberal yaklaşım, program ve beyannamelerle toplumsal tasarımını tanımlamaya çalışırken, CHF'nin ilk döneminde belirgin bir programının olmayışı dikkat çekicidir. 1931'e kadar, 1923'de kabul edilen Halk Fırkası Nizamnamesi ve Umumi Esasları ve 1927'de CHF kongresinde kabul edilen yeni nizamname ve ona bağlı olarak onaylanan Mustafa Kemal'in program beyannamesi, CHF'nin programı işlevini gördü. CHF nizamnamesi, 1923'de, temel özgürlükleri değil, ulusal egemenliği tanımlıyordu. CHF'nin "gayesi, millî hâkimiyetin halk tarafından ve halk için icrasına rehberlik etmek ve Türkiye'yi asrî bir devlet haline yükseltmek ve Türkiye'de bütün kuvvetlerin fevkinde kanunun velâyetini hâkim kılmaya çalışmaktır." Metinde kullanılan, "Türkiye'yi asrî bir devlet olarak yükseltmek" ifadesi, Türkiye'den kast edilenin toplum değil devlet olduğunu ele verir. CHF'nin 1923 nizamnamesinde açıkça belirtilen yegâne hürriyet, "kanunları vaz'etmekteki mutlak hürriyet ve istiklâl"dir, yani ulusal egemenliğin kullanımına ilişkindir. Bireysel özgürlükler alanını çok dolaylı yoldan kapsar. 1927 program beyannamesinde ise, "memleketin her tarafında sarsılmaz bir emniyet ve asayişin hükümran olması en evvel nasb-ı nazar ettiğimiz noktadır" ifadesiyle yetinilir.

TCF programında ise özgürlük haklarının tek tek sayılmasına ve etraflı biçimde anılmalarına itina edilir. İki yaklaşım arasındaki, siyasal liberalizm açısından anlamlı bir fark, parti üyeliği koşullarının belirtilmesinde ortaya çıkar. TCF üyelik için "Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı"nı yeterli görürken, CHF'nin 1927 nizamnamesinde, millî harekete karşı tavır almamış "her Türk vatandaş[ın], Türk kültürünü" kabul etmiş olması şartıyla fırkaya üye olabileceği belirtilir. Bir yanda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı, diğer yanda ise Türk vatandaş ve Türk kültürü tabirlerinin kullanılması dikkat çekicidir.

Takrir-i Sükun Kanunu'nun ardından 1925'de TCF'nin kapatılması ve belli başlı yöneticilerine karşı, Şeyh Sait İsyanı yar-

gılamasında II. İstiklâl Mahkemesi tarafından yöneltilen suçlamalar, çatışma eksenini bütünüyle siyasal liberalizm alanına yerleştirdi. TCF'ye yöneltilen esas suçlama, bu partinin programında "efkâr ve itikadatı diniyeye hürmetkâr olma" tabirinin gericiliği kışkırttığıdır. Bu suçlama, aynı zamanda Osmanlı siyasal liberalizm geleneğini bütünüyle gayrımeşru ilan etmeyi amaçlar. Bunu izleyen yılda ortaya çıkan İzmir suikastının ardından, bir yanda İttihat ve Terakki kadroları diğer yandan TCF'nin ordu ile yakın ilişkideki yöneticileri radikal biçimde tasfiye edilmeleri, siyasal liberalizmin siyaset sahnesinden büyük ölçüde silinmesi sonucunu doğurdu. Bu tarihten itibaren, egemen söylemde siyasî liberalizm muhafazakârlık, hatta gericilikle eşanlamlı olarak kullanılmaya başladı.

Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta, çoğu eski silah arkadaşı olan TCF yöneticilerini kast ederek, "Fırkalarını muhafazakâr ünvanı altında teşkil etseydiler belki bir manası olurdu. Fakat bizden daha Cumhuriyetçi ve Terakkiperver olduklarını iddiaya kalkıştılar" suçlamasında bulunur. Siyasal olarak liberal olmak, bu tarihten itibaren ve günümüze kadar, otoriter reformculuk düşünü için ancak gericilik anlamına gelecektir. Otoriter reformcu yaklaşım açısından siyasî liberalizmi gericilik ve daha sonra bölücülük kategorisiyle özdeşleştirmek, kendi tahayyül dünyasının zaman zaman katı bir muhafazakârlığa varan otoriter özelliklerinin sorgulanmasının engellenmesi açısından etkili olmuştur. Bu gelişme karşısında siyasî liberalizmi benimseyen yaklaşımlar, çok daha dolaylı bir ifade tarzı benimseyeceklerdir. Şerif Mardin, bu dolaylı ifade tarzının ferdi milliyetçilik olduğuna işaret eder. Gerçekten de, hemen hemen tüm siyasal akım ve düşüncelerin milliyetçilik potası içinde eridiği bir ortamda, siyasal liberalizm devlet merkezli bir milliyetçilik yerine birey merkezli bir milliyetçiliği öne çıkaracaktır. Bu bireysel milliyetçilik zaman zaman dinî populizmle yakın işbirliğine girecektir. Bu liberalizmin ferdi milliyetçilik yaklaşımı içinde kendine korunaklı bir yer elde etmesi, onun çok daha ileri tarihlerde, örneğin 1980 başlarında Özal liberalizmi biçiminde tezahür etmesine yol açacaktır.

DÖNÜM NOKTASI: 1930

1930'a kadar, iktisadî liberalizm görüşünün ağır bastığı, usul-ı himaye savunucularının zayıf kaldığı siyasal çatışma alanının esas ayrılma noktası, siyasî liberalizm ve siyasî otoritarizm taraftarları arasındadır. Korumacılık, Lozan antlaşmasının 1929 yılına kadar getirdiği kısıtların da ilave olmasının etkisiyle, yabancılara karşı koruma amacıyla ve dar bir çevre tarafından ifade edilir. Bu dönemde liberalizm kavramının en yaygın karşılığı "hürriyetperverlik" veya "serbesti" dir. İktisadi liberalizm alanında ise, "teşebbüs-i şahsi serbestisi" daha ender olarak kullanılan bir tabirdir.

İsmet İnönü, 1929 iktisadî bunalımının etkisinin Türkiye'de hissedilmeye başlandığı bir ortamda, 12 Aralık 1929 günü TBMM'de yaptığı konuşmada, "Bin belâya karşı koyan, bin musibeti ezip yenmek ile meydana çıkan millî mevcudiyet, mahaza millî maişeti tanzim edememek yüzünden tehlikeye düşürülmeyecektir" der. Bunu Millî İktisat ve Tasarruf Cemiyeti'nin kurulması izler. Bir millî burjuva yaratma girişimi yeniden gündeme gelir. Şakir Kesebir'in hazırladığı, amacı, devletin sanayiye belli bir program vermesiyle sınırlı olan 1929 İktisadi Programı, CHF cephesinde el yordamıyla bir iktisadî müdahalecilik anlayışının gelişmekte olduğunun işaretleridir (Tekeli, İlkin, 1982: 105). İktisadi liberalizmin uygulama alanının zaaflarının iktisadî krizle kendini göstermeye başlaması, hükümeti ister istemez daha müdahaleci bir tutum almaya

götürür. Bu dönemde İnönü, "eğer istihsalimiz kifayet etmiyorsa ve çalışan vatandaş ekmekle kahve arasında muhayyer kalacaksa onun kahveyi tercih edip dermansız düşmemesi için gücümüz yettiği kadar kulağına bağıracağız" (Tekeli-İlkin, 1982: 94) derken, serbest-i ticaret ilkesiyle arasına önemli bir mesafe koyduğunu gösteriyordu. Aynı dönemde, 1930 Nisan'ında Birinci Sanayii Kongresi toplandı.

Resmen 12 Ağustos 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası, siyasal otoritarizmin giderek güçlendiği ve uluslararası konjonktürün elvermesiyle iktisadî devletçilik yaklaşımına uygun bir zeminin hazırlandığı bir ortamda, siyasî liberalizm geleneğinin, büyük ölçüde kendine rağmen, siyaset sahnesine İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar son çıkışı olacaktır.

Fransızca metinlerde kendini "Parti Libéral" olarak tanımlayan Serbest Fırka (kurulacak partinin adının serbest ve liberal olmasını önerenlerden bir de Recep Peker'dir), nizamnamesinde, liberal geleneğin hep yaptığı gibi özgürlükleri tek tek saymayı ihmal etmez. Bunlar, "vicdan hürriyeti, mesai serbestisi, fikir, kelâm ve içtimâ hürriyetleri, icra kuvveti, murakabe ve kontrol salâhiyeti ve halk kütlelerinin belediye ve vilayet idarelerinde kendi işlerini kendileri görme esası"dır. Parti, "harsî, iktisadî, malî her türlü teşebbüslere yardımcı olmak, ve küçük, büyük iktisadî teşebbüs ve teşekküllerin inkişafına mani olan engelleri kaldırmak" amacındadır (Tunçay, 1981: 398-399).

Partinin adı için, liberalin karşılığı olarak serbest kelimesi kullanılmasına rağmen, parti programında özgürlük kavramı için kullanılan karşılık hürriyettir. Bunun yegane istisnası, "mesai serbestisi" kavramıdır ki, artık serbest kelimesinin o dönemde esas olarak iktisadî faaliyet alanındaki özgürlükler için kullanıldığını gösterir. Partinin adının Mustafa Kemal ve çevresi tarafından "serbest" olarak tesbit edilmesi, partinin muhalefetinin iktisadî liberalizm alanıyla sınırlı kalması beklentisini ele verir.

Serbest Fırka, Mustafa Kemal tarafından, iktidar partisi içinde kendine yakın bazı isimleri bu işe tayin etmesiyle kurduruldu. Ahmet Ağaoğlu'na göre, partiye serbest ismini koyanlar (Mustafa Kemal veya Recep Peker), böylece kendilerini devletçi olarak tanımlamış oldular (Ağaoğlu, 1950: 41). Ama bu programlı bir devletçilik değildir. Gerçekten de, SCF'nin kuruluşunu izleyen günlerde, İsmet İnönü, Sivas'ta, CHF'nin "mutedil devletçi" olduğunu ilk kez ifade eder. Bunu yaparken, SCF'nin CHF'nin ılımlı devletçilik anlayışına yönelttiği eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Bunun sonucunda, CHF'nin eski ideolojik çizgisini benimseyen Serbest Fırka sözcüleri, ideolojinin kendisini değil, ancak kötü uygulamasını eleştirebileceklerdir.

Fethi Okyar, 7 Eylül 1930'da yaptığı ünlü İzmir konuşmasında, liberalizmi tarif eder: "Liberalizm mesleği devlete ait olan vazifeleri devlete, millete ait olan vazifeleri de şahsi teşebbüslere terk eden ve bu teşebbüslerin inkişafına engel olarak müdahaleleri asla tecviz etmiyen bir meslektir. Halkın her şeyini hükümetten beklemesi arzu olunmayan bir haldir. Bu halin menbaı da ötedenberi hükümetin her sâye müdahale etmiş ve ferdlerin serbest inkişafına meydan vermemiş olmasından mütevellittir." Okyar burada İsmet İnönü'nün bir hafta önce yaptığı Sivas nutkunda, " bizi [mutedil devletçiliğe] sevk eden bu memleketin ihtiyacı ve bu milletin fıtrî temayülüdür. Memleketin ihtiyaçları için herkes ve her yer hazineden çare arar (...) Mutedil devletçi olarak halkın temayulâtına ve metalibine yetişemiyoruz diye kusurluyuz. Devletçilikten büsbütün vazgeçip her nimeti sermayedarların faaliyetinden beklemeğe sevk etmek bu memleketin anlayacağı bir şey midir?" sorusunu yanıtlamaktadır. Okyar'a göre,

"halkın muhakkak bir temayülü varsa, giriştiği işlerde müdahaleden azade ve serbest hareket edebilmesidir" (İlkin-Tekeli, 1929, s. 167).

Halkın müdahaleden âzâde ve serbest olmasını dilediğini belirten Fethi Okyar, "Fırkam Halk Fırkasının sol cenahında, liberal ve lâyik Cumhuriyetçi bir fırka olarak çalışacaktır. Sol cenaha teveccühün miyarı halkın seviye ve temayülleriyle, umumi efkarın karşılayış ve yükselişi olacaktır" (Tekeli ve İlkin, 1982: 158-159) diye vurgularken, liberal yaklaşım açısından CHF'nin sağ parti olduğunu da ilk defa dile getirmiş olur. SCF sözcüleri, kendilerinin CHF'den daha sol olduklarını söylerken, devletin yetkilerini ister yerli ister yabancı, hiçbir grubun çıkar sağlaması için kullanmaması gereğini dile getirmeye çalışırlar. SCF'nin benimsediği "sol" etiket, bir iktisadî ve sosyal program olarak değil, devletle toplum arasındaki ilişkide etik bir ilke olarak kendini ifade eder. Aynı zamanda, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi düşünürler, CHF yandaşları tarafından kendilerine yöneltilen irtica suçlamalarına karşı, kendilerinin demokrat olduklarını ifade ederek cevap verirler. Bu çerçevede Ağaoğlu, "Halka serbest düşünmek ve serbest fikrini beyan imkânını bahşetmekte olan fırkaya demokrat denir" diyerek, demokrat ve otoriter ayrışmasının sınırlarını çizer. Buna CHF cephesinden ve Şükrü Kaya'nın ağzından gelen yanıt, yönetici kadrolar nezdinde siyasal liberalizmin kendini ifade etme alanının bütünüyle yok olmaya yakın olduğunun işaretlerini verir: "Hürriyet namına devlet otoritesini feda edemeyiz".

1930 Eylül'ünde olağanüstü toplantıya çağrılan TBMM'de hükümetin bir bölümünün istifa etmesinin ardından, yenilen İsmet İnönü kabinesinde, Ziraat ve Ticaret Vekâletleriyle birleştirilerek güçlendirilen bir İktisat Vekilliği yer almaktadır. Bunun başına ise, ilk kez İş Bankası çevresinden olmayan biri, Mustafa Şeref Bey atanır. 2 Ekim'de sunulan hükümet programında devletçilik sözcüğü hiç geçmez. Onun yerine, Birinci Dünya Savaşı sırasında kullanılan "millî iktisat" tabiri kullanılır. Serbest Fırka'nın iki aydan az bir zamanda beklenmedik bir etki yaratması karşısında, kendi ifadesiyle "cumhurbaşkanı olarak devleti, partinin ebedî başkanı olarak da CHF'yi koruma" refleksi ön plana çıkan Mustafa Kemal, liberalizme karşı millilik vurgusu daha yüksek olan bir kavramı öne çıkarmayı tercih eder. Böylece sadece iktisadî serbestiyet değil aynı zamanda siyasal serbestî ve devlet yönetiminde göreli şeffaflık çağrışımları güçlü olan liberal söylemin meşruiyetinin milli- gayrı millî kutuplaşması içinde zayıflatılması amaçlanır.

Tekeli ve İlkin'e göre, liberalizmin karşısına devletçiliğin değil, millî iktisat politikasının çıkarılması bir siyasal taktiktir (Tekeli-İlkin, *a.g.y.*: 177). Bu çerçevede, TBMM'ye bir ara seçim vesilesiyle yeni girmiş olan Serbest Fırka başkanı Fethi Okyar'a millî iktisattan yana olup olmadığı sorulur. Okyar'ın yanıtı, Serbest Fırka'nın CHF'den, demiryolu ve borçlanma dışında farklı bir iktisat politikası olmadığını ele veren muğlaklıktadır: "Millî iktisatta mesleğimiz malumdur. Bizim kanaatimizce Hükümetin her sahada faaliyeti nihayet millî iktisat için ya bir faide temini, ya bir engelin bertaraf edilmesi gibi bir iktisadî gayeye teveccüh ettirilmek lâzımdır" (*a.g.e.*: 178).

Serbest Fırka'nın katıldığı tek seçim olan, Ekim 1930 belediye seçimlerinde, İstanbul ve İzmir gibi gayrimüslim seçmenlerin göreli çok olduğu yerlerde muhalefet partisinin başarı kazanması, CHF çevresine "milli" vurgulu politikaları devreye sokarak yönetim etrafındaki kenetlenmeyi pekiştirme yoluna iter. CHF çevresinin radikalleşmesinde, devlet rantından pay alma olanaklarını kaybetme tehlikesinin yönetici kadrolar tarafından hissedilmesi kadar, klasik bir aydın despotizmi

manlığı çerçevesinde, "halkın iyiliği için" yapılan reformlara halkın direnmesi karşısında duyulan tepki de rol oynamıştır.

İsmet İnönü'nün ünlü Sivas nutku ile gayrı resmî biçimde başlayan yeni devletçilik politikasını, daha sonra bu politikanın uygulanmasını yürütecek olan Mustafa Şeref Bey, 2 Ekim 1930'da savundu: "Devlet müdahale etmeyecek olursa memleketimizin gerek dahildeki ferdi menfaatlerin iktisadî faaliyetinde, gerek harici ferdi faaliyetlerin memleket dahilindeki faaliyetlerinde memleketin vahdetini ve hatta mevcudiyetini tehlikeye koymasına göz yummuş demektir. İktisatta muayyen hâkim noktalar vardır. O hâkim noktalara iktisadiyattan çıkmış olanlar, her halde o memleketin efradını menfaatlerine alet olarak kullanabilirler. İnsanın insan tarafında explüvate edilmesi, budur... Eğer o hâkim noktaları liberalizmin anarşik vaziyetine terk edecek olursak, efendiler on seneden beri istihsal edilmiş olan neticelerin hepsi bir senede bertaraf edilmiş olacaktır." İktisat vekilinin konuşması, korporatist bir devletçilik anlayışının daha tam olgunlaşmamış bir ifadesidir. Aynı zamanda, 1929 krizinin etkilerinin artan biçimde hissedildiği bir dönemde, halkçılık söyleminin sık kullandığı temaların bir sentezidir.

Ahmet Ağaoğlu bu dönemde devletçiliğe karşı eleştirilerin, Halk Partisi'nin devletçilik anlayışının neden olduğu, Şeker İnhisarı suiistimali gibi yolsuzluklarla doğrudan ilgili olduğu görüşündedir. Gerçekten de, iktisadî liberalizm alanına kendini hapsetmiş veya hapsetmek zorunda kalmış olan liberaller, eleştirilerini esas olarak devlet kaynaklarının bazı çevrelere peşkeş çekilmesi konusu üzerine oturturlar. Buna CHF'den gelen tepki çok şiddetli olur.

Serbest Fırka'nın başına getirilen Fethi Bey'in, belediye seçimlerini izleyen günlerde, mecliste partisine yönelen eleştiri dozunun hızla artması karşısında, 17 Kasım 1930'da İçişleri Bakanlığı'na yolladığı dilekçeyle partiyi kapattığını bildirirken, kullandığı ifadeler siyasî liberalizmin temel ilkelerinden biri olan siyasî fikir ayrılıklarının meşruiyetinin olmadığının ve kısa zamanda olmayacağının anlaşıldığı teyit eder: "...fırkamız[ın] âtiyen Gazi Hazretleriyle siyasî sahada karşı karşıya gelmek vaziyetinde kalabileceği anlaşılmıştır. Bu vaziyette kalacak siyasî bir teşekkülün mevcudiyetini fırka müessisi sıfatiyle muhafaza ve idameyi muhal buluyorum." Mustafa Kemal'in emriyle kurulan parti, başkanının kararıyla birdenbire fesih edilir.

Siyasî planda artık bütünüyle tasfiye olan liberalizm, iktisat politikaları konusunda ise daha çok ılımlı bir muhalefet söylemi olarak bazı gazetelerde ve meclisteki az sayıdaki milletvekilinin konuşmalarında işlenen bir şikayet teması konumu kazanır.

1930 sonbaharında Fethi Bey'in çok büyük bir kalabalık tarafından ve "Yaşasın serbest ülke" sloganlarıyla karşılandığı İzmir'i 1931'de ziyaret eden Mustafa Kemal, burada yaptığı konuşmada devletçiliğin genel çerçevesini çizer: "Fırkamızın takip ettiği program, bir istikametten tamamiyle demokratik halkçı bir program olmakla beraber iktisadî noktai nazardan devletçidir. ...Halkımız tab'an devletçidir ki her türlü ihtiyacı devletten talep etmek için kendisinde hak görüyor. Bu itibarla milletimizin tebayii ile fırkamızın programı arasında tamamiyle bir mutabakat vardır."

Bu konuşmada dikkati çeken, Mustafa Kemal'in hâlâ devletçiliği "demokratik halkçı" bir programın karşıtı olarak ele almaya devam etmesidir. Devletçilik, halkçılığa dayandırılmaz. Devletçiliği meşru kılmak için kullanılan dayanak, İsmet İnönü'nün *Kadro* dergisinde yayımlanan yazısında olduğu gibi, Türk halkına özgü bir durum, milletin fıtri temayülüdür. İsmet İnönü'nün bu konuşmasına Fethi

Okyar'ın verdiği yanıt, iktisadî alana sıkışmış liberalizmin "serbest" kelimesinin yarattığı olumlu çağrışımları kullanarak, alanını genişletme teşebbüslerinin o dönemdeki son örneklerindendir: "Halkın muhakkak bir temayülü varsa girişiği işlerde müdahaleden azade ve serbest hareket edebilmesidir." Ahmet Ağaoğlu gibi, Okyar da halkın her şeyini hükümetten beklemesi halinin kaynağının hükümetin öteden beri her faaliyete müdahale etmesi ve bireylerin "serbest inkişafına" meydan vermemiş olması görüşündedir. Bunun karşısında, "liberalizm mesleği[ni] devlete ait olan vazifeleri devlete, millet efradına ait olan vazifeleri de şahsi teşebbüslere terk etmek" olarak tanımlarlar.

Bütün bu hararetli tartışmalara rağmen, uygulamadaki devletçiliğin karşıtı liberal güçler de özünde devletçidirler. Serbest Fırka esas olarak CHF'nin eski ideolojik çizgisini benimsemeye devam etmektedir. Bu ideolojinin kendisini değil, bunun kötü uygulamalarını eleştirir (Tekeli ve İlkin, *a.g.y.*: 165). Serbest Fırka çevresi daha ılımlı, daha az savunmacı bir devletçilik anlayışını savunur. Buna karşılık liberalizm kelimesi, CHF sözcülerinin ağzında anarşi ile eş anlamlı olarak kullanıldığı gibi, millete bütünüyle yabancı, gayrı millî bir kavram olarak resmî söylemde tescil edilir. CHP otoritarizminin bu dönemde önde gelen simalarından biri olacak olan Recep Peker gibi ideologların liberal politikaları ülkeyi yabancı orduların işgal etmesiyle eş değer tutan değerlendirmeleri doğal addedilebilir. Ama liberal düşünün yediği gayrimeşru damgası bununla sınırlı değildir. Örneğin, iktisadî liberalizme yakın bir çevre olarak bilinen İş Bankası çevresinin önde gelen temsilcisi iktisat vekili Celal Bayar, 9 Haziran 1936'da mecliste yaptığı konuşmada, "... bizler istihale geçiriyoruz. Liberalizmi –dilim dahi dönmüyor bu kelime o kadar yabancı geliyor– yıkaraktan memleketimizde güdümlü bir ekonominin esaslarını kurmak istiyoruz" der (Şahingiray, 1999: 260). Halbuki 1936'da ortada, en azından Türkiye'de, yıkılacak bir kurulu liberalizm düzeni yoktur. Uluslararası planda da esen rüzgâr liberalizm yönünde değildir. Burada asli iç düşman konumuna yerleştirilen liberalizm sadece iktisadî liberalizm değil, esas olarak siyasal liberalizmdir. Ama artık kimse bu yaklaşıma açıkça sahip çıkmadığı için, iktisadî liberalizm görünür hedef işlevi görmektedir.

Celal Bayar'ın ifade ettiği güdümlü ekonomiyi güdümlü demokrasi tamamlar. 1935'de CHF yönetimi, partinin denetimli bir biçimde parlamentoda eleştirilmesi için "laik, cumhuriyetçi ve milliyetçi ve samimi olması kaydıyla" adaylar arasından serbest seçim yapılmasını önerir ve küçük bir "serbest mebus" kontenjanı ayırır. Açılan küçük muhalefet penceresini tanımlamak için, SCF deneyiminden beş yıl sonra bir kez daha verilen sıfat, serbesttir. Burada serbest, parti üyesi olmamak bağlamında, özgür olmayı değil, başıboş olmayı çağrıştırır.

Uluslararası siyasal konjonktürün de etkisiyle, 1930'ların ortasında devletçi söylem zirve noktasına varır. Bu dönemde, CHF önde gelenleri devletçiliği, daha önce yaptıkları gibi, iktisadî kriz dolayısıyla ortaya çıkan bir çözüm değil, inkılabın başından bugüne kadar partinin yaptığı uygulamaların doğal sonucu olduğunu beyan ederler. Rejimin izin verdiği eleştiri sınırları, iktisadî devletçiliğin uygulanmasıyla çizilir. Bir yanda radikal bir iktisadî devletçilik taraftarları, diğer yanda ise ılımlı bir devletçilik taraftarları siyasal alanda yer alırlar. Böylece CHP'nin bürokrat kesiminin, bu ikisi arasında orta yolu temsil eden devlet işletmeciliğine sürekli işlev veren bir yorumu savunması kolaylaşır.

* * *

Serbest Fırka'nın kapanması sonrasında Türkiye'de siyasal alanda iki "meşru" ku-

tup kaldı: Bir yanda devletçiliği bir bütün olarak savunanlar, diğer yanda ise bunu kalkınma yolunda gerekli olan bir güdümlü ekonomi politikası olarak sunanlar. O güne kadar kendini "millî ekonomi" gibi içeriği belirsiz bir kavramla tanımlamaya çalışan kesim, bundan böyle devletçiliği savunmaya başladı. Devletçiliğin karşısında yer alan liberalizm ise, millî olarak addedilmeme tehdidi altında kendini ılımlı bir iktisadî liberalizmle sınırladı. Siyasal liberalizm siyasal düşün dünyasından tasfiye edilmesi süreci tamamlanmış oldu. Kamu alanında kendini ifade edebilen siyasal düşün dünyası, Türk milleti kavramı çerçevesinde, dil, kültür, ırk ve ülkü birliği vurgulanan bir millî unsurun doğal birliği noktasından hareketle, korporatist bir milliyetçilikle daha bireyci bir milliyetçilik kutupları arasında yer alan bir siyasal alan içine sıkıştı. Farklı etnik ve dinî unsurların birleşimine gönderme yaparak, kozmopolit bir yurttaşlık kimliğini öne çıkaran liberal yaklaşım, gayrı milli, dolayısıyla bütünüyle gayrı meşru ilan edildi. O kadar ki, egemen otoriter yönetimin baskılarına bir o kadar maruz kalan sol muhalefet de, liberalizmin "kökü dışarıda, bölücü ve gerici" bir yaklaşım olduğu konusunda egemen söylemle onyıllar boyunca fikir birliği içinde oldu. Bunun bir nedeni, cumhuriyetin kurulmasından itibaren milliyetçiliğin resmî siyasal alanda yer almayı amaçlayan tüm siyasal akımların, görüşlerini devletin şiddetli tepkisini çekmeden ifade etmek isteyen hürriyetçi düşünürlerin içinde yer almak zorunda oldukları yegane meşruiyet zemini olmasıydı. Bundan sonra siyasî liberalizm, düşün ve siyaset dünyasında savunmacı, bireyci milliyetçilik noktası içinde eridi. Bu erime, çok partili döneme geçildiğinde, siyasal liberalizm ilke ve geleneklerinin hem siyasal düşün hem de siyasal pratikler seviyesinde güdük kalmasına yol açtı.

İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yeni uluslararası dengeler içinde, İsmet İnönü'nün hızla Batı dünyasına yaklaşma girişiminin bir sonucu olarak gündeme gelen çok partililik, başta Demokrat Parti olmak üzere, II. Meşrutiyet'ten beri sürekli yenilerek varlığını devam ettirmeye çalışan liberal düşünün yeniden sahne almasını sağladı. Bu sahne alışta, liberal düşünün temel referansları hızla gündeme gelmeye başladılar. Bunların arasında en önemlisi, Adnan Menderes'in 1946'da *Vakit* gazetesine (23.5.1946) verdiği demeçte ifade ettiği gibi, "Demokrat Parti'nin en bariz vasfı, tek partili idareye son vermek isteyen hareket ve cereyanı temsil eden bir siyasal teşekkül olmasıdır" (Esirci, 1967: 20). Menderes, 5 Mart 1950 Adana'da, "Keramet hürriyettedir, keramet serbest reydedir, keramet millî hâkimiyettedir." Derken oluşturduğu teslis, yarım yüzyıla yakın bir süreden beri işlenen liberal söylemin teslisidir (alıntı için bkz. Tanıl Bora'nın bu ciltteki "Menderes" yazısı). Demokrat Parti etrafında ilk elde geniş bir destek oluşmasının en önemli nedeni, gerçekten budur. 1947 Kurultayı'nda kabul edilen ve "Hürriyet Misakı" olarak tanınan, Ana Davalar Komisyon Raporu'nda belirtilen ilkeler, esas olarak Tek Parti pratiklerinin devam etmesinden duyulan rahatsızlık, "vatandaş reyinin emniyet ve masuniyetinin" sağlanması şartı ve devlet reisliği ile fiilî parti reisliğinin bir kişide birleşmesi pratiğinin terk edilmesi gereği dile getirilir. Ayrıca "vatandaş hak ve hürriyetlerini haleldar eder mahiyette olan ve Anayasa(nın) ruhuna ve metnine uymıyan kanun hükümlerinin kaldırılması" vaat edilir.

Menderes, 1947 Karagümrük'de Celal Bayar'dan sonra yaptığı konuşmada, DP programı ile CHP programını karşılaştırırken Demokrat Parti sözcüleri, liberalizm ve demokrasiyi yeniden birleştirme ("Türk demokrasisi dâvası"), liberalizmi toplumsal ve iktisadî yaşamlarda var etme girişimini ılımlı bir biçimde dile getirirlerken, bunun aynı zamanda radikal bir

iktisadî liberalizm anlamına gelmediğini de ısrarla ifade ederler. 1946'da Menderes'e göre, "Demokrat Partinin temayülü, iktisadî görüşleri bakımından vasıflandırılmak için, iktisadî devletçiliğe taraftar"dır, göreli başarısız kalmasında, bu tarihî referans güdüklüğü önemli bir rol oynadı. 1946-50 arasında güçlü biçimde işlenen hürriyet teması, parti programında grev hakkına, toplu sözleşme hakkına yer verilmesine rağmen, bunların iktidar pratiğine yansıması sınırlı kaldı.

"Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" ilkesinin doğrudan, mutlak uygulanması şiarı, Menderes'in ve DP'nin liberal-demokratik patetizminin ana kaynağı olmuştur. 13 Haziran 1948'de Aydın'daki konuşmasında Menderes, bir 'Atatürk kelâmı'nı mefhum-u muhalife dönüştürerek, "ne köylü ne şehirli henüz memleketin efendisi olamamıştır" der (Menderes, 1967: 146). "Millî egemenlik" vurgusu, CHP'nin temsil ettiği vesayetçi demokrasi anlayışını sorgulamaya dönüktür. Okuryazar oranı vb. ölçütlerle toplumun demokratik rüşdü hakkında kuşku beyan edilmesi karşısındaki radikal tepkisi, Menderes belâgatinin köşe taşlarındandır.

Kâğıt üzerinde fikir hürriyetinin savunucusu olan DP çevresi, bu hürriyetler alanını iktidarını yeniden üretmek amacı çerçevesinde hızla kısmaktan geri kalmadı. Bu dönemdeki esas anlamlı gelişme, milliyetçilik ve laiklik arasında geçmiş dönemde kurulmuş olan yakın bağın gevşemesidir. Milliyetçiliğe dinselliği dışlamayan bir yorum getirme çabası olarak da tanımlanabilecek bu girişim, laikliğe de dinî özgürlüğü engellemeyecek bir yorum getirmeye çalıştı. Böylece, bir yandan Cumhuriyetin ilk yıllarında kendini ifade eden muhafazakâr liberalizm, bir yandan liberal devletçilik politikalarıyla sürdürülen kalkınmacılığın yeni sentezi bu dönemde şekillenmeye başladı.

20. yüzyılın ikinci yarısında Türkiye siyasal düşününde güçlü bir siyasal liberalizm geleneğinin olmaması, liberalizmin siyasal alanda sürekli milliyetçilik ve popülizme kaymasında önemli bir belirleyicidir. Buna bağlı olarak, siyasal meşruiyetlerini halkçılık ideolojisini popülizme tahvil ederek güçlendirmeye çalışan liberal siyasal pratiklerin varabildikleri son merhale, liberal milliyetçilik olabilmiştir.

Türkiye siyasal düşün tarihinde, erken cumhuriyet döneminde siyasal liberal düşünün gayrımillî ilan edilmesinin yarattığı boşluk ancak son on yılda, o da son derece sınırlı biçimde doldurulabilmiştir. ❐

Liberalizmin İlk İzleri

Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'*nda Liberal Anlayış*

ATİLLA DOĞAN

Osmanlı'da ilk sosyal bilim dergisi olan *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuası 15 Kanun-u Evvel 1324 tarihinde ilk sayısını çıkarmıştır. Kurucuları Ahmet Şuayb, Dr. Rıza Tevfik ve aynı zamanda derginin müdür ve imtiyaz sahibi olan Mehmet Cavit Bey'dir. Her ayın 15. günü yayımlanan ve toplam yirmi yedinci sayıya kadar düzenli olarak çıkarılmış olan dönemin en uzun erimli süreli yayımlarından olan bu derginin önemi, Osmanlı Devleti'nde liberal düşüncenin kapsamlı analizine yer veren ilk dergi olması ve Osmanlı aydınının liberalizmi nasıl algıladığına ilişkin önemli ipuçları vermesidir. Dergideki liberal düşünceyle ilgili çalışmalara bakıldığında Rıza Tevfik'in ayrı bir yerinin olduğu görülmektedir. Onun 1 Mayıs 1325 ile Haziran-Eylül 1326 tarihleri arasında yayımlanan ve John Stuart Mill[1] ve Herbert Spencer'ın[2] fikirleri üzerine yazmış olduğu toplam sekiz makalesi, hem Osmanlı aydınının liberal düşünceyi nasıl algıladığını ve Osmanlı toplumunu bu düşünceye göre nasıl değerlendirdiğini ortaya koymakta, hem de çağdaşı diğer yazarların düşüncelerini yönlendirici etkilerde bulunması yönüyle önem taşımaktadır. Rıza Tevfik, katı bir Spencer hayranıdır. Bu nedenle onun düşüncelerine büyük önem vermiştir. Kendi toplumunu da Spencer'ın bakış açısıyla değerlendirmiştir. Tevfik'in çalışmalarında Osmanlı aydınının gözüyle liberal düşüncenin teorik açıdan nasıl ele alındığı izlenebilmektedir.

Tevfik'in düşüncelerine geçmeden önce, Osmanlı aydınının gerçek anlamda yüzünü Batı'ya çevirdiği 19. yüzyıl ve özellikle bu yüzyılın ikinci yarısında Batı düşüncesinde yaşanan birbiriyle ilintili iki önemli kırılmanın altının çizilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu kırılmalardan ilki, Robert Thomas Malthus'un 1798'de ileri sürdüğü "nüfus kuramı"yla;[3] ikincisi ise Charles Darwin'in 1859'da ortaya attığı "evrim kuramı" ile yaşanmıştır. Darwin'in doğal ayıklanmacı evrim düşüncesini sosyal alana taşıyan en önemli isim ise Spencer olmuştur.[4] Osmanlı aydınının Batılı düşünceleri algılamasında bu iki kırılma noktası belirleyici olmuştur.

Osmanlı'da liberal düşüncenin izleri 1800'lü yılların başlarına kadar götürülebilir.[5] Ancak özellikle II. Meşrutiyet ile birlikte ortaya çıkan görece özgürlük ortamı içerisinde ifade edilmeye başlayan liberal düşüncenin geçmişten, daha doğrusu 1870'lerden önceki ifade edilenlerden en önemli farkı geleneksel düşünceden ciddi anlamda bir kopuşun yaşanmış olmasıdır. Yani Osmanlı aydını artık liberal

düşünceyi kendi geleneksel düşünce kodları içerisinden değil, 19. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran ve doğal olarak Osmanlı aydınının da ciddi anlamda etkilendiği Darwinci evrim düşüncesinin Spencercı yorumu içerisinden "kendince" okumaya başlamıştır. Darwinci evrim düşüncesi evrenin oluşumundan ilk canlının meydana gelişine ve ilk insanın ortaya çıkmasından o dönemde modern Batı'nın en gelişmiş toplumları olarak kabul edilen İngiliz ve Fransız toplumunun meydana gelişine kadar olan sürecini açıklama iddiası nedeniyle yalnızca Batı düşüncesinde değil, Osmanlı düşüncesinde de sekülerleşmenin temel dinamiğini oluşturmuştur.[6] Dolayısıyla Osmanlı'nın son döneminde liberal düşüncenin nasıl algılandığıyla ilgili olarak sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için bu durumun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Yani Osmanlı aydınının liberalizm ile ilgili düşünceleri, ilkel toplumdan modern topluma doğru evrimci bir bakış açısı içerisinden ele alınıp değerlendirilmiştir.

Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye mecmuası bu anlamda Osmanlı'da liberal düşüncenin kapsamlı bir şekilde ifade edildiği ve savunulduğu ilk dergi olma özelliğini taşımaktadır. Düşük yoğunlukta olmakla birlikte o dönemin birçok dergisinde benzer düşüncelere sıklıkla rastlanmaktadır. Ancak hem çalışmanın alanını sınırlamak hem de daha kapsayıcı bilgilerin yer almasından dolayı, inceleme konusu olarak *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuasıyla yetinmeyi uygun bulduk. Dergide yayımlanan makaleler içinde de daha çok Rıza Tevfik'in yaptığı çalışmalara ağırlık verdik. Aslında bu dergi ve liberalizmden söz edilince ilk akla gelen isim Mehmet Cavit Bey olmakla beraber; onun ortaya koyduğu düşüncelerin birçok çalışmada ele alınıp incelenmiş olması[7] ve en önemlisi Mehmet Cavit Bey'in liberal düşüncenin kapsayıcı bir yorumunu ortaya koymaktan çok, bu düşüncenin pratik sonuçları ile ilgilenmiş olması nedeniyle gerçek anlamda düşünsel dinamikleri temsil etmediğinden bu çalışmanın dışında tutulmuştur.

LİBERAL DÜŞÜNCEYİ DEĞERLENDİRME

Böyle bir çalışmada öncelikli olarak sorulması gereken soru, Osmanlı aydınının liberal düşünceyi doğru algılayıp algılayamadığıdır. Rıza Tevfik'in görüşleri çerçevesinde konuya bakıldığında liberal düşüncenin kavramsal düzeyde çok iyi anlaşıldığı söylenebilir. Nitekim, Rıza Tevfik birbirinin devamı olarak ele aldığı, makalelerinin başlıklarını bile değiştirmediği[8] ve bir buçuk yıla yaydığı çalışmalarının ilkinde "bireyle bireyin mensup olduğu toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri, eski zamanlardan beri meşhur bilim adamlarının en önemli toplumsal sorun olarak ele aldıklarını" belirttikten sonra, liberal politikanın dinamiğini "Günümüzde medeni Avrupa toplumlarının iç siyasetinin en önemli sorunu bir taraftan hükümetin yetki alanını ve otoritesini sıkı sıkıya belirlemek ve sınırlandırmak diğer taraftan da bireyin şahsi teşebbüs alanının yani kişisel hürriyet alanının hakkıyla belirlemek konusudur" şeklinde ifade etmektedir. Rıza Tevfik'e göre bireysel teşebbüs ve kişisel hürriyet açısından bireyin dahil olduğu devletin idaresinin monarşi, oligarşi cumhuriyet, aristokrasi veya demokrasi olması bizi aldatmamalıdır. Devletin şekli ne olursa olsun bir ülkede kanunlar bireyin özel yaşamına müdahale ediyorsa o ülkede gerçek anlamda hürriyetten söz edilemez.[9]

Rıza Tevfik liberal düşüncenin varacağı en son noktayı, Spencer'ın ifadeleriyle şu şekilde açıklamaktadır:

> *Mazide hürriyet-perverliğin başlıca vazifesi padişahların kudret (güç)*[10] *ve iradetine (istek) bir had (sınır) tayin etmek*

idi. İstikbalde hakiki liberalizmin asıl vazifesi parlamentoların kudret ve hükmüne (kararına) bir had tayin etmek olacaktır.[11]

Bu sözler 20. yüzyılda Hayek, Friedman gibi neo-liberal düşünürlerin parlamenter demokrasiye yönelttiği eleştirilerle örtüşmektedir.

Tevfik, devlet ile bireyin arasındaki ilişkileri incelerken devlet müdahalesiyle birey özerkliği arasındaki sınırı şu şekilde belirlemektedir:

Kendisini bir Eb-i Müşfik (Şefkatli Baba) haysiyetinde telakki eden bir hükümet efradın (bireylerin) işine karıştığı zaman onların menfaâtını ve hayrını kendilerinden daha ziyade daha iyi düşünmek iddiasıyla hürriyet-i şahsiye-ye müdahale eder. Spencer ve Mill gibi hükema, değil yalnız patriyarkal bir hükümetin, fakat hiçbir hükümetin böyle bir salahiyet ve kabiliyeti olmadığını iddia ediyorlar ve hükümet doğrudan doğruya efradın menfaat ve hayrını düşünüp takip edeceğine, o zahmeti bizzat alakadar olan efrada bıraksın, kendisi yalnız efradın bu müsabakada yekdiğerine (birbirine) mani olmamalarını temin edecek esbaba (sebeplere) tevessül etsin (baş vursun), bundan büyük hayır olamaz; gölge etmesin başka ihsan istemeyiz; demek istiyorlar.[12]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta devletin kişinin çıkarını koruma gibi bir yetkisi ve belki de en önemlisi kabiliyetinin olmadığının ifade edilmesidir. Devletle ilgili olarak böyle bir zihniyet değişiminin izleri Hobbes'un Leviathan anlayışına kadar götürülebilir. Yani devlet, toplumun çıkarını düşünen bir "baba" değil, bencil bireylerden meydana gelen bir toplumda kaosu önlemek ve düzeni sağlamak için en güçlü bencil olan "Leviathan"dır (Ejderha). Ancak Rıza Tevfik'e göre, devletin kuruluş amacıyla ilgili bu yanlış Aristo'yla başlamış Spencer'a kadar

Ulum-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmuası, *Hilmi Ziya Ülken'e göre "Türkiye'de ilk defa tam anlamıyla felsefi denecek bir hareket meydana getirmiştir. "Batı'yı anlama" iştiyakının yön verdiği dergi, "sosyal bilim"lerin, özellikle pozitivizm ve evrimcilik düşüncelerinin rağbet kazanmasında çok etkili olmuştur.*

devam etmiştir.[13] "Fünûn-u içtimaiye"nin gerçek anlamda bir bilim olmasını sağlamış olan Spencer, söz konusu yanlışı ortadan kaldırmış ve organik dünyada olduğu gibi devletin de kuruluş ve gelişme dinamiğinin mücadele ve zorbalık olduğunu şu cümleyle ifade etmiştir:

Hükümet adalet lüzumundan doğmamıştır. Tagallüp (zorbalık) onu tevlit etmiştir (doğurmuştur).[14]

Bu nedenle devlet bir uzlaşmanın ürünü olarak değil, aksine savaşın ve çatışmanın, tahakkümün bir yansıması olarak doğmuştur. Devletin aşırı gücü, korkulması gereken bir olgudur. İnsanlığın evrimi sonucunda bugün meşru anlamda sınırlanmış modern devletin yapması gereken görevler ise zorbalığın çok ötesinde şeylerdir:

... [H]ükümet, doğrudan doğruya efradın (bireylerin) menfaat ve hayrını gaye edinip hareket etmekten ise efradın bizzat kendi menfaatlerini, meşru bir vadi-i müsabakada takip edebilmeleri için icap eden esbaba tevessül edipte temin-i asayiş (güvenliği sağlamak) dolayısıyla menfaat-i ammeyi (toplumun menfaatini) muhafazaya çalışırsa pek büyük bir hayır işlemiş olur. Hülasa-i kelam (sonuç olarak), diğerlerinin zararını mucib (gerektiren) olmayacak surette hareket edilmek şartıyla hürriyet-i şahsiye alelıtlak (sınırsız) taarruzdan masun olmalıdır (korunmalıdır) ve hükümet bu masumiyeti muhafaza ve temin etmeyi kendince vezaifin (vazifelerin) ehem (en önemlisi) ve ikdamı (devamlısı) bilmelidir.[15]

Devletin görevini, liberal öğretiye uygun olarak, bu şekilde ifade eden Rıza Tevfik, ayrıca Cavit Bey ve Ahmet Şuayb'la ortaklaşa olarak kaleme aldıkları kuruluş programında derginin var oluş nedenlerinden birinin ulusal ve uluslararası düzeyde serbest ticaretin topluma benimsetilmesi olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedirler:

Ticaret hususunda mesleğimiz, her türlü itiraza rağmen itirafa, alenen (açıkça) ve sarahaten (açıkça) itirafa mecburuz ki serbesti-i mübadele (değişim serbestliği) siyaset-i ilmiyesi olacaktır. Serbesti-i mübadele beynelmilel ticaretin havail ve mevani'den (engeller) azade (kurtulmuş) olarak icrası, bizce bir kaide-i esasiye-i iktisadiyedir (iktisadın temel bir prensibi), adeta bir kanundur.[16]

Programda yer alan ifadeler, Osmanlı liberal düşünürlerinin ekonomik anlamda da öğretiye bağlılıklarını göstermektedir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Ancak Osmanlı aydınının liberal düşünceyi kendi yaşadıkları topluma uyarlamaları Batı'daki "en be-nâm (meşhur) mütefekkirleri"[17] kadar özgürlükçü değildir. Çünkü yukarıda ifade edilen liberal özgürlükler "İngiliz ve Fransız gibi hürriyet-i şahsiyeye malik olmuş"[18] toplumlar için söz konusudur. Ancak bu Osmanlı aydınının vardığı bir sonuç değil, Spencer'ın evrimci toplum anlayışının bizzat kendisidir. Belki burada Osmanlı aydınının yapabileceği tek şey içinde yaşadığı toplumu bu sürecin İngiliz ve Fransız toplumlarına daha yakın bir noktasına yerleştirerek daha liberal bir bakış açısı sergilemek olabilirdi. Ancak Mill ve özellikle Spencer'ın düşüncelerini "mutlak doğrular"[19] olarak algılamış Osmanlı aydınından bunu beklemek çok da doğru olmasa gerek. Aşağıda Osmanlı toplumuyla liberal düşünce arasındaki ilişkinin Osmanlı aydınınca nasıl ele alındığı incelenecektir.

İDEAL TOPLUM - "NAKIS" TOPLUM

Toplumların ilkel ve kuralsız çatışmacı bir yapıdan, modern ve kuralcı çatışmacı bir yapıya doğru evrimleştiği düşüncesinin temel alındığı bir anlayışta, kendi toplumunu bu sürecin ortalarında gören bir aydını çok ciddi ikilemler beklemektedir. Bu ikilemler, Osmanlı aydınının üstesinden gelebileceği türden değildir.[20] Osmanlı aydını liberal düşünce bağlamında da ciddi ikilemlerle karşı karşıyadır. Örneğin, bu süreç içerisinde birey ve toplum ilişkilerinde özgürlük nasıl yorumlanacaktır?

Rıza Tevfik, "istibdad-ı içtimaî" şeklinde kavramlaştırdığı toplumsal baskının, bireyler üzerinde yaratacağı etkinin devletin resmî memurlarının yapacağı baskıdan çok daha şiddetli ve kapsamlı olduğundan şikayet etmektedir.[21] Bireysel özgürlük, bu anlamda, herkesin özgür olmasını ifade etmemektedir. Özgürlük, gerçek bilgiye ulaşmış, yetenekli, az sayıdaki güçlü kişiler için söz konusudur. Toplumsal gelişmeyi sağlayanlar da toplumun genelinin uymakta olduğu gelenek, görenek ve âdetlerin dışına çıkabilen üstün yetenekli bu bireylerdir. Yetenekli aydınların önünü

açamayan toplumlar, ilerleyen toplumlar karşısında, bırakın yerinde saymayı gerileyip yok olacaklardır. Rıza Tevfik, Mill'in düşüncelerine dayandırarak konuyla ilgili şu yorumu yapmaktadır:

Anlaşılıyor ki tekamül-ü beşer (insanlığın ilerlemesi) iki kuvvetin muhassalası (bileşkesi) istikametinde muharrikini (hareketini) buluyor. Bu kuvvetlerden biri, cemaatin daima muhafazakâr olan vaz'-ı mahsusudur ki seviye-i içtimaiyeyi (toplumsal seviyeyi) aşmak ve taşmak isteyen efradı daire-i itaâta ircaâ (döndürmeye) meyyaldir. İkinci kuvvet ise sırf "istidad-ı şahsi" dediğimiz kabiliyetin mutazammın (içerdiği) olduğu kuvva-yı fıtriyedir (doğal kuvvetlerdir). Demek oluyor ki cemiyet –vaz'-ı muhafazakâranesiyle– terakkiyat-ı şahsiyenin nazımıdır (düzene konmasıdır). Cemiyetin nüfuz-u takyidiyesi (sınırlandırma nüfuzu) ile eşhasın pek lakayt olan teşebbüsat-ı terakkiperveranesi mütevazın (dengede) bulunmalıdır ki tekamül, i'vicacat-ı müzirradan (zararlı sapmalardan) vareste (kurtulmuş) olarak vuku' bulsun![22]

Görüldüğü gibi bir taraftan toplumsal düzenin korunması için toplumun muhafazakârlığının önemine vurgu yapılırken, diğer taraftan toplumsal ilerlemenin gerçekleşebilmesi için aydının mevcut düzenin dışına çıkmasının gerekliliği belirtilmektedir. Yani "...*serbest-i şahsi meselesi ile cemaatin efradı üzerinde icra edeceği kontrol muamelesi arasında nasıl tevazün* (denge) *husule getirilebileceği*"[23] ikilemi karşımıza çıkmaktadır. Tevfik'e göre söz konusu sorun, kişisel hak ve özgürlüklere en çok riayet edilen ülke olan Ingiltere'nin "feylesof-u kamil"i Mill tarafından bile henüz tamamıyla çözülememiştir. Sorunu bu şekilde ortaya koyan Rıza Tevfik, kendi toplumuyla ilgili olarak yapılması gerekeni "... *medeni manasıyla hür olmak için mühim bir terbiye lazımdır*:[24] şeklinde ifade etmektedir.

Mill'in iddia ettiği "Her kimse kendi aleminin padişahıdır" düşüncesi medeni toplumun bireyleri için söz konusudur. Rıza Tevfik burada evrimci düşüncenin temeli olan "olgunluk çağına gelmemiş çocuklar"la "ilkel toplum" analojisini yapmaktadır. "Henüz alemi medeniyete doğmuş ve kabiliyeten sinn-i rüşte vasıl olmamış" şeklinde tanımladığı ilkel toplumlara yapılması gerekenleri ise şu cümlelerle ifade etmektedir:

Tabii ve tav'i (boyun eğme) olan terakki vadisinde tesadüf edilecek müşkilt-ı ibtidaiye (başlangıçtaki zorluklar) o kadar büyüktür ki onları iktiham (dayanabilmek) edebilmek için lazım gelen vesaiti (araçları) intihab (seçmek) nadiren müyessir olur... Zira tekamül-ü içtimaiyenin ilk safahatında (safhalar), vadi-i terakkiyatın ilk hatvelerinde (adımlarında) tesadüf edilecek mevanig (engeller) ve müşkilat (zorluklar) o kadar mütenevvi' (çeşitli) ve müteaddittir (çok) ki onları iktiham edebilmek için vesait-i mevcudenin (mevcut araçların) hangisi daha müessirdir diye intihaba (seçmeye) vakit ve takat (güç) yoktur:[25]

Tevfik, gelişmemiş toplumlarda, toplumu gelişme doğrultusunda yönlendirecek bir baskı rejimini meşru görmekte ve bu meşruiyetin toplumun geri kalmışlığından kaynaklandığını ileri sürmektedir:

İşte onun içindir ki fikr-i terakki ile zihni mali (dolu) olan her hükümdar böyle bir maksada erişebilmek için her türlü esbaba (sebeplere) tevessül ve (başvurma) her türlü vesaiti (araçları) istimal edebilir (kullanabilir); zira aksi takdirde daima o maksada vusulden hâib (mahrum) ve hasir (zararlı) kalırdı... Esas maksat cemaatin hayatını muhafaza, tekamülünü teshil (kolaylaştırma) ve efradının –rabıtasızlığı yüzünden– dağılmasıyla heyeti içtimaiyenin inkıraz (tamamen tükenme, bitme) ve izmihilalini (yok olma) men et-

mektir. ...Böyle bir maksada isal (ulaştıran) eden her vasıta iyidir... Ve hususan ki istimal (kullanılacak) olunacak vesait o milletin, o cemaatin ahvali ruhiye ve içtimaiyesine muvafık (uygun) bulunmalıdır; hatta fikrimizce en iyisi budur:

Barbar ve vahşi bir kavim olanca istibdadı meşru' bir tarz-ı hükümettir; şu kadar var ki maksat o kavmin, o cemaatin ıslahı olmalı ve bu uğurda istimal olunan vesait, fılhakika o maksada musil olmakla (ulaşmakla) meşru' ve muhikk (haklı) görülebilmelidir... ...rüşt ve kemale gelinceye kadar cemaat için başka çare yoktur; hatta o halde bulunan bir millet böyle hamiler bulursa ne devlet!.. [vurgu benim][26]

Görüldüğü gibi, ilerleme düşüncesiyle dolu olan lidere toplumunu ilerletmek için her türlü aracı kullanmak için sınırsız yetki verilmektedir. Çünkü lider, ilerleme gibi çok önemli bir misyonu yerine getirmektedir. Toplumun ilerlemesi için uygulanan her türlü baskının meşruluğu için aranan şart, toplumun ıslahının temel amaç olması ve bu amaca ulaşılmasıdır. Bu toplumların medeni Batı toplumları anlamında bir özgürlüğe kavuşmaları için aranan şartlar şöylece ifade edilmektedir:

Nev-i beşerin, adilane ve serbest bir müşavere ile kendi umurunu bizzat ıslaha kabiliyetini ispat edecek bir hale gelinceye kadar, hürriyet, bir prensip, bir kaide olarak vahşi ve iptidai bir cemaata tatbik olunamaz.[27]

Bu şekilde, liberal özgürlükler evrimini tamamlamış toplumlara ait bir özellik olarak ele alınırken, eksik toplumlarda yol gösterici, hami hatta gelişme yolunda zor kullanabilen bir iktidarın gerekliliği vurgulanmaktadır. Teoride kendisinden kaçılan güçlü iktidar güncel toplumsal koşullarda gereksinim olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifade ile, söz konusu siyasal iktidarın gücü değil, onun hangi amaçla kullanıldığıdır. Nitekim yol gösterici bir lider anlayışı Rıza Tevfik'in satır aralarında kendini göstermektedir:

Muhit (çevre) ve muktezıyat-ı tabiiyeye (tabiatın gereklerine) ittiba' (uyma), her yaşayan vücut için kanun-u tabiat (tabii kanun) hükmünü haiz (sahip, taşıyan) bir zarurettir (gereklidir). Fakat erbab-ı deha (deha sahipleri), muhitinden (çevresinden) ziyade, bizce tayini mümteni' (belirlenmesi imkânsız), mahiyeti meçhul bir takım avamil-i mümtaze ve nadirenin (seçkin ve nadir sebepler) tesiriyle vücuda gelmiş harkulade adamlardır. Onlar muhite mütabakat (çevreye uyum) etmekten ziyade, bulundukları muhite şiddetle icra-yi tesir ederek tadilat-ı esasiye (gerçek bir değişiklik) husule (meydana) getirirler ve içinde bulundukları muhiti fikirlerine, kendi planlarına uydurmak suretiyle değiştirirler; ve ancak terakkiyat (ilerlemeler) bu sayede mümkün olabilir. İşte Spencer o dehatın en kavi-ul (kuvvetli) tesir olanlardan biri ve zamanımıza nispet edilirse elbet birincisidir.[28]

Ancak bu yol gösterici liderin en önemli özelliği, 19. yüzyılın ikinci yarısında büyük bir gelişme gösteren fen bilimlerine özellikle evrimci biyoloji bilimine sahip olmasıdır. Bu durumu Tevfik şu cümlelerle ifade etmektedir:

Feylesofu tanımayanlar Adalet namıyla maruf (bilinen) olan kitabını ele alıp da "Mahiyet-i Hükümet" unvanıyla calib-i dikkat (dikkat çekici) olan bir bab-ı mahsus de (özel bir bölümde) bu gibi mukaddemata (girişe) tesadüf edince behemehal şaşırırlar. Bu unvanın mahza sehiv-i tâbi' (tamamen yanlışlık sonucu) olarak oraya intikal etmiş bulunduğuna zahib olurlar; binaenaleyh bu eserin siyasîyate değil biyolojiye müteallik (ilgili) olduğuna hemen hemen kanaat-i kamile (tam bir kanaat) hasıl ederler. Fakat öyle değildir:[29] [vurgu benim]

Bu nedenlerle, Osmanlı liberalleri, siyasal liberalizmin diğer öncülerine sıcak bakmamışlardır. Onların yazılarında, Hobbes ve Rousseau gibi toplum sözleşmesi kuramcıları eleştirilmektedir:

> *Hobbes, o derece methedilip göklere uçurulan feyleseof; hükümet hakkında meşhur olan nazariyesini öyle sade hayalden istidlal (sonuç çıkarma) edeceğine, silsile-i içtimaiyenin en aşağı kademesinde bulunan kabail-i vahşiyenin (vahşi kabilelerin) veyahut ilk safha-i medeniyeye henüz girmiş bazı akvamın (kavimlerin) ahval-i içtimaiyelerini (toplumsal hallerini) tetebbu' (araştırarak) ederek hazırlanmış olsaydı, ma'hud (bilinen) nazariyesini neşretmekten imtina' ederdi (çekinirdi)... Hobbes'un batıl nazariyesi malumdur...Hükümet... icra-i adalet maksadıyla ihdas edilmiş (kurulmuş)! İşte (Hobbes) nam İngiliz feyleseofunun mahsul-u hayali (hayal ürünü) olan faraziyei hükümet mahiyeten bu zandan ibarettir ki onu meşhur (J.J. Rousseau) teşhir etmiş idi...*[30]

Thomas Hobbes, modern siyaset felsefesinin kurucularından biridir. Onun eserleri, 17. yüzyıl ortalarında, monarşi politikalarına karşı çıkışları güçlendirmiş, egemene direnme hakkı fikrinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Her şeyden önce, "rasyonel" bir iktidar kuramını temellendirmiştir.

Aslında bu yorumlar, Osmanlı düşünürlerinin liberalizm ile kendi liberal anlayışları arasındaki ayrımı seslendirmektedir. Onlar, bireysel özgürlüğü toplumsal bir perspektif içinde ele alan liberal düşünürlerden çok, elitlerin öncülüğüne vurgu yapan Spencer'cı yorumlara daha çok itibar ettiler. Dolayısıyla onların düşüncelerinde, özgürlük anlayışının siyasal boyutu baskıcı bir rejimi bile meşru görme noktasına varmakta, bireysel boyutu ise elitlerin topluma karşı konumlarını güçlendirici bir anlayışa dönüştürülmektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Osmanlı'da liberal düşünceyi savunan isimlerin, liberalizmi siyasal bir içerikle ele almaktan çok, bireyin statüsü ile toplumsal yapı arasındaki gerilimin üzerine konumlandırdıkları söylenebilir. Liberal anlamda bir siyasal açılım beklentisi, incelenen yazında görülmemektedir. Liberalizm bir yerde, toplumsal baskı altında, nitelikli bir birey tipinin toplumun geri kalmışlığına duyduğu bir tepkiyi ifade etmektedir. Bu anlamda ilk Osmanlı liberalleri, toplumsal planda ortaya çıkmış gelişmelerin siyasal alanda yansıma bulmasına dönük bir düşünce yapısına sahip olmaktan çok, Batılı toplumlarla içinde yaşadıkları Osmanlı toplumunun karşılaştırmasını yapan, eksiklikleri öne çıkartan seçkin bir grup görünümüne sahiptirler.

Evrimci Osmanlı aydını, siyasal liberalizme kaynaklık eden düşüncelere fazla ilgi göstermezken, liberalizmi bir toplumsal evrimin üst aşaması olarak görme eğilimindedir. Bu bilinçli bir seçimdir. Çünkü Osmanlı liberalleri genel olarak liberal kavramları ustalıkla kullanmışlar ve bu

kavramları Batılı düşünürlerin eserlerinden doğrudan ve analiz ederek ele almışlardır.

Onların seçimlerini etkileyen faktörlerin başında, içlerinde yaşadıkları toplumun sahip olduğu sosyal ve ekonomik özelliklerin, Batılı toplumlardan taşıdığı farklılıklar gelmektedir. Sanayileşme olmadığı için ticarette serbestiyi savunmuşlar, girişim özgürlüğünü ekonomik anlamdan çok, toplumsal geleneklere karşı seçkin bireyin konumu çerçevesinde ele almışlardır. Toplumlarına karşı oldukça umutsuz bir tutum içindedirler. Baskıcı siyasal iktidara karşı tepki bu anlayışın gölgesinde kalmıştır. Osmanlı liberalleri daha çok toplumsal baskıdan şikâyetçidirler. Seçkin bireyin liderlik rolüne verdikleri önem, toplumsal baskıyı kıran, yer yer otoritarizme kayan bir siyasal iktidara sıcak bakmaları sonucunu doğurmuştur. Burada bireycilik, seçkinin bireysel inisiyatifinin güçlendirilmesine ve onun topluma kılavuzluk yapması ile ilintilendirilmektedir. Liberal seçkin, geri kalmış toplumun gelişmiş toplumlara dönük evriminin yol göstericisidir. Bu evrimi engelleyici toplumsal özellikler geri kalmışlığın birer göstergesidir ve ortadan kaldırılmalıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Mark Skousen, Mill'in bu eseriyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı küçük kitapçığı 'insan bireyselliğinin en akıcı, en önemli ve en etkili ifadesi' olan bir felsefe klasiği olarak kabul edilir. Eser, devlete karşı olmaktan çok, ahlaki dayatmacılığa karşı bir protesto ve Victoria çağından kalan geleneklerin reddidir. Öte yandan Mill, toleransı, şüpheciliği ve özgür düşünceyi savunmuş; kadınların oy kullanabilme, kamu görevlerine gelebilme ve tüm mesleklere girebilme hakkı lehine tavır koymuştur. Çağdaşları bu durumu Hıristiyanlığa bir saldırı ve boşanmaya bir çağrı olarak kabul ettikleri için Mill'in mesajına büyük oranda düşmanca yaklaştılar." (Mark Skousen, *Modern İktisadın İnşası, Büyük Düşünürlerin Hayatları ve Fikirleri*, çevirenler: Mustafa Acar-Ekrem Erdem-Metin Toprak, Liberte Yayınları, Ankara 2003, s. 134). Dr. Rıza Tevfik ise, Mill'in *On Liberty (Hürriyete Dair)* adlı eseriyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ben burada 'Mill'den başlayacağım ve 'Hürriyete Dair' unvanıyla yazmış olduğu risale-i mu'tebereyi (itibar gören eserini) hulasaten (özetle) nakledererek tenkidat (eleştiriler) ve izahat (açıklamalar) ile de tevşîh (süsleme) edeceğim. Bu küçük kitap o kadar büyük bir kıymet-i maneviye-yi haizdir (manevi bir değere sahiptir) ki bilcümle memalik-i medeniye (medeni ülkeler) mütefekkirinine (düşünürlerine) hürriyet bahsinde rehber olmuş ve hiçbir vakit ehemmiyetini zayi' etmeyip bilakis arttırmıştır." (Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet –İngiliz Hekîm-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?",– *Ulum-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmüası*, cilt 2, sayı 5, 1 Mayıs 1325, s. 28-29).

2 Dr. Rıza Tevfik, Spencer'ın düşünceleriyle ilgili olarak çok daha kapsayıcı bir bilgiye sahiptir. Mill'le ilgili makalelerinde de sık sık Spencer'dan bahseden Tevfik, toplam sekiz makalede onun şu eser ve çalışmalarına yer vermiştir: *Hükümete Karşı Şahıs, Usul ve Evveliyat-ı Fenni İçtimai, Adalet, Kitab-ul Usul, Ulum-u içtimaiyenin usulü (Principles of sociology)*, "Hürriyetten Esarete", "Adat ve Kıyafet".

3 Osmanlı aydını Malthus'un nüfus kuramıyla 1832 yılında *Takvim-i Vekayi*'nin 54-55. sayılarında tanışmıştır. İlber Ortaylı'ya göre, söz konusu makaleleri tercüme olarak yayımlayan yazarın kaleme aldığı küçük yazma risale Osmanlı toplumunun Avrupa iktisadî düşüncesiyle ve iktisat bilimiyle tanıştığı ilk eserdir. (İlber Ortaylı, "Osmanlılarda İlk Telif İktisat Elyazması", *Yapıt*, Ekim 1983, sayı 46/1, s. 37-38.)

4 Malthus'un aşırı-nüfus tezi, aralarında David Ricardo, John Stuart Mill ve William Stanley Jevons'ın da bulunduğu birçok ünlü iktisatçı tarafından kabul görmüştür. 19. yüzyılın kalan bölümünde Malthus'un aşırı-nüfus ve sınırlı kaynaklarla ilgili olumsuz görüşü modern dünyayı boyunduruğu altına almıştır. Üstelik Malthus'un nüfusa dair eserinin etkisi yalnızca sosyal bilimcilerle de sınırlı kalmamıştır. Modern evrim kuramının babası Charles Darwin, doğal ayıklanma ve en iyi uyum sağlayabilenin hayatta kaldığını öngören kuramından dolayı Malthus'u övmüştür. (Skousen, *a.g.e.*, s. 76-77); Darwin (1809-82)'in evrimci düşüncesinin bilim, din ve felsefe üzerinde çok büyük etkileri olmuştur; iktisat da bundan istisna değildir. Fakat Darwinizm bir ekonomik açıklama biçiminden çok daha fazlasına ilham kaynağı olmuştur. En etkili Toplumsal Darwinistler İngiliz felsefecisi ve eleş-

tirmeni Herbert Spencer (1820-1903) ve papaz ve Yale'in iktisat profesörü William Graham Summer (1840-1910)'dır. Her ikisi de kapitalist sistemin yorulmaz savunucularıydı. Spencer Darwin'den yıllarca önce "En iyinin hayatta kalması" terimini 1852'de otuz iki yaşındayken icat etmiştir. Malthus'un aksine, Spencer bu "hayatta kalma"yı yararlı ve gelişmenin tam da motoru olarak görmekteydi. Spencer'ın ekonomiyi "sosyal organizma" olarak kabul eden görüşü, kasvetli bir kapitalizm resmi tasvir etmektedir. Örneğin iş dünyasının vahşi bir orman, doğası itibariyle kaotik, bencil ve açgözlü bir şey olduğunu; hileli ve vicdansız uygulamalardan oluştuğunu ileri sürmekteydi. (Skousen, s. 233-234); Darwinci evrimci düşüncenin Batı dünyasında meydana getirdiği etkiyle ilgili olarak bkz. Atila Doğan, *Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri (1860-1914),* yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 41-164.

5 19. yüzyılda Osmanlı'da iktisadî liberal düşüncenin seyri için bkz. Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması,* Der Yayınları, İstanbul 1986, s. 34-46, 194-213, 280-286, 305-318, 347-351, 368-379-394-411; Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", *Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler/2),* İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 60-65, 73-75, 89-96.

6 Evrimci düşüncenin Osmanlı aydınları üzerinde meydana getirdiği etkiyle ilgili olarak bkz. Atila Doğan, *a.g.e.*, s. 165-320.

7 Bununla ilgili olarak bkz. Deniz Karaman, *Cavit Bey ve Ulum-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası,* Liberte Yayınları, Ankara 2001, Cavit Bey'in liberal düşünceleriyle ilgili olarak bkz. s. 14-38; Mehmet Cavit Bey, *İktisat İlmi (İlm-i İktisad),* Osmanlıcadan Çeviren: Sema Alpun Çakmak, Sadeleştiren: Orhan Çakmak, Liberte Yayınları, Ankara 2001.

8 Rıza Tevfik Mill'le ilgili iki makalesini "İngiliz Hekîm-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?" başlığında ve Spencer'la ilgili kaleme aldığı altı makalesini de "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'ın Felsefesi" başlığında kaleme almıştır.

9 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet (İngiliz Hekîm-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?)", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası,* cilt 2, sayı 5, 1 Mayıs 1325, s. 22.

10 Yaptığımız alıntılarda metni sadeleştirmek yerine bazı Osmanlıca kelimelerin yanına günümüz Türkçe'sindeki karşılığını koymayı uygun bulduk.

11 Dr. Rıza Tevfik, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'ın Felsefesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası,* ikinci yıl, cilt 2, sayı 18-21, Haziran Eylül 1326, s. 755. Parlamentonun yetkilerinin niçin sınırlandırılması gerektiğiyle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Dr. Rıza Tevfik, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'ın Felsefesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası,* ikinci yıl, cilt 1, sayı 14-2, Kanun-u Sani 1325, s. 233-239.

12 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet (İngiliz Hekîm-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?)", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası,*", cilt 2, sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 215.

13 Ayrıntılı bilgi için bkz. Dr. Rıza Tevfik, a.g.m., 354-369.

14 Dr. Rıza Tevfik, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası,* cilt 2, sayı 7, 1 Temmuz 1325), s. 362.

15 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 215-216.

16 Cavit Bey, Rıza Tevfik ve Ahmet Şuayib, "Mukaddime ve Program", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası,* cilt 1, sayı 1, 15 Kanun-u Evvel 1324, s. 4-5.

17 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 5, s. 22.

18 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 5, s. 23.

19 Osmanlı'da bu dönemde "bilim" transcendant (aşkıncı) bir kimliğe büründürülmüştür. (M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti (1889-1902),* İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 21.

20 Çatışmacı evrimci düşünceyi benimsemiş Osmanlı aydını bu ikilemi sadece liberal düşüncede değil yeni bir toplumsal proje oluşturmada her alanda yaşamaktadır. Söz konusu ikilemlerle ilgili olarak bkz. Atila Doğan, *a.g.e.*, s. 270-315.

21 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, s. 191-192. Dr. Rıza Tevfik bu durumla ilgili olarak şu örneği vermektedir: "Şinasi merhum zaruret-i tabiiye-ye ittibaen sakalını tıraş ettirip yüzünü tedaviye mecbur olduğu için küfretmiş gibi telakki olunmuş ve maarifteki memuriyetinden azledilmiş idi."

22 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, s. 194.

23 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, s. 195.

24 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, s. 195.

25 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 217.

26 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 217-218.

27 Dr. Rıza Tevfik, "Hürriyet...", cilt 2, sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 218.

28 Dr. Rıza Tevfik, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası,* yıl: 2, cilt 1, sayı 17, 1 Mayıs 1326), s. 679.

29 Dr. Rıza Tevfik, "Hükümet ...", a.g.d., cilt 2, sayı 7, 1 Temmuz 1325), s. 362.

30 Dr. Rıza Tevfik, a.g.m., s. 362-363.

Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası

DENİZ KARAMAN

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra basın-yayın hayatındaki sansürün kalkmasıyla içerik açısından bilimden sanata, aileden mizaha kadar geniş bir yelpaze oluşturan süreli yayınlar; sayı açısından da büyük artış göstermiştir. Çoğunlukla kısa süren yayın hayatı ve sınırlı sayfa sayısına sahip dergiler yalnız İstanbul'da değil, taşrada da yayımlanmıştır. Bunlar arasında özel bir yeri ve önemi olan, entelektüel kesime hitap eden nitelikli mecmualar, aynı zamanda toplumu dönüştürme misyonu üstlenirler. Bu yayınların bir ideoloji veya fikir akımının yansıması olduğunu söylemek yanlış olmaz. Hem bilgilendirmek, bir şeyler öğretmek hem de bunu yaparken bir tercihi savunmak temel yaklaşım biçimidir. Ele alınan konuların kapsamı mecmuanın türüne göre değişmekle birlikte genel olarak iktisadî, siyasî ve toplumsal içeriklidir. Fikir akımları siyasî açıdan Türkçü, İslâmcı, sosyalist; iktisadî açıdan liberal, himayeci; felsefî açıdan pozitivist, materyalist gibi kategorilere ayrılabilirse de zaman zaman mesela İslâmcılıkla sosyalizmi bağdaştıran yaklaşımlar da görülmektedir. Batıcılık ise kısmen ya da tamamen, bütün akımların referansıdır. Bir uçta yer alan kısmi Batıcılık veya muhafazakâr kesimin Batıcılık anlayışı, Batı'nın ilim ve tekniğine münhasır addedilebilir. Batı'yı bütün kurumlarıyla radikal bir biçimde savunan diğer uçta Abdullah Cevdet ve onun *İçtihad*'ı bulunmaktadır. *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuası bu yelpazenin neresindedir veya bünyesinde bu unsurların hangilerini barındırmaktadır sorusuna genel olarak; pozitivist, liberal ve Batıcı olduğu şeklinde cevap verilebilir.

MECMUADA YAYIMLANAN YAZILAR

Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye mecmuası 28 Aralık 1908–14 Mart 1911 tarihleri arasında 27 sayı olarak yayımlanmıştır. Ancak 18-21. sayılar birlikte yayımlandığı için gerçekte 24 sayıdır. Mecmuanın kapağında sayı, tarih ve cilt numarasından sonra sırasıyla mecmuanın ve kurucuların adları; içindekiler, müdür ve imtiyaz sahibinin adı, fiyatı, yayın yeri ve matbaa adresi yer almaktadır. Bazı sayıların sonunda yer alan fihristler iktisadî, içtimaî, tarihî ve siyasî olarak dört ana başlık altında hem yazar adına hem de makale başlığına göre; bazı sayılarda ise konu ayrımına gidilmeden makale başlığı ve yazar adlarına göre düzenlenmiştir. Toplam yirmi iki imza mevcuttur. En verimli yazarlar şüphesiz derginin kurucularıdır. Ahmet Şuayb otuz sekiz, Mehmet Cavit yirmi yedi, Rıza Tevfik on beş yazı ile mecmuaya katkıda bulunmuşlardır. Bu yazıların çoğu, bir dizi mahiyetindedir. Özellikle Şuayb'in "Fransa İhtilal-i Kebiri" başlıklı yazıları on dokuz sayı devam eden, bir kitap hacmindedir. Bunu sekiz sayı süren "Rusya" takip eder. Bazıları birkaç sayı süren diğer yazıları ise "Yirminci Asırda Tarih", "Devlet ve Cemiyet", "Hürriyet-i Mezhebiye", "Düvel-i Mütemeddinenin Siyaset-i Mezhebiyeleri", "Avamil-i İçtimaiye" ve "Viyana Mütemeri" başlıklarını taşımaktadır. Mehmet Cavit'in de "Ticaret Şirketleri" ve "Borsa Muamelatı" başlıklı yazıları hacimlidir. Diğerleri "Kanuni Esasimizin Maliye Kanunu Hakkındaki Mevaddı", "Rumeli Şimendiferleri", "Ticaret Odaları", "Selânik-Manastır Demiryolu", "Beynelmilel İhsaiyat Enstitüsü", "Badel İnkılâp İs-

tikrazlarımız", "Düyun-ı Umumiye-i Osmaniye", "1327 Senesi Esbab-ı Mucibe Layihası" ve yedi sayı süren "Neşriyat ve Vekayi-i İktisadiye" olarak sayılabilir. Rıza Tevfik'in bazıları üç dört sayı süren makaleleri ise "Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyasîye ve İçtimaiyesi", Ahlakın Nüfusa Tesiri", "Tasnif-i Ulum", "Hürriyet – İngiliz Hâkim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor", "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'ın Felsefesi", "İngiltere'de Bir Amele Köyü", "Hukuk-ı Esasiyeye Medhal" başlıklarını taşımaktadır. Diğer yazarlar ve makale sayıları şöyledir: Ahmet Turhan "Bütçeye Dair", Ali Suad "Mısır'da Buhran-ı Mali", Fazıl Ahmet "Terbiye Tahsil", Mahmud Esad "Defter-i Hakani Hakkında Bir Layiha", Menemenlizade Ahmet Muvaffak "Fransa'da Tediye Muamelatı", Sakızlı Ermenak "Usul-i Sikke-i Osmaniye" ve Halide Salih – Salih Zeki müştereken "August Comte" olmak üzere birer makaleye sahiptir. Ali Kami "Sosyalizm Hakkında Tenkidat", Cemal "Ziraat İstatistikleri Nasıl Yapılır", Doktor Edhem "Terbiye-i Akliye", İbnül Hakkı Lütfi "Usul-i Meskukat-ı Kadime" olmak üzere aynı başlıkla ikişer makaleye sahiptir. Asaf Nefi "Demokrasi ve Sosyalizm", "Mücadele-i Hayatiye ve Tekamül-i Cemiyat" ve "Ahmet Şuayb"; Faik Nüzhet "Temettü Vergisi", "Bizde Tediyat"ve "Aşar"; Nazım Ragıb "Usul-i Umumiye-i Tekalif"; Satı biri "Uzviyetler ve Cemiyetler", ikisi "Mebahis-i Ruhiye" başlığı ile toplamda üçer yazı ile katkıda bulunmuşlardır. İmzalarıyla daha sık karşılaşılan yazarlar ise başta on beş yazı ile Bedii Nuri olmak üzere, altı yazı ile Ahmet Muhtar, yedi yazı ile Hasan Tahsin ve dört yazı ile Zühdü'dür. Ahmet Muhtar'ın makaleleri "Ticaret-i Bahriye ve Limanlar", "Ticaret-i Bahriye ve Gemi ve Vapurlar", "Düyun-ı Umumiye-i Düvel", "Fevkalade Bütçe", "Muvakkat Bütçe" ve "Zirai Program"dır. Aynizade Hasan Tahsin'in geniş kapsamlı yazıları "Yirminci Asırda Mesele-i İktisadiye" ve "Divan-ı Muhasebatın Tarihçesi" olmak üzere iki konuya yöneliktir. Zühdü "İnikas-ı Tekalif" dışında "Bütçe Hakkının Tarihi" adıyla toplam üç makale yazmıştır. Bedii Nuri'nin bazıları birkaç sayı devam eden makaleleri ise "Hikmet-i İçtimaiye", Kabiliyet-i İçtimaiye", "Hayat-ı İçtimaiye", "Beynelmilel Ulum-ı İçtimaiye Müessesesinin Yedinci Kongresi", "Ferdiyyun ve Fevzaiyyun", "Mebahis-i Ahlakiye", "Tahavvülat-ı Fikriye", "Ulum-ı İçtimaiye" ve "İktisadi Riyazi" başlıklarını taşımaktadır.

AMAÇ VE PROGRAM

Hemen hemen hiçbir polemiğin yer almadığı mecmua hem yayımlandığı dönem hem de bugün için adeta bir bilgi bankasıdır. Mecmuanın yayın hayatına başladığı ilk sayıda kurucuların imzası ile neşrolunan "mukaddime"de (Ahmet Şuayb, 1324a) bu husus bir yayın ilkesi olarak belirtilmiş ve mecmuanın yol haritası verilmiştir. Mukaddimede iktisadî ve siyasî gelişmeler bir madalyonun iki yüzü olarak değerlendirilerek iktisadî kalkınma sağlayamayan ülkelerin uluslararası platformda siyasî bir güç olamayacağı vurgulanır. Bu sebeple öncelikle büyük devletlerin yükseliş ve gerileyişlerinin tarihî süreç içinde ele alınacağı; sanayi, tarım, ticaret ve maliye konularında hem Osmanlı Devleti hem de gerektiğinde diğer devletlerin tecrübelerini içeren geniş perspektifli yazılar vaat edilmektedir. Oransal olarak ülke nüfusunun çoğunluğu tarımla uğraştığı, verimli olabilecek tarımsal kaynaklar yeterince işlenmemiş olduğu için tarımsal gelişme üzerinde önemle durulacağı belirtilir. Sanayi konusu ihmal edilmeyecek; gerekli hammaddeleri ülke içinden sağlanabilecek sanayi kolları bilhassa teşvik edilecektir. Anlaşılacağı üzere sanayii de ihmal etmeden, ülke ekonomisi için karşılaştırmalı üstünlükleri gözeten bir yayın politikası izlenecektir. Osmanlı ülkesinin Adriyatik sahillerinden Kızıldeniz'e kadar sahip olduğu geniş coğrafya dikkate alındığında iç ve dış ticaretin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Böylece hem ticari eğitim-öğ-

retim hem de ticari teşkilatın mevcut durumu tespit edilerek bunların iyileştirilmesi için yapılması gerekenlere ve gençlerin ticarete yönelmesini teşvik eden yayınlara yer verilecektir. Ulaşım imkânlarının ülke ticareti ve iktisadî gelişimi açısından taşıdığı önem sebebiyle hem ulaşım imkânları hem de demir yolları ile ilgili gelişmeler ve anlaşmalar mecmuada yer alacaktır. Ticaret şirketlerinin önemi, para ve sermaye kuruluşları ile bu alandaki işlemler, üzerinde durulacak diğer iktisadî konulardır. Mukaddimede ayrıca bütçenin kısıtlı imkânlarının büyük yatırım projelerine girişmeye ve mevcut kamu personelinin yol açtığı maliyeti karşılamaya yeterli olmadığı vurgulanmaktadır. Maliye ile ilgili bilgilerin Avrupa ülkelerindeki gelişimi de içerecek şekilde verileceği; devlet borçlarının tarihçesi ve mevcut durumu ile ele alınacağı, vergi konusunda kapsamlı değerlendirmeler yapılacağı, eğitim, sanat, ahlak, tarih, hukuk, felsefe ve toplum bilimlerinin ihmal edilmeyeceği de ilan edilmektedir. Bu bağlamda "içtimai" konularda Comte, Le Play ve Spencer atıf yapılan başlıca toplumbilimciler olacaktır. Mecmuanın yayımlandığı iki yılın sonunda makalelere bakıldığında, bütün bu konular hakkında kapsamlı yayınlar yapılarak verilen sözlerin tutulduğu görülmektedir.

"İKTİSADİYE" KONULARI VE BAZI ÖRNEKLER

Yayımlanan makaleler, mecmuanın adının da çağrıştırdığı gibi "iktisadiye" ve "içtimaiye" olmak üzere iki gruba ayrılarak incelendiğinde, bütün üzerinden bazı tespitler yapmak mümkündür. İktisadi konularda her şeyden önce Osmanlı Devleti'ndeki çeşitli uygulamalar ele alınarak ülkedeki işleyiş, yabancı ülkelerdeki uygulamalar ve Osmanlı Devleti'nde yapılması gerekenler şeklinde genel bir plana uyulduğu söylenebilir. Böylece bir yandan aksaklıklar tespit edilirken diğer yandan çözümler önerilmektedir. Kendi kategorisindeki diğer mecmualarda olduğu gibi *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuasının yazarları da seçkin kalemlerdir. Bunlar nazır, ayan meclisi üyesi, mutasarrıf, müsteşar, müfettiş, muallim gibi seçkin devlet adamları veya kamu görevlileridir. Devletin çeşitli kademelerinde yer almaları sebebiyle her biri sorunlara fevkalade vakıf, dolayısıyla çözüm önerileri konusunda yetkin kişilerdir.

PARA VE MALİYE

Yazarların çoğunlukla maliye mensubu olması, mali konuların öne çıkmasına yol açar. Böylece bütçenin hazırlanma ve kabul usulleri; adi, muvakkat ve fevkalade gibi çeşitleri; verginin genel olarak tarihçesi; aşar, temettü gibi önem arz eden ve uygulamada büyük sorunlarla karşılaşılan vergi kalemleri, devlet dairelerinde yapılması gerekli ödemelerde görülen problemler gibi konular tamamen teknik düzeyde ele alınmıştır. Öyle ki Avrupa ülkelerine görevli olarak giden bir komisyonun, dönüşünde Divan-ı Muhasebat'a takdim ettiği rapor dahi mecmuada yayımlanır. Para konusu da teknik düzeyde ve tarihî gelişimi ile ele alınan konulardandır. Devletin kuruluşundan itibaren para birimleri, ayarı, değerindeki değişmeler, yapılan yenilikler, çift metal sistemi ve uygulamaya dönük sorunlar bu konudaki yayımların içeriğini oluşturmaktadır.

DEVLET BORÇLARI

Osmanlı Devleti'nin yanı sıra büyük devletlerin borçları, üzerinde durulan önemli konular arasındadır. Cavit Bey, Osmanlı Devleti'nin geçmiş borçlanmalarına yönelik "istikraz mukaveleleri"ni yayımladığı gibi; son yılların borçlarıyla ilgili bilgiler de vermektedir. Ahmet Muhtar (1325b) ise önemli Avrupa devletleri ile Amerika'nın borçlarını incelediği "Düyun-ı Umumiye-i Düvel" başlıklı yazısında bu ülkelerin toplam borçlarının özellikle şimendifer hisse senetlerinin devlet kağıtları ile değiştiril-

mesi sebebiyle 1793'te 13 milyardan, 1900'de 180 milyara yükselerek 19. asırda olağanüstü bir artış gösterdiğini belirtir. İngiltere, Fransa, Almanya, Rusya, Avusturya, İtalya ve Amerika'nın borçlarını detaylı olarak ele alır. İspanya, Portekiz, Belçika, Romanya, Yunanistan, İsveç, İsviçre, Sırbistan, Norveç, Bulgaristan, Danimarka ve Osmanlı Devleti'nin ise borç yekûnu ile bunlardan bir kısmının faiz ve ana para olarak yıllık ödemelerini ve kişi başı borç miktarını tablolar halinde verir.

TİCARET

Dünya ülkelerinin ticaret tarihine ve mevcut durumlarına yönelik yazılar mecmuada önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda Cavit Bey ve Ahmet Muhtar'ın hacimli yazıları bulunmaktadır. Hatta yayın tarihi itibariyle bu konuya ilk değinen Ahmet Muhtar olmuştur. "Ticaret-i Bahriye: Gemi ve Vapurlar" ile "Ticaret-i Bahriye ve Limanlar" adlı makalelerinin ilkinde Ahmet Muhtar (1324), bir ülkenin dış ticaretinin yol açtığı nakliye masrafı dikkate alınırsa deniz taşımacılığında sahip olduğu gemi ve vapurların öneminin anlaşılacağını belirterek; Mısır, Fenike, Roma ve Araplarda deniz taşımacılığına değinir. Buharın taşımacılıkta başlıca enerji kaynağı olarak kullanılmasıyla bu alanda Venedik'in önemini kaybettiğini; Ümit Burnu'nun keşfinden sonra aynı akıbete uğrayan Akdeniz'in, 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla tekrar önem kazandığını, kanalın açılması sırasında İngiltere'nin çıkardığı güçlükleri; açıldıktan sonra da bu yolu ele geçirmeye yönelik gayretlerini anlatır. İngiltere önce kanal hisselerini satın alarak, sonra da Mısır'ı işgal ederek bu amacına ulaşmıştır. Görüldüğü gibi makalede olaylar yalnız iktisadî değil, siyasî boyutuyla da ele alınmaktadır. 16-19. asırda hangi devletlerin, hangi sebeplerle denizcilikte ilerleyerek dünya ticaretine hâkim oldukları; gemi teknolojisindeki gelişmeler ve bunun taşıma kapasitesi ile ulaşım maliyet ve süresine olumlu yansımaları ve nihayet 20. asırda çeşitli ülkelerin dünya ticaretinden aldıkları paya göre sıralaması yazının içeriğini oluşturur. Ahmet Muhtar ancak büyük sermaye ve organizasyonlarla yapılabilir hale gelen deniz ticaretinde Osmanlı Devleti'nin bütün ülkelerin gerisinde yer almasını, ülke yönetiminden kaynaklanan sebeplerin yanı sıra teşebbüs fikrinin olmamasına bağlamaktadır. Böylece çoğu makalede olduğu gibi mesele gelip, zihniyet değişiminin gerekliliğine ve özel teşebbüsün önemine dayanır. Çeşitli ülkelerin gemi sayı ve taşıma kapasiteleri; Osmanlı Devleti'nin başlıca limanları ve bunlardan yapılan ihracat ve ithalat değerleri tablolar halinde verildiğinden makale bu gün için de önemli bir kaynak niteliğindedir. Tahmin edileceği gibi İstanbul Osmanlı dış ticaretinde hem ihracat hem de ithalat açısından ilk sırayı almakta; İstanbul'u İzmir takip etmektedir. Ülkenin toplam ihracatı 19.673.000; toplam ithalatı 31.366.000 Osmanlı lirası değerindedir. Çeşitli ülkelerin Osmanlı dış ticaretinden aldıkları paylara bakıldığında ise İngiltere ihracat ve ithalatta ilk sırayı almakta, onu ihracatta Fransa, Almanya, Avusturya ve Belçika; ithalatta Avusturya, Almanya, Fransa, Rusya ve Belçika takip etmektedir. Ahmet Muhtar bu ticaretin hemen hemen tamamen yabancı gemilerle yapılmasının, geniş sahil ve birçok limana sahip bir ülkenin kendi kaynaklarından yeterince yararlanmadığının göstergesi ve esef edilecek bir keyfiyet olduğunu belirtir.

"Ticaret-i Bahriye ve Limanlar" başlıklı yazıda Ahmet Muhtar (1325a) İngiltere, Hollanda, Hansa Şehirleri, İtalya, İspanya ve Fransa'nın ticaret tarihi hakkında bilgi vermektedir. Artık deniz ticaretinde söz sahibi olmanın başlıca şartı, Batı medeniyetinin icat ettiği teknolojiyi haiz limanlara sahip olmaktır diyen Ahmet Muhtar; Avrupa ülkelerinde mevcut limanların sahip olduğu imkânlar ve yönetim tarzlarını inceledikten sonra, Osmanlı Devleti'nde gemi ve liman işletmeciliğini ve limanların durumunu, ülkede yeni liman kurul-

masına ihtiyaç duyulan bölgeleri ele alır. Karadeniz, Marmara, Ege, Akdeniz, Kızıldeniz, Basra Körfezi gibi dünyanın en önemli denizlerinde ancak sekiz liman olup; liman inşası özel şirketlere bırakılmıştır. Osmanlı limanları ne Fransa'da olduğu gibi hükümet tarafından ne de Almanya ve Hollanda'da görüldüğü gibi şehirler tarafından inşa ve idare olunmaktadır. Bir Osmanlı anonim şirketi kurulmak ve imtiyazları bu şirkete devir olunmak şartıyla merkezî hükümet tarafından taliplerine ihale olunur, bu sebeple ilgili şehrin belediye, tüccar ve ticaret odalarının hiçbir müdahale hakkı bulunmaz. Osmanlı sahillerinde doğrudan hükümet tarafından inşa ve idare olunan tek liman, Hicaz hattını sahile ulaştıran Hayfa iskelesidir. Osmanlı sahilleri çok geniş ve ülke çeşitli ticaret mıntıkalarına sahip olduğundan daha pek çok liman inşası gerekmektedir. Mesela Sivas ve civar vilayetlerin ihracatları için Samsun ve Kastamonu'da; özellikle kereste ihracatı için Tirebolu'da bir liman inşası zaruridir. Keza Dedeağaç ve İskenderun, liman inşasına müsaittir ve buralarda liman kurulması faydalı görülmektedir. İskenderun'u Halep'in doğal limanı sayılmak lazım gelir. Bu sebeple demiryolu yapımı da bölgenin gelişmesini teşvik edecektir. Yüzbinlerce hacının güzergâhı olan Cidde ve Yemen de liman ihtiyacı olan şehirlerdendir. Gelişmenin başlıca yollarından birini deniz ticaretinin artması olarak gören Ahmet Muhtar, her şeyin hükümetten beklenmeyip halkın teşebbüs kuvvetinin harekete geçirilmesi ve ancak ondan sonra hükümetin üstüne düşenleri yapması için icbar edilmesi gerektiğini belirtir.

Kamu işletmelerinin özelleştirilmesi konusu, Türk iktisat tarihi için yeni bir mesele değildir. Bu bağlamda, 1325/1909 senesinde olağanüstü bütçenin finansmanı için bazı devlet çiftliklerinin ve eski topların satışı söz konusudur. Ahmet Muhtar (1325b), satılacak toplar arasında Girit veya Kanije kuşatmasında kullanılanların bulunması ihtimali üzerine, bütün milletlerin böyle tarihî kıymetlerini, inşa ettikleri müzelerde korurken birkaç yüz bin lira için millî ve tarihî yadigârların elden çıkarılmasını eleştirir. Büyük çiftlikler ise onları idare edecek ilim, teknoloji ve sermayeye sahip kimse bulunmadığı için müzayedede değerinin çok altında ve üstelik yabancılara satılacaktır. Oysa gelirinin bir kısmı devlete ait olmak üzere tarımla uğraşan sermayedara ilzam edilirse hem civar ahalisine iş ve para kazanma imkânı verilecek hem de köylüler yeni teknikler görüp öğreneceklerdir. Böylece yazının, dönemin bir devlet adamının olaylara bakış açısını yansıtan ipuçları ile dolu olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Ahmet Muhtar'ın özel teşebbüse yapılacak satışlarda yerli sermayenin tercih edilmesinden ve özelleştirme konusunun belirlenmesinde seçici bir tutumdan yana olduğu da görülmektedir.

TARIM

Osmanlı Devleti'nin bir tarım ülkesi olduğu çeşitli yazarlar tarafından çeşitli dergilerde dile getirilir. Hemen herkes tarım konusunda üretim teknikleri, ulaşımdan kaynaklanan pazarlama sorunları ve vergileme konusundaki problemlerin giderilmesi için daha pek çok mesafe alınması gerektiğinin farkındadır. Hatta bazen daha da ileri gidilerek, bu sebeplerle Osmanlı Devleti'nin tarım ülkesi bile sayılamayacağını ifade edenler bulunmaktadır (Mustafa Zühdü, 1330). Zihniyet meselesi de bu bağlamda ele alınır. Ahmet Muhtar'ın (1325c) Orman ve Maadin ve Ziraat Nazırı Aristidi Paşa'ya ithafen yazdığı "Zirai Program" başlıklı makalede Osmanlı Devleti'nin bir ziraat memleketi olduğu, milletin tarımla uğraştığı vurgulanarak; medeni ihtiyaçların ziyadesiyle arttığı, uluslararası iktisadî rekabetin çok şiddetlendiği, bu sebeple çalışmanın önemi ve kaybedilecek zaman olmadığı belirtilir. Ancak öncelikle millete ne için ve nasıl çalışacağı öğretil-

melidir. Çalışmadığı takdirde uğrayacağı yoksulluk ve felaketin halka anlatılması hükümetin üzerine düşen bir görevdir. Ahmet Muhtar bununla devletin hak ve yetkilerinin aşırı derecede artmasını, devletin sosyalizme kaymasını kastetmediği gibi devletçiliğe de taraftar olmadığını ve hükümeti buna teşvik etmediğini; fakat, halkın eğitimsizliği ve meşrutiyet öncesindeki idarelerin ihmali dolayısıyla gelinen durumun bu görevi hükümete yüklediğini ifade eder. Osmanlı Devleti bir tarım memleketidir. Daha uzun zaman sanayi memleketi haline gelemeyeceği için tarımın yeni teknolojilerle yapılmaması, eski usullere devam edilmesi halinde refaha kavuşmak şöyle dursun yaşamak bile mümkün olmayacaktır. Bir ülkede iktisadî meseleler siyasî meseleler kadar önemlidir. İyi bir siyaset için iyi bir maliye, onun için de iyi bir iktisadiye gerekir. Bir milletin kuvveti, ordusu ve harp teçhizatıyla ölçülür, bunlar da iyi bir maliye ile sağlanır; halkı yoksul olan ülkenin maliyesi de iyi olmaz diyerek bilinen adalet dairesini tasvir eder. Yazara göre halkı zenginleştirmek, memleketi imar etmek için ziraatı ve zirai usulleri ıslah etmek gerekir; dolayısıyla hükümetin esaslı bir programı olmalı ve kesintiye uğramaksızın aşama aşama uygulanmalıdır. Osmanlı memleketi çok farklı arazi, iklim, toplumsal ve iktisadî şartları haiz bölgelere sahip olduğu için yeni program bu tür farklılıkları da gözeterek tanzim edilmelidir. Avrupa'dan tarım konusunda uzmanlaşmış ziraat mühendisleri getirilmeli ve Halkalı Ziraat Mektebi mezunlarıyla desteklenecek gruplar oluşturulmalı, nerelerde örnek çiftlikler ve ziraat mektepleri kurulacağı belirlenmeli, gerektiğinde tohumluk dağıtılmalı; hayvanların cinsleri ıslah edilmeli, damızlık ihtiyacı belirlenmeli; böylece bölgesel bazda hazırlanan programlar nezaret tarafından genel bir programa dönüştürülmelidir. Program hazırlandıktan sonra hayata geçirilmesi için gerekli para ve uzman kadro belirlenerek, her yıl gerekli miktar bütçeye konmalıdır. Böyle bir maksat için harcanacak para kısa zamanda aşar ve ağnamın artışıyla karşılanacak; gelir artışı sağlandığı için vergilerin tahsilinde problem çıkmayacaktır. Bir millet için eksik olduğu yönleri bilmek erdemdir, aksi halde bu eksiklikleri gidermek mümkün olmaz. Bu işler için nezaret bünyesinde bir "ziraat genel müdürlüğü" kurulmalıdır. Bütün bu önerilerin ne kadar gerekli olduğunun anlaşılması ve örnek alınması için bir Alman çiftliğinin işleyişi ile ilgili metin tercümesi bu girişin ardından yayımlanmıştır.

Tarım konusundaki meselelere değinen yazarlardan biri de Faik Nüzhet'tir. Faik Nüzhet'e (1325) göre tarım alanındaki temel mesele aşarın kaldırılıp kaldırılmayacağı meselesidir. Diğerlerini bir teferruat olarak görür. Aşardan sağlanan gelirin bütçe açısından çok büyük öneme sahip olması bu sisteme yönelik değişiklikleri güçleştirdiği için bu mesuliyeti yüklenmek istemeyen maliye nazırlarının mazur görülmesi gerektiğini belirterek; aşar sistemine yönelik makalesinin amacını, bir fikri kamuoyu ile paylaşmak, bu yolla günü geldiğinde aşarın kaldırılması için zemin hazırlamak şeklinde ifade eder. Çiftçiye belli miktar vergi yüklemek yerine elde ettiği hasılatın belli bir yüzdesi şeklinde mahsul iyi olursa çok, kötü olursa az vergi almak yönünde bir genel kabul olduğunu; halbuki "ziraatın gelişmemiş olması mı aşarı devam ettiriyor; aşar usulü mü ziraatın terakkisine mani oluyor" şeklindeki soruya cevap bulmak gerektiğini belirtir. Bu sistemde rastlanan sorunları müşir veya mültezim olmadan çiftçinin harmana başlayamaması ve bu sürede mahsulün çalınma, yanma, ıslanma tehlikelerine maruz kalması; hasat zamanı mahsulün en bol ve en ucuz döneminde çiftçinin kendi ürününü kullanamayıp, ihtiyaçlarını piyasadan yüksek fiyatla ve borçla alması harman sonrasında borçlarını %60 faizle ödediği için neticede elinde bir şey kalmaması; aşar ihalelerini hatırlı kişilerin almasıyla bir çiftliğin iltizam

ve emaneten yönetimleri arasında yirmi bin kuruşa varan farklar görülmesi şeklinde özetlemektedir. Böylece ziraatın terakkisi sorununun çözümünü, aşar sisteminin lağvında arayarak süratle yeni bir usul getirilmesini öngörmektedir. Bütün bu görüşler iktisadî ve mali olayların birbirinden ayrı değil, bilakis birbirine bağlı olarak ele alındığı; mali darlığın giderilmesi için öncelikle meselenin iktisadî boyutunun çözülmesi gerektiği; tarımda iktisadî gelişme sağlandığında mali darlığın da kendiliğinden çözüleceği şeklinde sağlıklı bir yaklaşımı göstermektedir.

BORSA BUHRANI

Borsaların işleyişi ve ülke ekonomisine etkileri de mecmuada ilgi gösterilen konulardandır. Ali Suad'ın Mısır borsasında spekülatif işlemlerin yol açtığı iktisadî buhranı anlatan makalesi dışında; Cavit Bey'in borsa işlemlerini tanımlayarak bu işlemlerin nasıl yapılacağı üzerinde durduğu oldukça kapsamlı bir yazı dizisi bulunmaktadır. Ali Suad (1324) banker, bankacı, borsa ajanı, büyük şirket hissedarları ve yöneticilerinin mali buhranlardan bazen büyük menfaatler sağladığı için bu kişilerin etkisinde kalmamak gerektiğini vurgular. Mali buhranların meydana geldiği memleketlerde hadiselerin başlangıcı olarak, mevcut para miktarıyla karşılanamayacak kadar çok mali işlem yapılmasını gösterir. Yazar buhranları ticari-nakdi, sınai ve borsa buhranları olmak üzere üçe ayırır. Ticaret ve sanayi kesimi borsalarla iç içe olduğundan borsa buhranları diğer kesimleri de etkileyerek nakdi servetin erimesine yol açmaktadır. Mısır'daki buhran da borsada başlamakla beraber istisnasız her alana yayılmıştır. Ali Suad bazı araştırmacıların yeni teşekkül eden veya iktisadî-siyasî hayatının yeni bir gelişme devresinde olan ülkelerde buhranları kaçınılmaz bulduğunu, fakat bu doğru olsaydı köklü devletlerde hiç buhran doğmaması gerektiğini; oysa İngiltere'de 1825, 1837, 1857 ve 1861 senelerinde kısa buhranlar meydana geldiğini, köklü devletlerin tek farkının buhranlarla başa çıkma tecrübesine sahip olmaları ve buhranları yönetip yönlendirme becerisi göstermeleri olduğunu belirtir. Ali Suad'a atfen Mısır buhranının sebep ve sonuçları şöyle özetlenebilir: Pamuk üretimindeki artışa paralel olarak Mısır'da büyük bir zenginlik doğmuş; bunu şehirlere göçle birlikte konaklarda sürdürülen Batılı bir hayat tarzı takip etmiştir. İnsanların önemli bir kısmı işlerini geliştirip genişletmiş, ticari muamele ve konutlaşma artmıştır. Para bol ve ucuz, alışveriş fazla olduğu için bir biri ardına banka ve şirketler kurulur. 1907'de Mısır'da toplam şirket sayısı 227, toplam sermaye 70 milyon İngiliz lirasını aşkındır. Bu şirketlerin faaliyet alanı ve içerdikleri yabancı sermaye miktarı araştırılınca, mali buhran da izah edilmiş olacaktır. İki yüz yirmi yedi şirketten banka, su, şimendifer-tramvay şirketleri çıkarıldığında kalanlar arazi ve sanayi şirketleridir. Tarımsal arazi şirketleri nispeten sağlam şirketlerdir. Sınai şirketlere gelince, bunlar pamuk fabrikaları ve oteller olarak ayrıldığında aralarında büyük farklar ortaya çıkmaktadır. Mısır'daki üç büyük otel şirketi şehirdeki arsa fiyatlarının on yılda %1000 oranında artmasına yol açmış, hisse senetlerinin değeri de yüksek fiyatlara ulaşmıştır. Ancak bu otel şirketlerinin asıl kârı otelcilik işletmesinden değil, sahip oldukları arazilerin kıymetlenmesinden kaynaklanmış; birçoğu bahçelerini parselleyip satmaya başlamışlardır. Arsalar üzerine bina yapılmadığı gibi yılda altı yedi taksit ve sekiz on yıl vade ile satılmakta böylece, bin lira peşin para ile on bin liralık arsa almak mümkün hale gelmektedir. Satışlar gerçekte ödenen ilk taksitin ve artan nominal değerin tahsili olup bir mukavele ile yapılan devirden ibarettir. Ali Suad borsada da 1000 liralık nakitle 20-30 bin liralık işlem yapmanın imkân dahilinde olduğunu ve Kahire'nin günde üç dört defa alınıp satıldığını belirtmektedir. İşlemlerin büyük kısmı yabancı

bankalardan alınan kredilerle yine yabancı şirketlere hissedar olmak suretiyle gerçekleşir. Diğer taraftan tramvay şirketi gibi istikbal vaat eden şirketlerin bütün hisseleri yabancılar tarafından alınır ve Mısır borsasında bunlar üzerinde işlem yapılmaz. Bu senetleri almak isteyenler Brüksel borsasına gitmek zorunda kalır. Borsada işlemler vade ile yapıldığından peşin ödeme gereği son derece düşük olan bu spekülatif faaliyetlerden borsa simsarlarının kazancı yılda %60 artış gösterir. Bedeli tamamen ödenen kâğıtlar da bankalara rehin edilerek tekrar borsaya yatırım yapılır. Başta pamuk olmak üzere mal borsasında da benzer gelişmeler görülmektedir. Sonunda bankaların kredi musluklarını kapattığı, hisse senedi ihraç ve alımının durduğu gün gelir. Ali Suad mali buhranın, servet ve mali gücü aşan spekülatif işlemler sonucunda doğduğunu belirtmekte; gelişmekte olan ülkelerde mali buhran yaşanmasının sebebini sağlam kaynaklara dayanmayan büyük servetlerin kolay elde edildiği için kolaylıkla tehlikeye atılması ile izah eder. Eğer servetler, uzun gayretler sonucu tarım ve sanayi faaliyetlerinden elde edilirse böyle kolaylıkla riske atılmayacaktır. Mısır'da ticarethaneler mal satamaz hale gelmiş, kiralar %30-40 düşmüş, işsizlik başlamış fakat gıda mallarının fiyatı değişmemiştir. Amerika'da pamuk üretimi fazla olduğu için ürün fiyatlarının artması mümkün görünmemektedir. Yazar bütün işlerin kredi ile yapıldığı bir ülkede kredi imkânının bir günde ortadan kalkmasıyla bu duruma gelinmesinin tabii olduğunu belirterek; elinde biraz servet kalan insanların meşrutiyet iklimiyle Osmanlı Devleti'ne göç etmeyi çare olarak gördüklerini belirtir. Böylece liberal düşüncenin hâkim olduğu mecmuada, para ve sermaye hareketlerinin erken libere edildiği ya da hiç sınırlandırılmadığı iktisaden az gelişmiş ülkelerin, uluslararası spekülasyonlarla uğrayabileceği krizler ile ilgili bir makale de kendine yer bulmuştur. Cavit Bey'in borsa işlem ve hareketlerini içeren kapsamlı yazıları bu sebeple ileriki sayılarda yayımlanmış olmalıdır.

MALİYE NAZIRI CAVİD BEY VE ULUM-U İKTİSADİYE VE İÇTİMAİYE MECMUASI

Cavit Bey hem devlet hem de mecmuadaki konumu sebebiyle özel bir ilgiyi hak etmektedir. Cavit Bey liberalizmi iktisadî ve siyasî boyutuyla, bütün olarak savunan bir iktisatçı ve siyaset adamıdır. Ona göre devlet, millet halinde teşekkül eden toplumun ortak uzvudur ve devletin başlıca görevi savunma, güvenlik ve adalet hizmetinin yerine getirilmesidir. İktisadi olarak da bayındırlık hizmetleri ve alt yapı yatırımları devlet tarafından yapılmalıdır. İktisadi gelişmenin ayrılmaz bir parçası olan hürriyet, devlet müdahalesinin olmaması demektir. Diğer taraftan hürriyet, herkesin her istediğini yapması anlamına gelmemektedir. Hürriyet, meşrutiyet yönetimiyle sağlanmakla beraber; meşrutiyeti korumak onu ilan etmekten daha zordur (Karaman, 2001: 14). Cavit Bey bazen yazılarında liberalizmin tam olarak uygulanmasındaki güçlüklere değinerek, bazı sapmalar olabileceğini; bu sebeple liberalizmin, ülkelerin birbirine yönelik karşılıklı politikalarının göz önüne alınmasıyla, aşamalı olarak gerçekleşebileceğini belirtmektedir (Karaman, 2001: 16). Cavit Bey'e göre uluslararasında tam bir serbest ticaret, siyasî açıdan büyük devletlerin birbirine yönelik düşmanca tavırları sebebiyle uygulanamaz. İktisadi açıdan bakıldığında ise tam bir serbest ticaret için, ticaret hukukunda uluslararası eşgüdüm sağlanması gerekir; böylece, doğacak anlaşmazlıkların çözümü karmaşıklıktan kurtulur. Zaten uluslararasında aynı ticaret hukukunun geçerli olması halinde, serbest ticaret bunun tabii sonucu olarak belirecektir. Diğer taraftan devletlerin millî şahsiyetlerini yansıtan unsur, onların medeni hukukudur. Uluslararası müşterek bir medeni hukuk uygulaması, ülkelerin bu anlamdaki

tek tek şahsiyetlerinin reddedilmesi anlamına geldiği için uygulama alanı bulamaz ama bu durum ticaret hukuku için söz konusu değildir (Mehmet Cavit, 1326a: 770). Cavit Bey liberal ve korumacı iktisat politikalarını; her iki politikanın avantaj ve dezavantajlarını; hangi hallerde, hangi ülkelerin, hangi politikalardan kârlı çıkacağını diğer iktisadî konularla birlikte kitaplarında teorik düzeyde incelemiştir. Osmanlı Devleti'nde neden tarıma ağırlık verilmesi gerektiği sorusunu da kitaplarında ve diğer makalelerinde cevaplar. Bu sebeple ve maliye nazırlığı görevi dolayısıyla olsa gerek, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuasındaki yazıları teorik değil, uygulamaya yöneliktir; serbest ticaretin gerekliliğine ve farklı iktisat politikalarının muhtelif ülkelerde görülen sonuçlarına bu kapsamda değinir. Mecmuada teorik iktisat bilgilerini Aynizade Hasan Tahsin vermektedir.

Meşrutiyet hükümetlerinde üç yıl sekiz ay maliye nazırlığı yapan Cavit Bey bütün yazılarında güçlü bir maliyenin güçlü bir ekonomiye dayandığını vurgulamaktadır. Ticari işlemlerin kolaylaşması ve ticaret hacminin artması için gereken hassasiyet gösterilir ve başta ulaşım olmak üzere alt yapı unsurları tamamlanırsa iktisadî güç kendiliğinden gelecektir. Gelişmiş bir iktisadî yapıya sahip ülkenin vergi mükellefleri de güçlü olacağı için vergiler hem zamanında hem de artan miktarlarda toplanabilecektir (Mehmet Cavit, 1327). Ulaşım konusu, çözülmesi gereken başlıca sorunlardan biridir. Bu sebeple Cavit Bey'in Rumeli Şimendiferleri ve Selânik-Manastır Demiryolu hakkında "Umur-ı Nafıamız" üst başlığı ile iki yazısı mecmuada yer alır. Osmanlı Devleti'nde üretimin geçimlik düzeyde yapılmasının başlıca sebeplerinden biri ulaşım imkânlarının yeterli olmamasıdır. Üretim, piyasaya yönelmek yerine geçimlik düzeyde kalınca; bundan sağlanan vergi hasılatı da düşük olmaktadır. Cavit Bey 19. yüzyıl sonlarında başlıca ulaşım vasıtası demiryolu olduğu için Osmanlı Devleti'nin de bu gelişmeye duyarsız kalmasının düşünülemeyeceğini belirtir. Kaldı ki demiryolları yalnız ürün nakliyatı için değil, asker sevkıyatı gibi siyasî-askerî sebeplerle de bir zaruret haline gelmiştir. Osmanlı Devleti ile Avusturya arasındaki hattın tamamlanamaması, Sırp isyanları, Rus Harbi ve bazı hatların Bulgaristan sınırlarında kalması gibi siyasî olayları etraflı olarak aktaran Cavit Bey; Rumeli'deki demiryollarının yapımından sonra nakledilen yolcu, eşya ve emtia miktarındaki artışların aynı zamanda üretim artışı da sağladığını belirterek bu yolların yapım aşamasında akdedilen mukaveleleri teferruatıyla ele alır (Karaman, *a.y.*: 55-58).

Cavit Bey yazılarında mali konulara da yer vermiştir. Buna göre meşrutiyet anayasası devletin mali haklarını tanımlayarak müsadere ve angaryayı, kanuni dayanağı bulunmayan vergileri yasaklamış ve herkesin mali gücüne göre vergilendirilmesi prensibini getirmiştir. Bütçenin kabul yöntemi, ayan ve mebusan meclislerinin yetkileri ele alınan konular arasındadır. Kırım harbinden sonra devletin borçlanma ihtiyacı giderek artmış; ödeme güçlüğü sebebiyle damga, müskirat, ruhsat resimleri ve aşar tahsili, tuz-tütün inhisarlarının idaresi Galata bankerlerine verilmiş ve bu süreç Düyun-u Umumiye İdaresi'nin kurulmasıyla sonuçlanmıştır (Karaman, 54-55). Cavit Bey bu safahatı detaylı olarak anlattığı gibi 1858 yılından itibaren akdedilen istikraz mukavelelerini de yayımlamıştır.

Ticaretin gelişmesi pazarların genişliği ile yakından ilgili olduğuna göre ülkelerin açık kapı politikası izlemeleri dünya ticaret hacmini olumlu yönde etkileyecektir. Bu bakımdan serbest ticaret Cavit Bey tarafından daima savunulagelmiştir. Ona göre uluslararası ticaretin gelişmesinde başlıca rol tüccarlara aittir. Devletin görevi ise serbest ticareti kolaylaştıracak düzenlemeler yapmak, yabancı ülkeler nezdinde Osmanlı tüccarlarının haklarını korumak ve yurtdışındaki imkânlardan kon-

solosları marifetiyle tüccarları haberdar etmektir. Çoğu Avrupa ülkesinde bu son görev ticaret odaları tarafından yerine getirilmektedir. Böylece ticaretin gelişmesinde katkısı olacak üçüncü taraf ticaret odalarıdır. Bunların başlıca görevi ticaretin gelişmesi ve tüccarların karşılaştıkları engellerin bertaraf edilmesi için devlete rehberlik yapmaktır (Karaman, *a.y.*: 59-60).

18. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde bir esham piyasası oluştuğu bilinmektedir. Ancak henüz emval ve emtia borsası kurulmamıştır. Cavit Bey mecmuada "Borsa Muamelatı" başlığı ile geniş kapsamlı üç yazı yayımlamıştır. Buna göre genel olarak borsalarda peşin ve vadeli olmak üzere iki tür işlem yapılmaktadır. Borsanın yatırımcıya sunduğu imkânlar arbitraj, sabit veya değişken faizli tahvil ve ileride fiyatlarının yükseleceği öngörülen düşük fiyatlı hisse senedi alımıdır. Arbitraj, ancak profesyoneller tarafından yapılabilecek bir işlemdir. Hisse senedi ve tahvillerin uluslararası piyasalardaki değeri, ait olduğu ülkenin iktisadî durumu ile yakından ilgilidir. İktisaden güçlü ülkelerin hisse senedi ve tahvillerinin değeri artarken, güçsüzlerinki düşer. Böylece uluslararası piyasalarda işlem yapacak olanlar portföylerini hem farklı ülkelerden hem de farklı yatırım araçlarından oluşturmalıdır. Varlıklı insanlar portföylerinde sabit ve değişken faizli yatırım araçlarına yer verirken, küçük sermayedarlar riske girmemelidir. Hisse senetlerinin değeri sürekli yükseliş trendinde olamayacağı ve bir müddet sonra düşmeye başlayacağı için yatırımcı, portföyündeki hisse senetlerinin bir kısmını %20-25 oranında kâr elde ettiğinde nakde çevirmelidir. Cavit Bey okuyucuya başta borsa olmak üzere, likidasyon, repo, depo, takas, tasfiye gibi kavramları örneklerle izah ettiği gibi; Avrupa ülkelerindeki borsaların işleyişini de ele almıştır (Karaman, *a.y.*: 63-65). Osmanlı Devleti'nde borsa işlemleri "hava oyunculuğu" olarak adlandırılmaktadır (Mehmet Cavit, 1326b: 581-582). Buradan yola çıkarak, borsanın lehinde ve aleyhindeki görüşler irdelenmiş; borsa işlemlerinin bir zihin mesaisinin mahsulü olduğu belirtilmiştir. Ülkelerin terakki ve medeniyet seviyeleri, devlet müdahalelerinin azlığı ile ölçülür. Bu sebeple Cavit Bey borsa işlemlerine devlet müdahalesini doğru bulmaz ancak devlet, kumarhaneleri kapatmalı ve lotarya düzenlememelidir.

Osmanlı matbuatında sistematik bir iktisat tarihi incelemesi yapan yegâne kalem Cavit Bey'dir. Ahmet Muhtar'ın da iktisat tarihine yönelik yazıları olmakla beraber, Cavit Bey'in makaleleri içerik, hacim ve sistem olarak farklıdır. Cavit Bey Hindistan ve Mısır'dan başlayarak Fenike, eski Yunan ve Roma'nın gelişmiş ticari yapılarını; Arapların hissedarlık usulü geliştirmek suretiyle ulaştıkları büyük ticaret hacmini; Slavları; Cermen kavimlerinin ortaya çıkmalarından yok olmalarına kadar ilkel tutumlarını devam ettirmelerini; Cermenlerin Avrupa'yı, Normanların ise İtalya'yı yağmalamalarını teferruatıyla inceler. Ticaretin önemini kavrayan Şarlman, ticari gelişmeyi sağlayacak güvenlik tedbirlerini almış ve böylece tacirlerin tahkim edilmiş şehirlerde yaşamaları sağlanmıştır. Doğu-Batı arasındaki başlıca ticaret yolları, panayırlar ve Hansa şehirleri, üzerinde durulan diğer konulardır. Sanayi üretimi arttıkça, yeni pazarlar bulunmasını ve üretim finansmanının şirketler aracılığı ile yapılmasını zorunlu kılmış; uygulamalar sonucunda serbest ticaretin her zaman himayeden üstün olduğu anlaşılmıştır. İtalya, Fransa, Flander, İngiltere ve Almanya'da şirketlerin kurulması, gelişimi ve ticarete etkilerini; Amerika ve Hindistan kumpanyalarına verilen imtiyazları inceler. Sanayi devrimi sonrasında İngiltere'de banka sayısı giderek çoğalmış, böylece tasarruflar üretime kanalize edilerek ticaretin önemi eskiye nazaran daha da artmıştır. Fransa'da ise banka kaynakları hazinenin finansmanına yöneldiği için İngiltere derecesinde başarı sağlanamamıştır. Zamanla Alman devlet-

leri birleşerek daha güçlü hale gelmişlerdir. Böylece ilkçağlardan 20. yüzyılın başlarına kadar iktisadî gelişmeler sistematik şekilde verildikten sonra ticari organizasyonda artık yeni bir devre olarak görülen anonim şirketlerin tarihçesi ve iktisadî hayattaki önemi üzerinde durulmaktadır (Karaman, *a.y.*: 65-70). Cavit Bey ayrıca anonim şirketlere dair hukuki ve mali konuları da inceleyeceğini belirtir ancak *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuası yayın hayatından çekildiği için bu düşüncesi gerçekleşememiştir.

1911 (1327) yılı bütçe gerekçesi de Cavit Bey'in makalelerinde yer almıştır. Osmanlı Devleti'nde ilk defa bütün dairelerin bütçe tahminleri yapılarak maliye nezaretince kesin bir bütçenin hazırlandığı belirtilen yazıda bütçenin gelir ve giderleriyle borçlanma gereği teferruatıyla ele alınır. Her halde Cavit Bey'in bunlar arasındaki en ilginç ve önemli görüşleri Türk petrolleri hakkındadır. Liberal iktisadî düşüncenin tabii bir uzantısı olarak Cavit Bey'in her türlü devlet müdahalesine ve bu arada tekellere, fikri platformda karşı olacağı açıktır; ancak bütün iktisadî mahzurlarına rağmen gelişmiş ülkelerin hepsinde vazgeçilmez gelir kaynakları arasında yer alan tekellere kendisinin de duyarsız kalmasının mümkün olmadığını belirtir. Diğer ülkeler gibi Osmanlı Devleti de kendi maliyesi açısından kârlı görülen tekeller oluşturmalıdır; fakat sağladığı maddi menfaat, yol açtığı külfete değmeyen kibrit gibi tekellerden vazgeçilebilir. Şu halde yapılacak iş dahilinde üretilen ve senede sekiz yüz bin veya bir milyon lira gelir sağlayacağı tahmin edilen petrol tekelinin kurulmasıdır, ne var ki bu konu büyük devletlerin iznine bağlıdır (Mehmet Cavit, 1326c: 1144).

Cavit Bey'in "İktisadi Yayınlar ve Olaylar" başlığı ile yedi sayı devam yazıları bir dizi mahiyetindedir. Tamamıyla güncel ekonomik olaylara değindiği yazılar adından anlaşılacağı üzere çeşitli gazete ve dergilerde yer alan iktisat konulu yazıların eleştiri veya tanıtımının yanı sıra dünyada ve Osmanlı Devleti'nde meydana gelen iktisadî olayları ele almaktadır. Mebusan Meclisi'nde görüşülen konular da bu kapsamda yayımlanmıştır. Ele alınan konuların en önemlisi ve üzerinde en çok durulanlarından biri, devlet memurları sayısında indirime gidilmesi gereğidir. Gizli işsizliğin hüküm sürdüğü devlet dairelerinde, çalışanların sayısı ve maaş artışları bütçe imkânlarıyla karşılanamayacak boyutlara ulaşmıştır. Kesin çözüm olarak memur sayısının azaltılması görülür ve uygulanabilecek alternatif yöntemler tartışılır. Bu kapsamda hizmet süresi yeterli olanların emekli edilmesi, yeterli olmayanların tazminat ödenerek işten çıkarılması ve maaş ödemelerinde ise indirim söz konusu edilir. Bu konuda Ayan ve Mebusan meclisleri arasında yöntem ve miktar farklılıklarından doğan anlaşmazlıklar vardır. Memur sayısında yapılacak indirimin en önemli faydası ise zihniyetlerde meydana gelecek değişme olacaktır. İnsanlar artık memuriyeti bir geçim kapısı olarak görmekten vazgeçerek iktisadî faaliyetlere yöneleceklerdir (Mehmet Cavit, 1325: 264-266). Bu dizide ele alınan diğer konular gümrük vergilerinin artırılması, ücretlerin verimlilik esasına göre belirlenmesi, devlet borçları, geçici bütçe, bayındırlık işleri, Osmanlı Devleti'nin diğer ülkelerle iktisadî ve siyasî ilişkileri, dış ticaret hacmi ve çeşitli ülkelerin payları ile grevler ve sendikal haklar olarak sıralanabilir. Cavit Bey'in bir diğer yazısı, ülkelerin hem kendi içlerinde hem de uluslararası düzeyde gelişmişlik derecelerinin ölçülmesine imkân veren istatistik enstitüsü hakkındadır.

"İÇTİMAİYE" KONULARI VE BAZI ÖRNEKLER

"İçtimai" konularda yazılan makaleler, "geleneksel bakış açısına karşı bir alternatif niteliğindeki pozitivizmi" (Hançerlioğlu: 357) belirgin biçimde yansıtmaktadır.

Yazarlar, pozitivizmi bireycilik ve liberalizm yönünde geliştiren Mill'in ve hem bu açıdan hem de biyolojik evrimden esinlenerek geliştirdiği toplumsal evrim teorisi ile bunun bireyi öne çıkaran yaklaşımı dolayısıyla Spencer'ın takipçisi olarak nitelenebilir. Liberalizm, terminolojide hürriyet kelimesi ile karşılanmaktadır. Hürriyetin temel anlamı herkesin hukuken eşit olması; hiçbir kişi veya zümrenin, diğerinin aleyhine ayrıcalık görmemesidir. Böylece parlamenter sistem bu yolda atılan ilk adım olarak görülür ancak parlamentonun yetkilerinin de bir sınırı olduğu belirtilir.

LİBERALİZM

Bu bağlamda Rıza Tevfik (1325a), meşrutiyet idaresinin kurulmasıyla "hürriyet" meselesinin sağlanmış ya da korunmuş olmayacağını, bu idarenin de denetlenmesi gereğini John Stuart Mill'den hareketle ele alır. Millet Meclisi hareketlerinde, icraat ve planlarında tamamen müstakil ve sorumsuz olursa kendisini oraya gönderen ve hükümet kurmasını sağlayan milleti ezebilir ve böylece tek kişiden alınan "istibdat" bir gruba verilmiş olur; felsefe, tarih araştırmaları ve toplumsal olaylar bunun ilkinden daha zararlı olduğunu göstermektedir (Rıza Tevfik, 1325a: 38). İngilizler bu sebeple mutlak hâkimiyeti kral ve aristokratların elinden alarak bir parlamento oluşturmakla yetinmemiş; bir yerde parlamentodan da mutlak hâkimiyeti almıştır. Bunun yolu demokrat işçisiyle, her zaman hürriyete muhtaç olan ticaret âlemiyle ve düşünürleriyle milletin parlamentoyu dikkatle takip ve tenkit etmesinden ve yetkilerini sınırlandırmasından geçer. Böylece Rıza Tevfik demokratik ilkelerin ve sivil toplumun önemini vurgulamaktadır. Hükümet, şahsi hukuku harici ve dahili tehlikelerden korur; herkesi, herkesin eşit hürriyete sahip olduğu şeklindeki kanuna uymaya mecbur ederse, devletin fertlere müdahale etmesine ihtiyaç kalmayacaktır. Spencer'ın bütün eserlerinin ana fikri ve kesin hükmü budur (Rıza Tevfik, 1325b: 117). Spencer'a göre geçmişte hürriyetperverlerin başlıca uğraşı kralların gücünü sınırlamakken gelecekte gerçek liberalizmin asli görevi parlamentoların güç ve hâkimiyetine sınır tayin etmek olacaktır (Rıza Tevfik, 1325: 755). Rıza Tevfik, meşrutiyetin uğradığı tadilatlarla bu sonucun elde edilmeye başlandığını belirtmekle beraber ileride bu fikri değişecek ve İttihat ve Terakki'nin baş muhalifi olan partiye katılacaktır.

Halkın içinde bulunduğu sefalet ve cehaletin, birbirini besleyerek büyüdüğünü ve bir kısır döngüye benzediğini düşünen Rıza Tevfik (1324: 51-53), bu halden kurtuluşun pek çok çaresi olmakla beraber hepsinin birbirine bağlı olması sebebiyle çözümün zor olduğunu belirtir. İdari, siyasî, ahlaki, içtimai, tıbbi, sıhhi gibi birçok mesele iç içe geçmiştir, toplumun her alanda eğitim seviyesinin ve refahının artırılması gerekmektedir. Maddi ve fiziki şartların oluşturduğu sefaletten kurtulmak için her şeyden evvel sermaye, sonra da "zenaat ve marifet" yani medeniyet gereklidir. Bunu sağlamak için aynı anda iki noktadan hareket etmelidir. Bunlardan biri halkın içinde bulunduğu fiziki şartların düzeltilmesi diğeri idarenin, zamanın icaplarına göre tanzim edilmesidir. Siyasî ve idari ıslahat aynı zamanda ve aynı ciddiyetle ele alınmalıdır. Çünkü idare, bireysel hürriyetleri sınırlayarak hür teşebbüsü, ticareti engellemekte; meşru kazanç yollarını tıkamaktadır. Buna zaruri ihtiyaçların şiddeti eklendiğinde toplumun ahlakı olumsuz etkilenmekte ve nifak doğmaktadır. Millet, meşruti idareyi kurarak gerekli ıslahatın en önemli kısmını gerçekleştirmiş, geriye özel hayattan başlayarak ıslahatın esaslarını takviye etmek kalmıştır.

DEMOKRASİ VE SOSYALİZM

Liberalizm veya hürriyet bu kadar önemsenince, onun karşıtı olan sosyalizme dönük düşünceler de mecmuada yer almış-

tır. Ali Kami (1326a: 711), sosyalizm düşüncesinin ortaya çıktığı andan itibaren seyri takip edilirse, servetin insanlar arasında bölüşümüne göre bir tasnifin görüleceğini belirtmektedir. Bunları bölüşümde herkese eşit bir pay; ihtiyacına göre bir pay (komünizm); liyakatına göre bir pay (en keskin darbeyi verasete indiren Saint Simonizm) ve son olarak da emeğe göre bir pay (kolektivizm) olarak saymakta ve makalede bunları tafsilatlı olarak açıklamaktadır. Ali Kami makaleyi bu tasnif çerçevesinde, sosyalizmin hangi noktalardan makul veya ileri sürülen tezlerin hangi noktalardan çürütülebilir olduğunu ortaya çıkarmak üzere yazdığını belirtiyor. Osmanlı Devleti'nde de sosyalizm fikrinin yayılmasıyla sosyalistler tarafından *İştirak* gazetesinin yayımlanmaya başladığını belirten Ali Kami aslında sosyalizmin fakiri zengine, zayıfı kuvvetliye karşı korumak ve savunmak gibi asil bir duygudan kaynaklandığını düşünür; meseleye bu açıdan bakıldığında herkes sosyalist olabilir. Ancak amaca ulaşmak için uygulanmak istenen yöntem ve düşünceler incelenince işin şekli değişmektedir. Ali Kami'ye göre (1326b: 740) sermayeye sahip olmak, sermaye birikimi sağlamak düşüncesindeki kişilere engel olmak; *millî serveti* idama mahkûm etmektir. Çünkü bir millet ancak böyle müteşebbis fertlerle refah ve servetini artırabilir. Millet ya da hükümet, fertlere ait olması gereken teşebbüs gücünü kendi tekeline alırsa bu yükün altında ezilir. Hükümet ne tüccar ne sanatkâr ne de çiftçi olabilir. Eğer olmaya kalkarsa kimse istediği yerde, istediği işte çalışamaz, çalışma hürriyeti ortadan kalkar ve hükümetin herkese iş bulması gerekir.

Asaf Nefi (1325a) ise demokrasinin önemine değinmektedir. Bütün canlıların varlığı, içinde bulundukları çevrenin şartlarına tâbidir. Bu çevredeki en küçük değişim o canlının varlığında değişmeye yol açar. Bu değerlendirme toplumsal çevre için de geçerlidir. Bütün varlıklar doğal ve toplumsal çevre şartlarından etkilenir. Eğer içinde yaşanılan çevre yavaş yavaş değişiyorsa gelişme de yavaş yavaş olur; eğer fevkalade bir hal ile o çevre yok olmaya doğru gidiyorsa o varlık da derhal ölüme mahkûm olur. Fetihlerin yarattığı tahribat göz ardı edilirse, her toplum yavaş yavaş değişir. İnsanlığın uğradığı değişim ve dönüşüm, ilmi ve teknik keşiflerle hızlanmıştır. Her yerde eski fikirlerle yeni ihtiyaçların mahsulü olan mevcut fikirler arasında bir mücadele olur diyen Asaf Nefi bunlardan bazılarını ele alır. Hakkı mahveden şeyin kuvvet olduğu sanılmakla beraber kuvvet ve hak aynı şeydir. Bu gün devletler hukuku diye bir şey varsa da, görülüyor ki devletler bağımsızlıklarını korumak için hukuka değil fakat kendi kuvvetlerine dayanıyor. Portekiz, Yunan, Çin, Fas gibi hükümetler hâlâ yaşıyorsa bunların hayatları, diğer kuvvetli devletlerin arasındaki rekabete bağlıdır. Bu rekabet anlaşmaya dönüştüğü gün onlar da mevcudiyetlerine veda edeceklerdir. Hiçbir hukuki teori, beşeriyetin mücadelesine çare olmayacaktır. Bir kavim ne kadar küçük olursa olsun asabi ve varlığına düşkün ise kendisini, kendisinden nüfusça daha büyük olan milletlerden daha iyi müdafaa edebilir. Şu halde bir milletin bir mücadeleden başarıyla çıkması nüfusunun çokluğu ile değil, fakat asabiyeti ile paraleldir. Tarih, iktisadî bir çıkar sağlamak için insanların mücadelesi esasına dayanır. Sınıfların mücadelesi dünya kadar eskidir ve bu mücadele yalnız sınıflar arasında değil, aynı sınıftakiler arasında da sürer. Esasen tabiatta eşitsizlik olduğu için toplumsal adaletin sağlanması mümkün değildir. İnsanların zenginfakir, akıllı-ahmak, kuvvetli-zayıf olması bu eşitsizliği ispat eder. Medeniyetin gelişmesi de bu mücadeleyi bitirmez. Eski zamanlarda insanların mücadelesinde yegâne sebep ganimet elde etmekti, bugün ise sebep karşıtlar arasındaki nefrettir. Böylece Asaf Nefi demokrasinin esasını, insanların hukuki eşitlikten faydalanacağı serbest rekabetin sağlanması olarak ta-

nımlar. Demokrasilerde yeniden aristokrasinin hâkimiyet kuracağı yönündeki şüphelere; demokrasilerin belli bir sınıfa dayanmadığı, herkesin katılabileceği ancak mutlaka fikri bir meziyete sahip olması gerektiği şeklinde cevap verir. Demokrasilerde, toplumda sosyal mevkilerin değil paranın söz sahibi olmaya başlamasıyla, plütokrasi olarak adlandırılan bir sınıfın mevcudiyetine ve bunun demokrasiye dönük bir tehlike olacağına ise Ahmet Şuayb (1325c: 308-310) değinmektedir. Asaf Nefi'ye göre insanların tek tek ahlaklı olması beklenemez, bunun için ahlaki çevrenin düzeltilmesi yani toplumsal adaletin sağlanması gerekir. Kadınların çalışma hayatına atılmasını da toplumsal bir hak olarak bu çerçevede değerlendirmektedir. Asaf Nefi toplumda sosyal adaletin sağlanmasını önemsemekle birlikte, bu adaletin mutlak eşitlik değil, hukuki eşitlik anlamına geldiğini özellikle vurgulamaktadır. Çoğunluk, uğranılan felaketlerin ahlaki kusurlardan kaynaklandığını; insanların namuslu merhametli olması halinde gerçek mutluluğun sağlanacağını sanmakta ise de bunu beklemek kıyameti beklemek gibidir (Asaf Nefi, 1325b: 473-479). Şu halde milleti idare etmek için iki usul kalıyor, bunlardan biri mutlakıyet diğeri meşrutiyettir ki, mutlakıyetle idare edilen devletler birer birer çökmüştür. Milletin selameti için meşrutiyetin ismen kurulması yeterli değildir. Ahlaki çürüme varsa o memleket hastadır, hastalığın mikrobu da adaletsizliktir. Tek çare fertlerin hukukuna saygı ve toplumun ahlaki çevresini düzeltmektir. Kadınların çalışma hayatındaki haklarının teslimi de hürriyetler cümlesindendir. İnsanlar için hürriyet talep etmek nasıl bir hak ise, zihni ve bedeni kuvveti sağlayacak, koruyacak araç ve tedbirleri talep etmek de bir haktır. Çünkü toplum ve soy ancak onunla baki olur. Bir hükümet, hürriyeti sağlamakla siyasî görevini yerine getirir, fakat hayat ve soyun himayesini reddetmekle toplumsal görevini yerine getirmemiş olur ki böylece her türlü tenkidi hak eder. Bir toplum ilerlemek için önce kendisini tanımalıdır. Ne şahsi mücadele ve toplumsal rekabeti desteklemek ne de beşeriyetin varlığını başka esaslara dayandırmak isteyenler toplumsal hastalıklara çare olabilir. Oysa her gün kadın erkek çocuk milyonlarca insan toplumsal rekabetin tahribine maruz kalarak milletler fakirleşmektedir.

Benzer konulara değinen Bedii Nuri (1326), toplumsal meselelerin "ferdiyun" ve "iştirakiyun" (sosyalizm) olmak üzere başlıca iki ekole ayrıldığını belirtmektedir. Ferdiyetçilik toplumsal araştırmaları ferde indirgeyerek ferdin hürriyeti düşüncesine dayanan bir fikirdir. Bu görüşte olanlar toplumsal gelişmenin, her ferdin kendi menfaatini öne çıkarmasıyla sağlanacağını düşünürler. Sosyalizme göre ise, ferdin menfaat sağladığı her şeyde toplumun payı vardır. Bu sebeple ferdin bütün faaliyetleri toplumun faydasına dönük olmalıdır. Toplumun refahı, cemiyet halinde yaşayan fertlerin tam bir eşitliğe ulaşması; hiçbirinin diğerinin aleyhine olarak bir üstünlüğe sahip olmamasıyla mümkündür. Bu ekollerden sosyalizmin, toplumda tam eşitlik sağlamak için mevcut düzeni değiştirmeye dönük fikirleri tehlike arz ettiği gibi; bazı ferdiyetçi düşünürler de mevcut düzenin, toplum lehine ferdin hürriyetlerini kısıtladığı inancıyla ferdiyetçilikte aşırılığa kaçmışlar ve böylece anarşizm ekolü ortaya çıkmıştır (Bedii Nuri, 1326: 640). Sosyalizm ve anarşizm fikirlerinin beslendiği kaynaklar farklı olmakla beraber, sosyalizmden esinlenen anarşistler de görülmektedir. Bu bağlamda Bedii Nuri, Proudhon ve Marx'ın aslında sosyalist olmakla beraber anarşizme kaydıkları örneğini verir. Şu halde hürriyetin aşırı ve kötü yorumundan doğan anarşizm, tam aksinden yani hürriyetsizlikten, toplumsal baskıdan da kaynaklanabilmektedir. Meşrutiyetin ilanından sonra şahsi hürriyetlerin yanlış anlaşılarak, anarşizme varan davranışlar

görüldüğünü ifade eden Bedii Nuri; bu davranışların, hürriyeti herkese saldırmak, vergi vermemek, kanuna uymamak fikrinin yayılması şeklinde tezahür ettiğini belirtmiştir.

TOPLUMSAL EVRİM

Mecmuada toplumsal gelişmelerin sıçrama şeklinde değil, evrimle gerçekleşeceği üzerinde önemle durulmaktadır. Yazarların çoğu iktisadî altyapının toplumsal kurumların oluşmasındaki etkisini, toplumsal dönüşüme olan katkısını kabul etmekle birlikte, üstyapının tamamen iktisadî yapıya bağlanması fikrine katılmazlar. Toplumsal evrimin temel belirleyicilerinden biri zihniyet yapısıdır.

Ahmet Şuayb'e göre toplum ve fert arasındaki ilişki ve bağımlılığın derecesi, biri olmadan diğerinin de olamayacağını göstermektedir. Bir şahsın özellikleri ve kabiliyeti (istidad-melekat) ona soyundan mirastır ki bu da toplum demektir. Toplumun şartları ise maddi ve manevi hayatını idare eden genel kanunlara bağlıdır. Bütün kâinat oluşum halinde büyük bir toplum olarak düşünülürse toplum bilimi de bütün ilimlerin "hülasa-i yekunudur" (Ahmet Şuayb, 1324b). Şuayb uzmanların bir toplumun toplumsal ve siyasî kurumları arasında büyük farklar olabileceği görüşünde olduklarını belirtir. Kurumlar bir milletin medeniyetini yansıtır. Bir milletin siyasî idare tarzı ise yalnız mevcut durumunu değil, onun geçirdiği idare tarzlarını da gösterir ve ancak milletin ihtiyacına göre vaz edilen kanunlar sayesinde başarılı sonuçlar elde edilir. Medeniyet tarihî kurumların, milletlerin ihtiyaçlarının bir ifadesi olduğunu gösterir; diğer taraftan aynı gelişme çizgisini gösteren kavimlerde aynı kurumlar bulunur. Tarihte kurumları şiddetle değiştirilen bir millet yoktur, bazen fetihler ve ihtilallerin sonucunda isimler değişebilirse de toplumsal yapı aynen sürdüğü için değişiklikler isimden ibaret kalır. Şuayb bunu Fransa'ya rağmen Korsika, İngiltere'ye rağmen İrlanda'nın toplumsal olarak Ortaçağ özelliklerini göstermeleri ile örneklendirir. Kurumların gerçekten değişmesi milletlerin zihniyetlerinin değişmesine bağlıdır. Kanunlar milletlerin ihtiyaçları doğrultusunda vaz edilmezse değişiklikler isimden ibaret kalır ve yeni adlar altında eski yapılar devam eder. Toplumda herhangi bir hususdaki değişim ancak o konuda bir kanun vaz edildiği zaman fark edilir ve kanun dolayısıyla değişiklik oldu sanılır; oysa o değişiklikler nesiller boyu meydana gelir. Dolayısıyla kanun koyucunun görevi kamuoyunun benimsediği unsurları tespit ve zararlı olanları bertaraf etmekten ibarettir. Devletlerin idari yapısını belirleyen etkenlerin başında savaşlar gelir. Savaşlar tiranların kabul görmesine yol açar. Tarih dışarıdan istila, içeriden isyan tehdidi altında olan yerlerde müstebit idarelerin var olduğunu; arazisi küçük, sınırları dağlarla tabii olarak korunan yerlerde cumhuriyet idaresinin kurulduğunu göstermektedir. Şuayb buna eski çağlarda Yunan, yeni çağlarda İsviçre örneğini verir. Devlet veya idare şeklini belirleyen ikinci unsur sanattır. İlk servetin oluşması sanat sayesindedir. Çiftçi ve sanatkârlar ihtiyaçlarından fazla üreterek servet elde etmişler, bu servetin korunması ihtiyacı ile yeni kanun ve nizamlar yani yeni bir hükümet teşkil etmişlerdir. Bu tür hükümetlerde iktidar tek elde toplanamaz, nitekim Venedik, Felemenk cumhuriyetlerinde tüccarlar da nüfuz sahibidir. Bu tür hükümetlerin olduğu yerlerde tüccarların oluşturduğu aristokrasiye karşılık hükümdar, millete dayanmak ihtiyacı duyar. Böylece siyasî yapı, toplumsal yapıya bağlı olarak şekillenir. Bu şekillenmede rol alan unsurlar maddi, dinî, ahlaki, fikri veya iktisadî olabilir ancak Marx'ın ifade ettiği gibi siyasî yapının tek sebebi iktisadî yapı olamaz. Toplum bilimlerinin de tabiat bilimleri gibi kanunları vardır. Devleti meydana getiren parçalar birbirine bağlıdır. Herhangi birinde yapılacak şey,

diğerlerini de etkileyecektir. Bir hastalığa çare bulunurken daha büyük hastalıklar yaratmak ihtimali vardır. Bir milletin ananeleri dikkate alınmadan ıslahat ve tadilatlar seri olarak yapılırsa toplumsal bağlar çözülür ve dağılma başlar. Sanayi ve ilimde keşifler ve icatlar dolayısıyla haberleşme imkânlarının gelişmesiyle, çeşitli medeniyetler arasındaki temaslar artmış; bu da şiddetli değişikliklere yol açarak toplumların dengesi kaybolmuştur. Yalnız İngiltere'de toplumsal ve siyasî kurumlar kendi seyrinde gelişmiş ve ihtilallerden masun kalmıştır. İngiltere'deki hürriyet Cromwell'e veya cumhuriyetçilere atfedilemez; hürriyet bütün bir milletin, İngilizliğin tarihinden doğmuştur. Şuayb'in toplumların tarihî tecrübesinden çıkardığı sonuç; devlet adamları toplumların ihtiyaç duydukları ıslahatı zamanında teşhis edip gerekli düzenlemeleri yaparak ihtilale sebep olacak şeyleri bertaraf etmelidir; her şeye rağmen ihtilal olursa bu sefer onu idare edecek basireti göstermelidir şeklinde özetlenebilir.

Ahmet Şuayb, toplumsal yapıların gelişimini açıklamaya çalışan teorileri incelediği bir makalede (Ahmet Şuayb, 1325a), medeni milletlerin gelişimini, yaratılıştan getirdikleri özelliklere yani soya bağlayan görüşleri eleştirmektedir; bu görüşe karşı çıkan çağdaş düşünürlere dayanarak insanlığın, milyonlarca yıllık gelişimin mahsulü olduğunu ve asıl değişimin de zihinlerde meydana geldiğini belirtmektedir. Öyle ki aynı soyun mensupları arasındaki ihtilaflar bazen farklı soylar arasındaki ihtilaflardan daha fazladır. Diğer taraftan savaş ve fetihler her yerde soyların karışmasına yol açmıştır. Medeniyetin gelişmesine yol açan unsurları ihtiyaç, hayatta kalma mücadelesi, çevresel faktörler, ilim ve sanayiin gelişmesi olarak sıralar. Medeniyetler böylece birkaç temel unsurun sonucudur. Bu unsurlar değişince, medeniyet de değişir. Mesela Ortaçağ Katoliklik ve derebeylik gibi iki unsura dayanır. Sanat, edebiyat, düşünce tarzı bu iki esasa göre şekillenir. Ancak büyük imparatorluklar; siyasî ihtilaller, dinî mezhepler ve filozoflarla değil, hayatlarını feda edecek kadar bir fikre bağlı kimselerle kurulmuştur. Dolayısıyla siyasî başarılar bütün kuvvetiyle bir maksada adeta iman eden kişiler tarafından sağlanır. Hak her yerde ahlakla paralel gelişir; ahlak ise verasetle gelir. Hak, kanun şeklindeki ahlaktır. Bir mesele hakkında genel kanı nesillerce aynı kalırsa, bu tutum toplum tarafından sabitlenir, veraset bu demektir. Mevcut gelişme üzerinde geçmişin çok büyük etkisi olup toplumun kendi geçmişi ile olan ilişkisi birdenbire kesilemez. Halkı, ananeleri idare ettiği gibi, ananesiz ne millî ruh ne de medeniyet olur. Ancak ananeler de gerektiğinde terk edilmezse gelişme sağlanamaz. Nitekim cemaatçi yapılar muhafazakârdır ve gelenekleri muhafaza eden de cemaatlerdir. Toplumsal gelişmelerde en önemli unsurlardan biri de zamandır. Anayasalar, tabii bir gelişimin sonucudur; anayasa yapılmaz, kendiliğinden oluşur. Irk nazariyesine karşı çıkılmakla beraber, her soyun yaratılıştan gelen bazı özellikleri olduğu ve bunun nesilden nesile geçerek devam ettiği belirtilir. Osmanlı Devleti gibi çeşitli unsurlardan oluşan, her unsurun da kendine has özellikleri olan heterojen bir toplumu idare etmek çok güçtür. Siyasî ve içtimai kanunların, uygulandıkları topluma göre farklı sonuçlar vereceği unutulmayarak; bu farklı kesimlerin her birinin tabiatı ve tarihî gelişimi dikkate alınmalıdır. Ahmet Şuayb Osmanlı Devleti ve toplumunda her işte büyük bir ihmalkârlık yapıldığını belirterek medeniyette; ziraat, sanat ve ticarette bir gelişme gösterilmediğini; vatanın sinesinde yatan servetten faydalanmak için zihinlerin yorulmadığını, bir faaliyette bulunulmadığını belirtir. Halk üretim ve teşebbüs gücünden mahrum; üreticiler yerini tüketicilere bırakmış, herkes maişetini memuriyete bağlı görmekte ve bu durumun oluşturduğu bir hezimet her yerde kendini gös-

termektedir. Ancak gelecek nesillere verilecek eğitimin bir teselli oluşturduğunu belirterek; meşruti idarenin giderek artan gayretlerle başarılı olacağı düşüncesiyle bütün okuyucularından kendi kabiliyet ve eğilimleri doğrultusunda vatanı ihya etmek için azimle, sebatla, cehdle çalışmasını ister.

Ahmet Şuayb'e göre (1325b) yeryüzünde yaşayan kavimlerin bazıları kesintisiz olarak yükselirken; bir kısmı tabii gelişmelerinin sınırına gelmiş, içtimai yapıları içine hapsolmuştur. Tarih bazı soyların asırlarca yükseldikten sonra durakladığını, sonra da gerilemeye başladığını gösterir. Bunun sebebi nedir? Herkese açık olan bir yol üzerinde niçin bütün kavimler eşit bir şekilde yürüyemez? Bir milletin tekamülünü tayin eden unsurlar muhit, soy, veraset, ziraat ve sanatın terakkisi, hayat kavgası, itikat gibi çeşitlidir. Hepsinin önemi pek büyük olduğundan içlerinden yalnız birini dikkate almak doğru değildir. Ziraat ve sanat toplum hayatında çok farklı sonuçlara yol açar. Mesela bir sahrada kurulacak sınai tesis yöre ahalisini süratle değiştirir, köylü işçi haline gelir ki, bu farklı bir toplumsal yapıdır. Demiryolları da bir dizi değişime yol açar, iş bölümü gelişir. İmalatta en büyük rol oynayan faktör kullanılan enerji türüdür. Kol gücü, hayvan, rüzgâr, maden kömürü kullanılmasına göre sanatın gelişimi; üretim miktarı, mahsulün değeri artıp azaldığı gibi imalathanelerin şekli de değişir. Büyük atölyeler maden kömürünün kullanılması sayesinde ortaya çıkmış; fabrikalar müşteri, iş bölümü, grev, sermaye gibi kavramların doğmasına yol açmıştır. Ziraat ise insanları göçebelikten yerleşik hale getirmiş ve neticede yukarıda bahsedilen gelişmeler gerçekleşmiştir.

Asaf Nefi, Ahmet Şuayb'in erken ölümü dolayısıyla yazdığı makalede (Asaf Nefi, 1326: 1013-1014) Şuayb'in mecmuada yer alan tarih incelemelerini değerlendirmiştir. "Tarih felsefesi, tarihî olayların akılla izah edilmesinden başka bir şey değildir. Tarih felsefesi olaylara hâkim olan kanunları keşfedip, mazideki olayları inceler; bugünü aydınlatır ve geleceğe ışık tutar. İnsan zihni geliştikçe, olayların sebebini araştırır; sadece olaylara vakıf olmak onları tatmin etmediği için sebepler zincirini bilmek, bir toplumun genel durumunu anladıktan sonra bütün insanlığın faaliyetlerini idrak etmek isterler. İşte bu suretle tarih felsefesi hasıl olur. Ahmet Şuayb olayları hikaye etmekle yetinmeyerek tarihî felsefesiyle ile ele alır; toplumsal meseleler ve tarihî olayların sebebini araştırarak hiç bir zaman sarsılmayan sebat ve metaneti ile daima çalışırdı" (Asaf Nefi, 1326: 1013-1014).

SOSYOLOJİ İLMİ

İktisadi ve siyasî tarihteki gelişmeler, 19. yüzyıla gelindiğinde toplumsal yapılarda da bir değişime yol açmış; böylece toplumların incelenmesini üstlenen sosyoloji ilmi doğmuştur. Bedii Nuri (1325a) sosyoloji gibi yeni teşekkül eden bir ilimden bahsedileceği zaman o ilmin mahiyetini tayin için nasıl ortaya çıktığına bakmak gerektiğini belirtmektedir. Sosyoloji kelimesi Comte tarafından beşeri toplumun halinden bahseden ilme isim olmak üzere ihdas olunmuştur. Sosyolojik analizlerde öncelikle toplum dış görünüş itibarıyla araştırılmalı, halkın yerleşim yerleri itibariyle dağılımı; köy veya şehirlerde yoğunlaşmanın sebepleri; büyük şehirlerin oluşumuna yol açan ya da önleyen şartlar incelenmelidir. Toplumsal olaylar çok boyutlu olduğu için diğer ilimleri de içerir. Her şeyden evvel, toplumsal olgular olması dolayısıyla din ve mezhep araştırmaları sosyolojiye dahildir. Ahlak, âdetler, hukuki yapı ve nihayet toplumun gelişimini tayin eden iktisadî yapı da sosyoloji ile ilgilidir. Mesela üretim ve refah artışı (ve bununla ilgili olarak ortakçılık, yarıcılık, esnaf, gedik usulü, kooperatifçilik; fabrika, tezgâh veya evlerde üretim), mübadele (ticari kuruluşlar, çarşılar, borsalar)

ve gelir dağılımı ile bölüşüme (gelir, faiz, ücret) ait konular iktisat sosyolojisinin alanını oluşturur. Sosyolojinin başlıca konuları bunlar olmakla beraber sınırları genişletmek mümkündür; güzel sanatlar ve dil konusunun da toplumsal unsurlar olması gibi. İktisat ise sanat ve ilim arasında bir yer alır. İktisat sınai hayatın mevcut durumunu, tarihçesini, kanunlarını incelemek yerine nasıl olması gerektiğini araştırmakla meşguldür. Sosyologların, sosyolojinin bütün dallarına vakıf olması güç olduğu için, içlerinden birini seçerek uzmanlaşabilirler. Genel olarak sosyoloji "mebahis-i eşkal-i içtimaiye" ve "mebahis-i hadisat-ı içtimaiye" olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi toplumsal yapı içindeki ilişkiler ve coğrafya ile nüfus miktarı, dağılımı ve yoğunluğunu incelemek üzere kendi içinde bölümlere ayrılır. İkincisi yani toplumsal olaylar ise yine kendi içinde din, ahlak, hukuk, iktisat sosyolojisi, dil ve güzel sanatlar olarak tasnif edilir. Sosyolojinin başlıca ilgi alanı bir ülkede veya belli bir zamanda mevcut olan siyasî teşkilat, hukuk, ahlak, iktisat, din, mezhep gibi unsurların nasıl teşekkül ettiğini, hangi şartlarda ortaya çıktığını, hangi amaca yönelik olduğunu araştırmaktan ibarettir. Bunları ortaya çıkarmak için bir tahlil aletine ihtiyaç vardır ki bu görevi tarih ilmi ifa eder ve yalnız tarih toplumsal olayları izah eder.

Bedii Nuri (1325b) "kabiliyet-i içtimaiye"nin, insanları toplum (cemiyet) denilen kitleler halinde bir araya gelmeye sevk eden içgüdü olduğunu belirtmektedir; "kabiliyet-i içtimaiye", muhtelif canlıların toplum içindeki görev ve ortak ilişkilerinin düzenlenmesi halini içerir. Bu, toplum halinde yaşamanın bir sonucudur. Toplumun bir organizma olduğunu düşünenler her toplumun kanunu demek olan hayat şartlarını, o toplumun unsurlarına veya fertlerin yardımlaşması demek olan "kabiliyet-i içtimaiyesine" dayandırırlar. Diğer taraftan insanın, toplumsal bünyenin eseri olduğu söylenebilir (Bedii Nuri, 1325c). Her uzviyet gibi toplum da gelişiminde uzviyetlerine; yani toplumu oluşturan teşkilat, muhit ve hayat şartlarına göre sevk ve idare edilmelidir. İnsan da bir kısmını oluşturduğu bütünden yani toplumdan ayrı düşünülemez. Ahlak, meşrutiyet, idare gibi toplumun devam ve bekasını sağlayan ulvi sayılabilecek toplumsal unsurlar, toplumların maddi ve manevi gelişiminden sonra mümkün bir hale gelmiştir. Toplumlar geliştikçe, ihtiyaçları karşılandıkça, ahlak ve hukuk gelişme ortamı bulur. Eşyanın, insanın kıymeti ve ilişkileri daha adil bir şekilde algılanır. Sosyalistlerin toplumda iktisadın önceliğini ima etmeleri doğru olmakla beraber bu öncelik, iktisadî yapıya diğer unsurlara göre bir üstünlük vermez ve toplumsal meseleler sırf iktisadî ihtiyaçlar üzerine kurulamaz.

EĞİTİM

Eğitim de önemle üzerinde durulan bir mesele olup, diğer konularda olduğu gibi Spencer'a atfen ele alınmaktadır. Fazıl Ahmet (1325) Spencer'ın genel olarak faaliyetleri şahsın doğrudan doğruya hayatını muhafaza için sarf ettiği faaliyet, şahsın hayattaki zaruri ihtiyaçları temin için sarf ettiği faaliyet, aile hayatının gerektirdiği faaliyet, toplumsal faaliyet ve güzel sanatlara dönük faaliyet şeklinde tasnif ettiğini belirtir. Demek oluyor ki insan her şeyden önce hayatını korumak ve sürdürmekle yükümlüdür. Bu konudaki en önemli husus sağlık ve kuvvettir. Çünkü toplumsal, ahlaki ve fikri hayatta sarf edilecek kuvvetlerin kaynağı sağlıktır. Hayatta muhtaç olunan en önemli şeylerden biri de faydalı bilgilerle hem kendine hem de insanlığa yararlı alışkanlıklar edinmektir. Muallim ve mürebbiyenin başlıca görevi burada başlar. Çocukların zihinlerini hiçbir zaman faydalanmayacakları hatta hemen unutulmaya mahkûm bilgilerle doldurmaktan vazgeçmeli, çağın ihtiyaçları ile donatmalı; genç be-

yinlere teşebbüs gücü, kuvvetli bir irade, tahlil gücü ve sağlam sentez yapabilecek bir şekil verilmelidir. Demolins, Anglosaksonların Latin kavimlerine üstünlüğünün sebeplerini araştırdığında bunu, hayata bakış açılarındaki farklılıkta bulmuştur. Bazıları da programların, eğitim yöntemlerinin fenalığından; gençleri hayata karşı akim ve aciz bıraktığından bahsetmektedir. Bunun sebebini Le Bon "çünkü biz terbiyeden, onun tadil ve ıslahından bahsederken kendimizi, kendi soyumuzun, ecdadımızın, alışkanlıklarımızın, hükmü kalmayan ama şiddetle hissettiğimiz tesirini hâlâ yaşadığımızı unutuyoruz" şeklinde açıklamaktadır (Fazıl Ahmet, 1325: 105). Şu halde bir milletin terbiyesini tasfiye için uğraşırken, o milletin ruhunu, o ruhtaki hastalıklı yönleri bilmek, bir hastayı tedaviye başlamadan evvel hastalığı teşhis etmek gibi elzem bir harekettir. Fakat milletin ruhunu, gerçek ve sabit ihtiyaçlarını tamamen tayin mümkün mü? Şimdilik kısmi bir düzenlemeyle yetinip mümkün olan şeyleri yapmalı, mükemmel bütünün oluşturulması gelecekten beklenmelidir. Spencer'a göre çocuk öyle terbiye edilmelidir ki kendi arzusuyla araştırmalı, gözlem ve keşiflerin neticesini bizzat almaya muvaffak olmalı; çocuğa mümkün olduğu kadar az şey ezberleterek, dimağını fazla şey bulmaya sevk etmeli, basitten karmaşığa, dolaysızdan dolaylıya, somuttan soyuta, tecrübeden tasvire doğru yürümelidir. Ülkenin eğitim sistemi, bu hususlar doğrultusunda tadil edilmelidir.

Sonuç olarak tamamen teknik olanlar dışında, hemen hemen bütün makalelerde birkaç temel vurgu bulunduğu söylenebilir. Bunların ilki, meşrutiyete yöneliktir. Meşrutiyet öncesindeki idare tarzının, iktisadî ve sosyal hayatta yol açtığı mahzurların böylece bertaraf edileceğine inanılmakta; ancak meşruti yönetimin sağlanmasıyla bütün sorunların hemen çözüleceğine dair saf bir inanç bulunmamaktadır. Şüphesiz, hükümetin katedeceği büyük mesafeler vardır. Bu noktada bireysel hürriyetlerin sosyal, siyasî ve iktisadî hayattaki önemi üzerinde durularak, yapılması gereken uygulamalar ve her şeyden önce eğitim sisteminin değiştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Siyasî dönüşümden verimli sonuçlar almak için zihniyetlerin değişmesi gereklidir. Önemli bir vurgu da hayat standartları üzerinedir. Sağlıklı bir toplum, sağlıklı bireylerden oluşur. Böylece oturulan meskenlerden eğitime kadar geniş bir yelpaze oluşturan gündelik hayatın gerektirdiği düzenlemeler üzerinde durulmaktadır. Makalelerde dikkat çeken diğer bir özellik, ele alınan konu ne olursa olsun geniş bir perspektifle bakılarak öncelikle tarihî gelişimi, diğer ülkelerdeki uygulamalar; çağdaş düşünürlerin yaklaşımı ve nihayet ülkede bu minval üzere yapılması gerekenlerin sıralaması şeklinde bir yaklaşımın olduğudur. Hürriyet, demokrasi, sosyalizm gibi kavramlar karşılaştırmalı olarak ele alınarak; bu durum bazen konu başlıklarında bazen de satır aralarında yer almaktadır. Şahsi, siyasî, iktisadî alanda sağlanacak hürriyet, gelişmenin olmazsa olmaz koşuludur. Toplumsal yapılarda meydana gelecek değişikliklerin sıçrama şeklinde değil, yavaş yavaş, bir evrim suretiyle gerçekleşeceği üzerinde durulmaktadır. Evrimi karşılayan "tekamül" kavramı birçok yazarın gündemine girmiştir. Dolayısıyla meşruti yapı çok önemsenmekle birlikte, her anlamda istenilen seviyeye gelmenin ancak zamanla; hatta sonraki nesiller zamanında gerçekleşeceği düşüncesi görülür. Mecmuanın kısa süren yayını boyunca, iktisadî ve toplumsal hayatta söz konusu olabilecek bütün konuların işlendiği söylenebilir. Ancak gerek iktisadî, gerekse içtimai konularda hak ettiği ilgiyi henüz bulamamıştır. Diğer taraftan, neredeyse bir asır sonra ülkede aynı konulara duyulan aşinalık İbn Haldun'un "geçmiş geleceğe, suyun suya benzediği gibi benzer" sözünü hatırlatmaktadır. ❐

Türkiye'de Liberalizm ve Birey

NİLGÜN TOKER

Türkiye'de siyasal bir proje olarak liberalizmin en önemli açmazlarından birisinin, liberal bir bakış açısının olmazsa olmaz karakteri olarak sunulan bireyci karaktere sahip olmaması ya da aslında tutarlı bir liberalizmin tesisine imkân verecek bir bireyleşmenin gerçekleşmemesi olduğu savlarının yaygın olarak sunulduğu göz önüne alınırsa, liberalizm ve birey ilişkisini tartışmak, bir yandan Türkiye'de liberalizmin aldığı biçim ve niteliği ortaya koymak bakımından diğer yandan da liberalizmin geçirdiği evreleri birey bakış açısından kavramsallaştırmak bakımından önemlidir. Liberalizmin varlık koşulu olarak sunulacak bireyin, ancak onu siyasal özne olarak tanımlayacak bir siyasal proje aracılığıyla var kılınacağı ön kabulüyle, eğer Türkiye'de birey var olamadıysa bunun nedeninin bizzat liberal siyasetin merkezî yöneliminin, bireyin ilgi ve değerlerini temele alan yeni bir toplumsal yapı örgütlemek değil, tersine mevcut toplumsal yapıda hiçbir dönüşüme yol açmadan onunla uzlaşacak idari ve ekonomik bir düzenlemeyi idare etmek olduğu söylenebilir. Bu tespiti haklı çıkarmanın zemini Türkiye'de liberal siyasetin tarihinin bireye sunulan yer bakımından incelenmesidir. Ancak bu incelemeye, bireyci bir dünya görüşü olarak liberalizmin kuramsal incelenmesi eşlik etmelidir ki, hem liberalizmin içermesi gereken bireyin ne türden bir var oluş durumu olduğu hem de liberalizmin bireyi yaratma koşullarının ne olduğu açık kılınabilsin. Bu türden kavramsal bir analizle Türkiye'de liberalizm ve birey ilişkisini tartışmaya yöneldiğimizde görülecektir ki, ülkede liberalizmin evrimi, liberal bakış açısının kökensel dayanaklarından oldukça uzak bir serüvendir.

Liberalizm, temel siyasal öznesi birey olan modern bir toplum projesidir. Başka deyişle, liberalizmi farklı toplumsal-siyasal tasarımlardan ayırt etmemizi sağlayan en temel nitelik, onun bireye referansla ve bireyden hareketle örgütlenmiş bir toplum biçimi tasavvuru olmasıdır. Bu durumda, liberalizmin taşıyıcı öznesi olacak olan bireyin ne türden bir insan tasarımının ürünü olduğu, hem liberalizmin kavramsal içeriğini analiz etmek, hem de liberalizmin varoluş koşullarını göstermek bakımından önemlidir. Ayrıca, Türkiye'de liberalizmin geç teşekkülünün açıklanmaya çalışıldığı her anda, Türkiye'de bireyin varlığının esas konu olduğu da göz önüne alınırsa, bireyin ne olduğuna ilişkin bir analiz ve liberalizmin hangi türden bir bireycilik olduğunun gösterilmesi önem taşır.

Modern insan tasarımının bir ürünü olarak birey, tekil insansal varoluş olarak 'ben'in, her türlü dışsal tanımdan, otorite ya da değerden özgürleşmiş bir benlik olarak kendi tikelliğinden hareketle kavranılmasıyla doğmuştur. Modernitenin, bilgi ve eylem arasında kurduğu yeni ilişkinin sonucu olan bu 'benlik', kendi bilgisine kendisinde sahip ve bu bilgi uyarınca eylemeye muktedir olan bir varoluş kipini temsil eder ve bu, aklı ve iradesi özgürleşmiş insan, birey olarak nitelenir. Böylece, modernizm öncesi ancak tâbi olduğu bir akılsallıktan ya da iradeden hareketle, yani uyruk olarak varolabilen bu tikel insan varlığı, artık kendi varoluş koşuluna kendisinde sahip bir özne olarak, bilginin biricik kaynağı, daha doğrusu bilginin imkânının dayanağı haline gelir.

Modernitenin başlangıçta, insana ve dünyaya ait bir bilginin imkânı bakımından kavramsallaştırdığı ve insansal bilinci bilmenin merkezine yerleştirme suretiyle ulaştığı bu yeni insan tasarımına göre birey, doğal yanıyla kendisinin de bir parçası olduğu nesnel dünyanın dışına çıkarılmış, kendisi olmayan dış dünyayı kendisinin kılacak bilgi/akıl ve güç/iradeye sahip tekil varoluş olarak sunulmuştur. Bu nokta, nesnel dünyayı kendi aklının ve iradesinin dolayımı kılma kapasitesine sahip tikel varoluşun tanımlandığı nokta, aslında liberal bireyin de tanımlandığı noktadır: Kendi bilgisine sahip olma, kendi ilgi ve değerini açığa çıkarma olarak kavranıldığında birey, kendi ilgilerini tatmin edecek yolları bulma ve bu bilgi uyarınca eyleyebilme kapasitesine işaret eder. Bu, insanın *homo economicus* olarak tanımlanması demektir; yani kendi ilgileri için kendi bilgisini kullanabilen akılsal varlık. *Homo economicus*'un ilgilerini gerçekleştirmek için gerekli yolları bulma kapasitesi, düşünüp taşınma ve hesaplama yoluyla eyleme kapasitesidir. Burada söz konusu olan akıl, artık kavramların, tümel bilginin, evrensel akılsallığın bilgisinin taşıyıcısı olan akıl değil, tikel varoluşun tikel ilgilerinin tatmin edilmesi için gerekli yolları bulma yetisi olarak akıldır; bu akıl, bireysel ilgiden bağımsız ya da önsel bir bilginin kaynağı değil, bireysel ilginin harekete geçirdiği bir düşünme kapasitesidir.

Liberal modernliğin, kendi toplumsal tasarımının referans noktası olarak sunduğu birey, o halde, olduğu halinden hiçbir niteliksel dönüşüme uğratılmamış çıplak insanın kendi tikel varoluşunu sürdürme konusunda sahip olduğu kapasiteden hareketle tanımlandığı modern insandır. Liberalizmin, insanı doğası gereği kendi içine kapalı bir ilgi ve güç odağı olarak görmesi, liberalizmin toplumsal tasarımının çatışma ve uzlaşım diyalektiğinde ortaya konulmasının nedenidir. Doğası gereği, kendi ilgisine odaklı güç olarak bireyler arası ilişkinin yaratacağı çatışma durumu, ancak bu ilgiler arası bir uzlaşımla aşılabilir ve bu uzlaşımın yol göstericisi de yine aynı hesaplayıcı zihindir.

Modern bireyin kavramsal içeriğinin analizi ve liberalizmin modern bireyin hangi niteliğini merkeze aldığının gösterilmesi yoluyla, liberalizmin siyasal öznesi olan bireyin ne olduğuna ilişkin ulaşılabilecek en temel sonuç, liberal bireyin, her türlü dışsal bağ ve otoriteden bağımsız bir varoluş durumunda insanın ne olduğuna verilen bir yanıtın ürünü olduğudur. Herhangi bir dışsal bağ ya da belirlenimin olmadığı her durumda insanda açığa çıkacak niteliklerin gösterilmesinden hareketle ortaya konulan bu insan kavrayışının taşıdığı radikallik, tam da bu 'bağımsız' varoluş iddiasıdır. Liberalizm bireyi, tam bir serbestlik ve dolayısıyla bağımsızlık durumuna referansla tanımladığı için, bu bireyin doğasına uygun olarak tesis edilecek olan toplumsal yapının temel niteliği, bireysel ilginin gerçekleşmesini sağlamak olacaktır. Siyasal düzeyde bu nitelik, bireysel hak kavramından hareketle örgütlenmiş toplum demektir. Hakkın yasaya önsel olduğu, yasanın içe-

riğinin bireysel haklarla belirlendiği bu siyasal projede devlet, bireysel varoluşun sürdürülmesi için gerekli ortamın taşıyıcısı olacak iradedir. Liberalizmin devlete yüklediği ve ilk bakışta birey karşısında ikincil bir statüye sahipmiş gibi görülebilecek bu işlev, bireyin kendi varoluşu için tehdit oluşturan bir durumdan, çatışma durumundan kurtularak kendi ilgilerini özgürce gerçekleştirebileceği bir duruma geçebilmesinin olmazsa olmaz koşulu olarak tanımlandığında, aslında liberal birey kendisini ancak devlet aracılığıyla cisimleştirebilir; ancak bu devlet, bireysel ilgiler arası ilişkinin doğasını çatışmacı olmayan bir tarzda koruyacak olan, yani rekabet alanının özgürlüğüne dayanacak olan devlettir. O halde, liberal bireyin var olacağı toplumsallıkta düzen, bireysel ilgiler mekaniğinin belirlediği bir düzendir ve bu düzenin taşıyıcısı olarak devlet, düzenleyici ve denetleyici güç olarak, kaynağı bireyler arası uzlaşım olan bir egemenliğin taşıyıcısıdır.

Buraya kadar ortaya konulmaya çalışılan kavramsal çerçeve içinde, Türkiye'de modernleşme/Batılılaşma sürecinin bir evresi olarak liberal modernleşmeyi düşünmek bakımından iş görmesi beklenebilecek temel kavramlar seçilmeye çalışıldığında öncelikle belirlenmesi gereken, modernitenin kendisinden önceki yaşantı dünyasından radikal bir kopuşu tesis ettiği anın, bireyi tanımladığı an olduğudur. Aşkın bir öznenin yaratımı olan ya da aşkın bir öznenin belirlenimi altında olan bir dünyada yaşayan insanın, tüm bu bağlardan özgürleşip kendi tekil varlığıyla başbaşa kaldığı bir tarihsel anın ürünü olan birey, modernliğin kendisi üzerine yükseldiği öznedir. İnsanın uyruk olmadan birey olmaya geçişiyle kavranılagelen bir kopuş anının, modernliğin Türkiye'deki evriminde yaşanıp yaşanmadığı sorusuna hemen ilk elde verilecek yanıt, Türk modernleşmesinin *yeni bir insan tasarımı olarak değil, yeni bir devlet tasarımı* olarak

Seçmen oy kullanırken. Abdülhak Adnan Adıvar, 1951'deki bir yazısında, hakiki hürriyet ve demokrasinin tesisi için "en makul fakat en uzun yol, başını geriye bakmadan dimdik yukarda tutacak ve bütün diğer insanların vicdan hürriyetine hürmetle inanmış hür insanlar nesli yetiştirmeğe çalışmaktır" diyordu.

doğduğu ve bu nedenle haktan hareketle değil, yasadan hareketle örgütlenen yeni bir toplumsallık modeli olduğudur. Türkiye'de modernleşmenin bu başlangıç ve temel niteliği, onun liberal bir proje olarak değil, cumhuriyetçi bir proje olarak kendisini sunmasıyla da açıktır. Ayrıca, Türkiye'de modernleşmenin kurucu projesi olarak Cumhuriyet projesinin tesis etmeye yöneldiği devlet, modern devlettir ve bu devlet hem yaratılacak modern toplumun bilgisinin taşıyıcısı aklı, hem de bu bilgiyi uygulayacak iradeyi cisimleştirir.

MODERNLEŞMENİN ARDILI OLARAK MODERN BİREYİN YARATIMI

Modernleşme sürecinin kurucu iradesi olarak devletin içinde taşıdığı akılsallığın modern akılsallık olması, Türk modern-

leşmesinin "tesis edeceği" yeni insansal varoluş kipinin de modern insan, yani birey olmasını gerektirir; başka deyişle devlet aracılığıyla yaratılacak yeni insan tipinin birey olması gerekir. Bu saptama bir açıdan doğrudur, ancak yaratılacak birey, liberal modernliğin öznesi olan birey değil, Aydınlanmanın, serbestlik ve bağımsızlık kavramlarından hareketle değil, yasa koyucu niteliğinden, otonomi kavramından hareketle özel bir biçimde tanımladığı bireydir. Yurttaş kavramı altında sunulan bu birey, artık çıplak, doğal varoluş haliyle tekil birey değil, toplumsal varoluş kazanmış, bu nedenle de toplumun ortak akıl-sallığının organik parçası haline gelmiş olan, giydirilmiş bireydir. Cumhuriyet, "yeni toplum yaratma" projesinde, kendisinden bir kopuşu ilan ettiği geleneksel toplumda uyruk durumunda olan insanın giyeceği yeni kıyafetin modelini halk kavramı üzerinden çizdiği ve halkı "bütünleşmiş birlik", ulus olarak tanımladığı için, bölünemez bir bütüne uygun kıyafet modelini "yurttaş" kavramında bulmuştur. Ancak bu yurttaş kavramı, Batı modernizminin cumhuriyetçi geleneği için taşıdığı anlamdan, yani toplumun ortak iyisine karar verilecek kamusal alandaki siyasal özne olarak taşıdığı anlamdan epey uzak bir içeriğe sahiptir. Batı modernizminin cumhuriyetçi düşünce tarzında halk, kendi kendisini belirleme gücüne sahip otonom yurttaşlar birliğidir; bu anlamda yurttaş olmak, kendi ilgisini içinde bulunduğu toplumsal müşterekliği hesaba alarak oluşturmak, böylece de kendi tikel varoluşundan çıkıp, toplumun diğer bireyleriyle birlikte sahip olduğu ortak toplumsal bağa katılmak demektir. Bu, toplumun ortak iyisinin belirleniminin kaynağı olarak yurttaşlar arası ilişkinin, devlete taşıyıcısı olacağı iyiyi bildiren kamusal alanın tesisini gerektiren bir yurttaş kavramıdır ki, Türkiye'de Cumhuriyet projesinin yaratacağı toplum modeli, devlete önsel bu tür bir kamusallığı içermemiştir; devlet ve kamu özdeşleştirilmiş, böylece de yurttaş devletin tanıdığı ve tanımladığı kişi olarak nitelendirilerek, devletle daim ve devletten dolayı sahip olunan bir kimlik olarak sunulmuştur. Bu durumda Cumhuriyet projesi, "'birey' nosyonu olmadan geliştirilen ve daha çok 'devlete karşı yükümlülüklere' dayalı bir yurttaşlık anlayışı"nı (Keyman, 2000: 180; Üstel, 2004) içerir. Aslında eğer Şerif Mardin'in "Atatürk devrimlerinin derinliklerinde yatan, fakat genellikle üzerinde durulmayan temel taşı, insanın kendi mukedderatına hâkim olabileceği fikridir" (Mardin, 1990: 162) tespitine katılınsa bile belirtilmelidir ki, Cumhuriyet kendi bilgisine ve bu bilgi uyarınca özgürce eyleme kapasitesine sahip bireyi, var olan bir şey olarak değil, yaratılacak bir şey olarak görmüş ve önünde hazır bulduğu "teba"yı bu modern akıl varlığına dönüştürecek bir eğitim projesini, modernleşme projesinin temel öğesi olarak sunmuştur. Bu anlamda Cumhuriyet için birey olmak bir olgunluk durumudur ve olgunluk veri bir durum değil, dönüşme yoluyla ulaşılacak olan, bu nedenle de bir süreç gerektiren edinilmiş bir durumdur. Bu, modernizmin cumhuriyetçi yorumunun tanımladığı yurttaştır ve Türk modernleşmesinin kurucu projesi, yurttaş olmayı da geleceğe ertelemiştir.

Bir modernleşme projesi olarak Cumhuriyet projesinde tam da bu projenin taşıdığı cumhuriyetçi nitelik nedeniyle tanınmayan ilgi/çıkar, dolayısıyla da hak öznesi olarak birey, yukarıda açık kılınmaya çalışıldığı gibi, aslında veri olması gereken bir varoluştur. Batı modernizminin bireyden yurttaşa geçişi temsil eden Aydınlanmacı anı, bu veri olan varlığa dayalı toplumsal yaşamın mülkiyetçi temelinin yarattığı krizin sorgulandığı ve genel çıkar ile bireysel çıkar arasındaki gerilimi kolektif kimliğin, yurttaşlığın tesisiyle çözmeyi hedeflediği bir aşamadır. Başka deyişle yurttaş kavramı, geleneksel toplumdan radikal kopuş anının bir üretimi

değil, modernizm içindeki bir kırılma anının üretimidir. Ancak Batı modernizmiyle eş bir tarihselliğe sahip olmayan bir modernleşme hareketinin, Türk modernleşmesinin referans noktası, tam da bu tarihselliğe vurguyu gerektirmeyen bir modernlik tasavvuru, akıl ve ilerleme arasında kurulan Aydınlanmacı ilişkinin dayandığı akılsal toplum tasavvuru olmuştur.

Ancak Cumhuriyet projesi, Türk modernleşme sürecinin bir uğrağı, kurucu uğrağıdır. Daha Osmanlı'da, sultanın hükümranlığının sınırlandırılma çabaları ve daha sonra cumhuriyetçi siyasal projenin açmazlarına yanıt arama şeklinde ortaya çıkan girişimler de bu modernleşme sürecinin bileşenleridirler ve bu modernleşme talepleri içinde kendisini "fert özgürlüğü"nü tesis edecek yeni bir toplum yapısı talebi olarak sunan liberal eğilimli görüşler, bir birey tasarımının kendisi içinde aranacağı zemini oluştururlar. Bu bakımdan Türkiye'de liberalizmin teşekkül ettiği anların, bireyin tanımlandığı anlar olarak görülüp görülemeyeceği sorusu merkezî soru haline gelir. Ancak daha önce tartışılması gereken, bir insan tasarımı olarak bireyin ancak onu temel taşıyıcı öznesi yapacak bir toplum projesi içinde varlık kazanabileceği kabulünün işaret ettiği bir sorundur. Türkiye'de liberalizme dayanak teşkil edecek bireyin varlığı sorunu, bu bireyin varlık kazanacağı bir devlet biçiminin var olup olmadığı sorunudur. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, modern birey ancak modern devlet aracılığıyla varlık kazanır; başka deyişle bireyin varoluş koşulu, bireysel ilgi/çıkar ve değerlere göre düzenlenmiş toplumsal yapının taşıyıcısı olan ve meşruiyet kaynağının bireysel ilgiler arası uzlaşım olduğu bir devlettir. Türkiye'de modern devlet yapısının, Cumhuriyet tarafından tesis edilen kurumsal yapı olduğu, bu devletin, liberal bireyin varlığını sürdüreceği düzenleyici ve denetleyici devlet olmadığı, tersine toplumun taşıdığı birliği tözsel bir nitelik olarak kendisinde taşıyan, toplum ve devlet arasında bir özdeşlik tasarlayan belirleyici devlet olduğu göz önüne alındığında, bireyin varlık kazanabilmesi, ancak liberalizm tarafından bu devlet yapısının dönüşüme uğratılmasıyla mümkün görülmektedir. O halde, liberalizm ve birey arasındaki ilişkiyi belirlemek, Türkiye'de liberalizmin tarihinin, onu devletin yapısını dönüştürmeye yönelik bir proje olarak okumaya izin verecek bir tarih olup olmadığının tespitini gerektirir

Birey kavramından hareketle liberalizmin Türkiye serüveninin düşünülmesi, onun ne türden bir toplumsal dönüşüm projesi olduğunun belirlenmesiyle ilerleyebilir. Cumhuriyet öncesi ortaya çıkan liberal toplum tasavvurlarının esas ilgisi sultanın hükümranlığını sınırlandırmak ve topluma devletten bağımsız bir alan açmak olduğu için, bu devrede liberalizm daha çok devletin merkeziyetçi niteliğini dönüşüme uğratmaktı. Bu anlamda, liberal talep devlet ve toplum arasındaki ilişkiyi halkın varlığının kabulüne dayanacak bir dönüşüme uğratma, daha doğrusu halkın devlet için var olmadığı, devletin halk için varolduğu bir toplumsal düzenin tesisi talebiydi.[1] Aslında modernleşme sürecinin bu devresinde liberalizm, "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?"[2] sorusunu yanıtlama girişimlerinin bir parçasıdır. Bu girişimlerin etkili kısmının İttihat ve Terakki'nin pozitivist modernleşme modeli etrafında toplandığı açık olsa da, Osmanlı'ya liberal bir reform projesi öneren eğilimler de söz konusuydu. Prens Sabahaddin'in bir sosyolojik kuram aracılığıyla ortaya konulan reform önerisi, bir siyasal proje olması bakımından ne kadar liberal olduğu tartışmalı olsa da, onun adem-i merkeziyet kavramının işaret ettiği toplumsal örgütlenme biçiminin dayanağının, bireysel girişime yer açacak devletten bağımsız bir alanın yaratılmasını talep etmesi bakımından, modern bireyin kendisi içersinde tanımlandığı bir projedir. Sabahaddin Osmanlı'nın kurtuluşunu, merke-

Ali Fethi Okyar

HAMİT BOZARSLAN

I

Asker, siyaset-devlet adamı ve diplomat Ali Fethi Okyar 1880'de Pirlepe'de (Pirlop) dünyaya geldi. 1907'de İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katıldı[1] ve Enver ve Cemal Beylerle birlikte, Cemiyet'in Selânik'teki en ileri gelenleri arasında yer aldı.[2] 1910'da Paris'e askerî ataşe olarak atandı. 1911'de Libya'da İtalya'ya karşı direniş hareketine ve Arnavutluk'ta başlayan isyanın bastırılmasına katıldı. Aynı yıl, Enver Bey'le ihtilaflarına rağmen –belki de bu ihtilaflardan dolayı– Cemiyet'in katibi-i umumîsi seçildi ve Manastır mebusu olarak Meclis'e girdi. 1913'te, siyasî hayatta daha faal bir rol oynamak için askerlikten ayrıldı. Talat Paşa'nın önerisiyle Sofya'ya sefir olarak atandı. 1914'ten sonra, İttihat ve Terakki triumvirasında kısmen itibar kaybetmiş bulunan "Cemal Paşa fraksiyonunda" yer aldı.

Fethi Bey'in harp döneminde Teşkilat-ı Mahsusa'da fiilî olarak yer alıp almadığı bilinmemekle birlikte, bu "paralel devlet"e oldukça sıcak baktığı anlaşılmakta.[3] Bu dönemde, mebusluk ve vekillik yaptı. Savaş sonrasında, kısa bir süre İzzed Paşa kabinesinde Dahiliye Vekili olarak yer aldı ve Mondros Mütarekesi'ni onaylayan heyete katıldı. 1918'de, bazı İttihatçıları birleştiren ve 30'a yakın mebusun katıldığı Osmanlı Hürriyetperveran Avam Fırkası'nı kurdu. Aynı yıl, bazı bilgilere göre, Mustafa Kemal'in de desteği ile *Minber* mecmuasını yayımladı ve Mustafa Kemal, Rauf (Orbay) ve İsmail Canbulat'la birlikte, Ahmet Tevfik Paşa hükümetine karşı muhalefette bulundu. 1919'da, Yozgat Kaymakamı Kemal Bey'in idamını protesto için yapılan mitinglere katılan partisi kapatıldı. Diğer bazı İttihatçılarla birlikte İngiliz kuvvetleri tarafından tutuklanarak Malta'ya sürüldü (10 mart 1919-30 Nisan 1921).

Malta dönüşü, Kemalist harekete katıldı ve Dahiliye Vekili oldu; 1922'de Mudanya Mütarekesi'ni imzalayan heyete katıldı. 1923'te, Keynes'in Versailles Barış Antlaşması'nın iktisadî hükümlerini eleştiren ve Kemalist Türkiye'nin çizmesi gereken yol konusunda bir kaynak olarak kullanılan kitabının Türkçe'ye çevirisini sağladı (bu tercü-

ziyetçi otoriteye dayalı toplumsal yapıdan, bireyci bir yapıya geçmede görür ve aslında bireyi hem içinde kapsandığı toplumsal tabakalar hem de devlet karşısında özgürleştirmenin, böylece de serbest bireyi yaratmanın zorunluluğuna işaret eder. Sabahaddin için bu türden bir birey, ancak eğitim aracılığıyla, ilm-i içtima aracılığıyla ortaya çıkarılabilir, çünkü Osmanlı tebaası, kendisi üzerindeki devlet hükümranlığının baskısı altında kendi kendisini kendiliğinden özgürleştirmesini sağlayacak melekelerini kaybetmiştir ve ancak bir eğitim aracılığıyla bu melekeler açığa çıkarılabilir (Reyhan, 2001, 149).

Prens Sabahaddin'in öğretisinde tanımlanan bireyin, liberalizmin tanımladığı birey olduğu, yani kendi ilgilerini gerçekleştirmenin yollarını arayan ve bu konuda irade gösteren 'girişimci' insan olduğu

me resmî bir yayın olarak basıldı).[4] 1 Kasım 1923'te BMM başkanı ve 22 Kasım 1924'te başvekil olarak seçildi. Oldukça mutedil olmakla suçlanan bu kabine, Şeyh Sait İsyanı'nın başlamasından sonra, "Kürtçülük hareketi"ni bastırma vaatlerine rağmen, 2 Mart 1925'te güvensizlik oyu ile devrildi.[5] Fethi Bey Paris'e sefir olarak atandı.

1930'da, Mustafa Kemal'in emri ve desteği ile Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurdu (Mustafa Kemal yeni partiye, aralarında en yakın arkadaşlarından Nuri (Conker) Bey ve kız kardeşi Makbule'nin de bulunduğu çok sayıdaki şahsiyeti ve 15 mebusu "verdi." Fethi Bey 1931'de öngörülen seçimler için 120 mebusluk bir kontenjan istemekte, İsmet Paşa 50'den fazla mebus verilemeyeceği konusunda ısrar etmekteydi. Sonunda, Mustafa Kemal 70'te karar kıldı).[6] Serbest Fırka'nın, hem Kemal'in hem de Fethi'nin arzularını aşan radikal bir muhalefete yol açması, özellikle Ege bölgesinde bazı nümayişlerin şiddet hareketlerine dönüşmesi, SCF'nin, Genel Başkanı Mustafa Kemal olan CHF tarafından son derece sert eleştirilere uğraması ve İnönü'nün 30 Ağustos 1930 tarihli Sivas nutkunda açıkça devletçilik programını benimsemesi, partinin 4 Eylül 1930'da kendisini feshetmesine yol açtı. Fesih bildirisinde

Fethi Okyar, kendisini muhalif fırka kurmakla görevlendiren Atatürk'ün tesbitini teyiden, "Filvaki bugünkü şekl-i idare cumhuriyetten ziyade dictature'a müşabihtir" diyordu.

Fethi Bey şu gerekçeleri dile getirmekteydi:

> *Tebellür eden son vaziyete göre fırkamız, büyük Gazi hazretlerine karşı siyasî sahnede mücadele edecek bir hale getirilmiştir. Fırkamız doğrudan doğruya Gazi hazretlerinin teşvik, ısrar ve tasvipleriyle vücuda gelmiş ve büyük reisimizin her iki fırkaya karşı*

açıktır. Burada sorun, Sabahaddin'in bireyin veri olmadığı, eğitim aracılığıyla edinilecek bir karakter durumu olduğu savıdır. Ancak Sabahaddin, veri bir toplumsal yapıdaki varoluş koşullarını değiştirmek istemektedir ve veri olan bir yandan ait olduğu toplumsal tabaka tarafından diğer taraftan da devlet tarafından belirlenim altında bulunan, her halûkârda bir "biz"in içinde varlık kazanan bir insansal durumdur. Sabahaddin, bu türden ağır bir belirlenim altında insanın, kendi tikel değerinin bilgisine kendi başına ulaşamayacağı, bu bilginin ona ilm-i içtima tarafından verilebileceği fikrindedir. Her koşulda Sabahaddin'in temsil ettiği söylenebilecek Osmanlı Liberal Cemiyet'i, bireyi temel referans noktası kılma konusunda önemli bir projedir ve modernleşmenin söz konusu evresinde kurucu olma iddiası taşımış

eşit yardım muamelesine mazhar olacağı teminatını almıştı. Esasen başka türlü siyasî bir teşekküle vücut vermek sorumluluğunu almayı hiçbir zaman hatırımıza getirmedik. Halbuki emrivaki şeklinde gerçekleşen son durum karşısında bizce başarılması imkânsız olan bu teşebbüse devam etmek beyhüde olacağından, fırkamızın feshine ve durumun tüm teşkilata ve Dahiliye Vekâleti'ne bildirilmesine karar verilmiştir.[7]

1930 sonrası dönemini Fethi Bey açısından bir "itibar kaybetme" dönemi olarak değerlendirmek oldukça zor. Bu dönemde Londra'ya sefir olarak atanan Fethi Bey aktif bir rol oynamaya devam etti. Ama faaliyetleri kendisini "liberal" sahadan çok radikal milliyetçiliğe yaklaştırdı. 1930'ların sonunda, Reha Oğuz Türkkan'ın kurduğu ve kapatılan *Bozkurt* gazetesinin yerini alan Kitab Sevenler Kurumu'nun onursal başkanı oldu.[8] 1938'de CHP'den Bolu milletvekili seçildi. 1939'dan 1941'e kadar, Refik Saydam hükümetine Adalet Vekili olarak katıldı. 1942'de öldü.[9]

II

İttihat ve Terakki geleneğinden gelen, asker yaşdaşlarının çoğu gibi bir Komitacı zihniyetine sahip olan, Kitab Sevenler Kulübü gibi liberalizmin en asgarî tanımına fersah fersah uzakta bulunan bir teşkilata yakınlaşan ve her zaman devletle bütünleşmiş bir simaya "Liberalizm" cildinde yer vermek mümkün mü? Bu sorunun cevabını bu kısa yazının sonuç bölümünde vermeye çalışacağım. Şimdilik, Fethi Bey'in "liberal" sıfatının her şeyden önce SCF'nin başkanı olmasından kaynaklandığını belirtmekle yetineceğim. Kemalist devletin genel çerçevelerini koruyan ve sadece "Türk harsını" kabul etmiş "Türk vatandaşlarının katılabildiği" bu partinin söyleminde bazı liberal temaların yer aldığı inkâr edilemez. Parti'nin "Millî hâkimiyet"i kabul eden programı, aynı zamanda "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun Türk Vatandaşlarına vadettiği bütün salâhiyet ve hakları her türlü halelden siyanet etme"yi; "vicdan hürriyeti, mesaî serbestisi, fikir, kelâm ve içtimâ hürriyetleri"ni savunmayı, "harsi, iktisadî, mali her türlü teşebbüslere yardımcı olma"yı öngörmekteydi. Aynı şekilde, "milliyetçilik ve laikliğe bağlılık"ta tereddüt etmeyen parti, vergilerin adil ve mutedil olmasını, "nafia teşebbüsleri masraflarının yalnız bir nesle tahmilinden içtinap" edilmesini, "paramızın kıymetinin bir an evvel tesbit" edilmesini ve

ama "dayanışmacı-kolektivist" toplum projesi karşısında başarısız olmuştur.

Aslında Osmanlı toplumsal yapısı göz önüne alındığında, modern bireyin tesisinden hareketle devleti dönüştürme projesinin imkânı tartışmalıdır, çünkü "Osmanlı Devleti için insan sadece toplumsal ve mesleki örgütlenme içinde düşünülebilirdi. ... Bu yarı-kamusal parçalardan birine ait olması dışında 'çıplak' insanın toplumsal varlığını tanıtması mümkün değildi" (İnsel, 1996, 68). Bu nedenle bireyin açığa çıkması için öncelikle bu cemaatler alanının dışında bir varoluş alanı yaratılmalıydı; bu, ancak devletin 'ele geçirilmesi' ve dönüştürülmesiyle mümkündü ve Sabahaddinci bakış açısının değil, kolektivist bakış açısının devleti ele geçirmiş olması, modernleşme sürecinin kurucu idesinin birey olmaması sonucunu doğurmuştur.

bu yolla harici sermayeye yol açılmasını savunmakta ve vatandaşların "refahına mali ve iktisadî her türlü teşebbüslerine engel olan hükümet müdahaleleri"ne karşı çıkmaktaydı. Çiftçiler, idare, mahkemeler gibi konularda da ıslah öneren program, "bir dereceli intihap usulünün tesisi ve siyasî hukukun Türk kadınlığına da teşmili" için gayret göstereceğini belirtmekteydi.[10] Şeklen de olsa ilham kaynağını liberalizmden alan bu programın, SCF'nin 1930 belediye seçimlerinde önemli bir başarı sağlamasına katkıda bulunduğu söylenebilir.

III

Fethi Okyar anılarında SCF macerası döneminde "gafil avlandığını", "tuzağa düştüğünü" hüzünle dile getirir. Oğlu Osman Okyar, babasının "reaksiyonunun, kalbinden vurulması", yani kalp krizi geçirmesi olduğunu söyler.[11] Fethi Bey'in, SCF'nin kendini feshetmeye zorlanmasını bir "mukaveleye sadakatsizlik" olarak algıladığı kesin. Birçok belge ve şehadet, Mustafa Kemal'in kendisine, CHF başkanlığından istifa etmeyeceğini, Reisicumhur olarak iki fırka arasında rejimin niteliğini ilgilendiren temel konularda bir ihtilafa izin vermeyeceğini, bununla birlikte, her iki fırkayı da dinleyeceğini ve son karar mercii olarak davranacağını söylediğini göstermekte.[12]

SCF üzerine yazanların büyük bir kısmı, Kemalist devletin kendisine muhalif bir siyasî oluşum yaratmasını bir "danışıklı dövüş" olarak tanımlamaktalar. Bu değerlendirmeye belli bir hak payı tanımak gerekli. Fethi Bey, Mustafa Kemal'in Cumhuriyet öncesi arkadaşları arasında tasfiye edilmeyen nadir simalar arasında yer almaktaydı. Kendisinden bir yıl küçük Mustafa Kemal'le gençlik dönemine uzanan yakın bir ilişkileri bulunmaktaydı. Mustafa Kemal'in eğitiminde, özellikle de Fransız düşüncesine aşina olmasında önemli bir rol oynamıştı. 1911'de, Mustafa Kemal'in askerî amiri sıfatıyla vazife görmüş ve Sofya sefaretine gittiğinde, genç subayı da askerî ataşe olarak beraberinde götürmüştü.

Bununla birlikte, iki nedenle "danışıklı dövüş" teorisinin yetersiz olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, İdris Küçükömer'in de belirttiği gibi, SCF adlı "entegre muhalefet"in aynı zamanda "bürokratik bir deney"[13] oluşturması. Bu deneyde, siyasî liberalizmin marjinal bir yer aldığı, sistemin temel yapılarının sorgulanmadığı görülmekte. İktisadi anlamda ise, SCF'nin aslında, genel hatlarıyla, CHF'nin 1923 İktisat Kongresi'nden beri zaten uyguladığı,

TOPLUMUN SERBESTLİĞİNDEN GİRİŞİMCİ BİREYİN ÖZGÜRLÜĞÜNE: LİBERALİZMİN DEVLETÇİLİKLE TELİFİNİN EVRİMİ

Cumhuriyet sonrası liberalizm, Osmanlı'da ortaya çıkan liberal eğilimden farklı olarak 'kurucu' değil, 'düzeltici' bir proje olduğu, esas olarak modern ulus-devletin toplumsalla uzlaşması, devletin taşıdığı evrenselliğin yerel olanla içeriklendirilmesine yönelik bir girişim olduğu için, devletin yapısında köklü bir değişimi hedeflemeksizin 'millet'i devlete katarak, devletin ihtiyaç duyduğu meşruiyeti tesis etme ihtiyacının bir ifadesidir. Ancak bu "millete dönme" girişimine başlangıçta kılavuzluk eden bakış açılarında, örneğin Ağaoğlu'nun zihninde modernliğin, bireyin özgürlüğü esasına dayalı bir toplumsal yapıya işaret ettiği açıktır.

Korkut Boratav'ın tabiriyle "dışa açık, devlet eliyle özel sermayenin teşvik edildiği",[14] Teşvik-i Sanayi Kanunu'nun iktisadî yaşamda önemli bir rol oynadığı "liberal" olarak tanımlanan siyasetten başka bir siyaset önermediğini söyleyebiliriz.

Ayşe Trak'ın de belirttiği gibi, "devletçilik-liberalizm" tasnifi 1929-1930 Türkiye'sindeki ihtilafları açıklamaya yetmemektedir.[15] Bununla birlikte, bu "bürokratik deney"in dünya buhranıyla tümüyle tıkanan Türkiye iktisadında, seferberliği gerektiren bir istikamet olarak devletçiliğe geçişin mümkün olup olmadığının tartışılmasına ve kararlaştırılmasına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıdan siyasî muhalefet olarak empoze edilen "siyasî liberalizm" ise, devletin aynı zamanda bir iç muhalefetle meşrulaştırılmasını, alternatif tercihlere sahip olmasını, kontrol edilebilir ve sistemi tehdit edemeyen bir elit dolaşımına imkân sağlamasını hedeflemekteydi. Bu siyasî mühendisliğin Türkiye'ye has olmadığı, Kemalizm ve Kemalizm sonrası dönemlerde başka Tek Parti ya da "tek-adam" rejimlerinin de bu tür "sistem güçlendirici entegre muhalefet" tecrübelerine giriştiği göz önünde tutulmalı.

İkinci neden ise, SCF'nin ve Fethi Bey'in kendilerini tümüyle aşan içtimaî dinamiklerin ortaya çıkmasına yol açması. Bu dinamikler, SCF'yi Kemalist iktidar nezdinde epistemolojik bir muammaya dönüştürmekteydi. Kendisine belli bir burjuvazinin sesi olması ya da bu burjuvazinin oluşmasına yol açması vazifesi verilen SCF, her şeyden "yeni gelişen bir amele sınıfı"ndan destek almakta, yoksul katmanlar arasında "mutemetler saltanatı"na karşı bir cephe olarak görülmekte,[16] "baldırı çıplaklar"ı seferber edebilmekte, İzmir'deki mitinginde "yüz bin başlı" bir devin oluşmasına yol açmaktaydı.[17] Fethi Bey, gittiği her yerde "kurtar bizi, kurtar" çığlığıyla karşılanmaktaydı.

Siirt Mebusu Mahmut (Soydan) "amelelerin liberal bir programı niçin desteklediğini anlamadığını" dile getirmekteydi.[18] Oysa, Ahmet Hamdi'nin (Başar) de belirttiği gibi, Kemalist elit nezdinde "görünmeyenler" haline gelen yoksul katmanlar, açlık sınırında yaşamaktaydılar.[19] Yine bu katmanlar, "serbestî"yi "iktisadî liberalizm" olarak değil de, "hürriyet" olarak,[20] her şeyden önce de konuşma ve direniş hürriyeti olarak algılamaktaydılar. "Serbestî", aynı zamanda, "kurtuluş" ütopyasını cisimlendirecek bir "halaskâr" sahibi olma hürriyeti idi.[21]

SCF, en beklemeyen bir anda Kemalist elitin ne kadar tecrit olduğunu gös-

Garbın yükselmesinde başlıca sebebi ferdi hürriyetlerin gittikçe genişlemesi ve bu sayede ferdin tedricen açılması olmuştur... Şarkta ferd boğulmuş, garpte açılmış, bir tarafta gittikçe azgınlaşan istibdadın tazyiki altında fert sıkıştırılmış, cılızlaştırılmış ve nihayet kendisinin dar ve boğucu kını içine sokuşturulmuştur. Garpte ise istibdadın gittikçe zayıflaması sayesinde fert tedricen hürriyetlerini eline almış ve mütemadiyen açılarak yaşamak ve çalışmak zevkini duymuştur. Neticede boğulmuş ve kendi içine girmiş zayıf ve cılız fertlerden mürekkep şark cemaatleri de boğulmuşlar, zayıflamışlardır (Ağaoğlu, 1933: 2).

Ağaoğlu'nun bu analizi, bireyin ortaya çıkması için istibdadın ortadan kaldırılması gerektiği tezine işaret etmesi bakımından önemlidir. Ağaoğlu, tutarlı bir li-

termişti. Mustafa Kemal'in ve İsmet İnönü'nün resimlerinin yakıldığı, polisin müdahalesi sonucunda 14 yaşındaki bir delikanlının öldürüldüğü –ve hemen "şehit" mertebesine yükseltildiği– İzmir olayları, Samsun'da belediye başkanının reis-i cumhurun sofrasına oturmayı kabul etmemesi... iktidara karşı muhalefetin yoğunluğunu göstermekteydi. İktidarın tepkisi, bilindiği gibi, SCF'nin yarattığı dinamiklerin sosyal okunuşunu reddetmesi, "kötü çobanların sözüne" kapılan halka[22] Kemalizmi ve ihtilali "daha iyi" anlatmayı kararlaştırması oldu. Halkın "mürtecilere" inanmasını engellemek gerekiyordu. Bu nedenle, diğer "ihtilalci rejimler"de halkın "ihtilale katılmasının" nasıl sağlandığını öğrenmek ve onların tecrübelerinden ders almak zorunluydu. 1930 krizi rejimin açıkça doktriner bir sisteme geçtiği, kendisini İtalya ve Sovyetler Birliği ile birlikte, demokratik olmayan bir dünyanın üçüncü kutbu olarak tahayyül ettiği yeni bir sürecin başlangıcını oluşturmaktaydı.

SCF'nin kendisini feshetmesi, beklenmeyen bir anda ortaya çıkan "siyasî bir mehdi"ye hıyanet edilmesi, daha da kötüsü, "siyasî mehdi"nin kendisine umut bağlayanlara hıyanet etmesi olarak algılandı. Sonuç, Menemen'de "siyasî mehdi"nin yerini "eskatolojik bir mehdi"nin alması oldu. Ege'deki birçok şehir gibi, Menemen de Mehdi'yi bir kurtarıcı olarak karşılamıştı.[23] Kemalist iktidar Menemen Vakası'nı bir yandan meta-tarihsel "Nakşi komplosu" ile, diğer yandan da SCF'nin "mürtecilerin barınağı" haline gelmesi ile açıkladı. Feshedilmiş fırkaya karşı şiddetli bir kampanya başlatıldı. SCF, "mürtecilerin", "anarşistlerin", Yahudilerin ve diğer azınlıkların partisi olmakla suçlandı.[24] Mustafa Kemal'in SCF'ye "verdiği" milletvekillerinin bir kısmı 1931 seçimlerinde aday gösterilmedi.[25] SCF ile "yakınlaşma"yla suçlanan Türk Ocakları kapatıldı[26] (ocakların kapatılmasında bu "yakınlaşma"nın yanı sıra diğer bazı önemli faktörler de bulunmaktaydı).

IV

Fethi Okyar'ı bir düşünür olarak kabul edebilmek zor. SCF'nin gerçek entelektüel simasının Mustafa Kemal'in fırkaya katılmaya zorladığı Ahmet Ağaoğlu olduğunu söyleyebiliriz.[27] Ama ne Ağaoğlu ne de Fethi Bey liberal bir siyasî kültüre ve liberal bir programa sahipti. Fethi Bey, Türkiye liberalizm tarihinde, kendisinin istemediği ve rejimin öngöremediği bir katalizör rolü oynadı. Bu rol, aynı zamanda "ısmarlama" liberalizmin[28] ve memur "siyasetçiliğin" sınırlarını da gösterdi. Fethi Bey ve SCF,

beral bakış açısıyla ve otoriteryan devlet altında bireysel özgürlük alanının daralacağının farkındalığıyla, Cumhuriyet'e bir dönüşüm projesi önermektedir. Ancak, Ağaoğlu'nun önerisi Cumhuriyet sonrası liberalizm için istisna kalmıştır ve Demokrat Parti ile birlikte yönetici irade haline gelen liberal tavır kendisini devlet ve toplum arasında yapısal bir ayrım yaparak cisimleştirmiştir. Devlet ve toplum arasında yapısal bir ayrım yaparak liberalizm, liberal uzlaşımcılığı, 'mevcut' devlet ve 'mevcut' toplumsallık arasında bir uzlaşma sağlamak olarak görmüş ve bu nedenle, bireyin varlığının koşulunu bireye uygun devlette değil, bireysel girişimin gerçekleştirileceği piyasanın varlığında bulmuştur. İnsel'in ifadesiyle, "söz konusu 'liberalizm'i kuran toplum, daha önceleri devlet tarafından kurulan toplumdan

belli ölçüde, Türkiye liberalizminin çıkmazını da anlamamızı sağlamaktalar: bir yanda, Phoenix gibi sürekli kendi küllerinden yeşeren, diğer yandan, iktisadî düzeyi aşamayan, kendi varlığının olmazsa olmazını oluşturan siyasî hürriyetlere öncelik veremeyen ve bu nedenle, "devlet partisi"ne mahkûm, gerektiğinde de devletin "iç düşman" ihtiyacını karşılayabilecek bir akım. Halefi ve selefi birçok "liberal" siyasetçinin tecrübesi gibi, Fethi Bey'in talihsiz serüveni de, liberalizmin sadece iktisadî değil aynı zamanda –hatta her şeyden önce– siyasî bir kavram olduğunu, liberalizme devlet sayesinde ve devlet desteği ile değil, ancak devletle hesaplaşma pahasına ulaşılabileceğini gösterdi.

Fethi Bey'in "liberalizm" üzerine bir ciltte yer alması, istemeden oynadığı bu rolle açıklanabilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Başka kaynakların doğrulamadığı Ahmet Emin (Yalman), Fethi Bey'in talebelik esnasında Askeri Mekâtib Müfettişi İsmail Paşa'nın "hafiyesi" olduğunu iddia etmekte. Bkz. M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, M. Birinci, A. Uçman, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Mustafa Kemal*, İstanbul, Kültür Bakanlığı, 1981, cilt 2, s. 767.

2 I.H. Uluğ, *Atatürk'ün Çizdiği Portreler*, İstanbul, İnkilâp ve Aka, 1968, s. 137.

3 Bkz. M. A. Eren, "Cumhuriyet-i Teşkilat-ı Mahsusa Kurdu", *Birleşik Kafkasya* dergisinin internet sayfası *(http://www.bkd.org.tr/tarih/teskilari_mahsusa.asp)*.

4 T. Çavdar, "Cumhuriyet Döneminde Türk İktisadi Düşüncesi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988, cilt 4, s. 1086.

5 N. Mazıcı *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, İstanbul, Dilmen, 1984, s. 126. Fethi Bey hükümetinin devrilmesi genelikle Kürt isyanına karşı çok "ılımlı" davranması ile açıklanmakta. Başka bir vesile ile yaptığım bir çalışma, ne Mustafa Kemal'in ne de Fethi Bey hükümetinin bir Kürt isyanından kuşkulanmadıklarını, bu yüzden de kendilerine ulaşan bilgileri ciddiye almadıklarını göstermekte (bkz. "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya (1919-1925)", E.-J. Zürcher (ed.), *İmparatorluktan Cumhuriyet'e Etnik Çatışma*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004 içinde). Kabinesinin düşürüldüğü meclis oturumunda Fethi Bey "Kürtçülük" tehdidinin ciddiyetinin farkına vardığını ve bu tehdidi bastırmaya kararlı olduğunu dile getirmekteydi.

6 SCF'nin feshi seçimlere katılmasına imkân bırakmadı. Bkz. M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981, 257.

7 Aktaran, T. Çavdar, "Serbest Fırka", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988, cilt 8, s. 2057.

farklı değildi. Başka deyişle liberal irade, sınırları devlet tarafından (ve devlet için) çizilen kurumsallaşma alanının içindeydi. Liberalizme özgü olduğu öne sürülen aktörler de güdümlü bir ekonomide girişimci konumuna ulaştırılan aktörlerden başkası değildi" (İnsel, 1996: 191). Bu nedenle liberalizm, bireyi hapseden devlet dışındaki toplumsal yapıların varlığını, özellikle de gelenek ve din tarafından belirlenimini sorgulamamış, tersine milleti bu yerel içerikleriyle olduğu gibi tanıma yönünde gösterdiği irade sayesinde devlet ve toplum arasındaki, iki farklı akılsallık arasındaki ilişkiyi dönüştürücü değil, uzlaşımcı bir zeminden hareketle tesis etme imkânına sahip olmuştur. Liberalizm bu evrede moral ve siyasal bir özne olarak modern bireyin varoluş koşullarına ilişkin bir proje olarak kendisini sunmamasının

8 G.G. Özdogan, *"Turan"dan "Bozkurt"a. Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 212.

9 Genel bilgiler için, bkz. O. Okyar & M. Seyitdanoğlu (der.), *Fethi Okyar'ın Anıları*, Ankara, Türkiye İş Bankası, 1999; M. Tunçay, *a.g.e.*, 1981; E.-J. Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, İstanbul, Bağlam, 1987; cilt Yetkin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası. Atatürk'ün Başarısız Demokrasi Devrimi*, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm, 1997.

10 M. Tunçay, *a.g.e.*, s. 398-405.

11 "Mustafa Kemal'in Önlenen Demokrasi Girişimi: Serbest Cumhuriyet Fırkası", *Söz Bizim, "Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir".. Bizimdir* adlı internet sitesi (www.cemalkutay.com/ovcp-new-pages.LAIKONOZ.asp).

12 T. Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, cilt 2: *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 142.

13 İ. Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul, *Ant*, 1969, s. 105.

14 Aktaran, M. Tunçay, *a.g.e.*, s. 187.

15 A. Trak, "Liberalizm-Devletçilik Tartışması (1923-1939)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988, cilt 4, s. 1086. cilt 4, s. 1086.

16 E.T. Eliçin, *Kemalist Devrim İdeolojisi*, İstanbul, *Ant*, 1970, s. 277.

17 Ş.S. Aydemir, *Tek Adam*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966, cilt III, s. 394.

18 T.Çavdar, *a.g.m.*, s. 2056.

19 A.H. Başar, *Atatürk'le Üç Ay*, İstanbul, Tan Matbaası, 1945, s. 24.

20 A.İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul, Birikim Yayınları, 1990 s. 77.

21 Fethi Bey için düzenlenen destanlardan biri için bkz. M. Tunçay, *a.g.e.*, s. 244. Bu dinamiklerin "ihtilâlci" boyutu için, bkz. H. Kıvılcımlı, *Yol*, 2; c., İstanbul, Bibliotek Yayınları, 1992; G. D. Brockett "Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk era, 1923-1938", S. Kedouri (ed.), *Turkey before and After Atatürk. Internal and External Affairs*, Londra, Frank Cass, 1999, s. 44-66.

22 T. Parla, *a.g.e.*, s. 127

23 Bkz. C. Emrence, "Politics of Discontent in the Midst of the Great Depression: The Free Republican Party of Turkey (1930)", *New Perspectives in Turkey*, sayı 23, 2000, s. 31-52.

24 S. Çağaptay, "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 4, *Milliyetçilik*, s. 259.

25 Bkz. C. Yetkin, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi, 1930-1945*, İstanbul, Altın Kitaplar, 1983.

26 Bkz. F. Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

27 A. Ağaoğlu için bkz. A. Kadıoğlu, "Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düsünce*, cilt 4:, *Milliyetçilik*, s. 284-292

28 Bkz. E. Teziç, "1923-1938 Döneminde Siyasal Parti Programlarında Sosyal ve Ekonomik Görüşler", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar*, İstanbul, İktisadi ve Ticari İlimler Akademesi Mezunları Derneği, 1977, s. 70. Ağaoğlu'nun iktisadî fikirleri ve SCF'nin programının temelini oluşturan 1926 Raporu –ve sonraki yapıtları– için bkz. A. Trak, *a.g.m.*

yanı sıra, bir ilgi/çıkar varlığı anlamında liberal bireyin kendisini gerçekleştirme alanının yaratılması konusunda da yeterli bir irade göstermemiştir. Serbest, rekabetçi piyasanın tesisi, özel mülkiyet esasına dayalı bir ekonomik alan yaratma konusunda sahip olduğu siyasal iddiaları cisimleştirecek iradeyi ortaya koymayan liberalizm, bu evrede, 'devletçi liberalizm' olarak ortaya çıkmıştır (İnsel, 1996: 192); liberalizmin *homo economicus*'un varlığı için gerekli koşulları yaratma konusunda irade göstermemesi, Türkiye'de modern bireyin varlık koşullarının bizzat liberalizmin taşıdığı muhafazakâr nitelik dolayısıyla yaratılamadığını gösterir.

Yine de bu evrede liberalizm, moral alanı siyasal alandan bağımsızlaştırması, yani değerler alanını kamusal aklın belirlenimi dışında bırakması nedeniyle, bir tür liberal

insan tasarımının yerleşmesini de sağlamıştır. Hume'cu epistemolojinin terimleriyle kavramsallaştırılabilecek olan bu tasarım, insanın nesnel dünyayla ilişkisini, içinde bulunduğu alışkanlıklar sisteminin kategorileri aracılığıyla kurduğunu, bu nedenle bireyin değerine ilişkin bilginin de bu alışkanlıklar sisteminden geldiğini belirterek, öznenin moral varlığının ancak bu alışkanlıklar sistemi, geleneksel anlam kalıpları içinde sürebileceğini öne sürer. Bu nedenle Hume için birey, gelenekten ya da toplumsal bağlardan kopuşla değil, gelenekten ve içinde tanımlandığı toplumsal yapılardan taşıdığı kategoriler aracılığıyla nesnel dünyayı kendisine göre tasarlayıp, dönüştürme kapasitesiyle tanımlanan varlıktır. Bu anlamda Hume'cu bakış açısından liberalizm, törel değerler alanının siyasal alana üstünlüğü projesidir; burada devlete önsel olan birey değil, tümü le alışkanlıklar alanı, moral alandır. Demokrat Parti ile başlayan ve Adalet Partisi ile devam eden liberal eğilim, işte bu anlamda, törel alanın dokunulmazlığını tesis etmeye çalışması anlamında, toplumsalı devletin –karşısına değilse bile– üstüne yerleştirmeyi amaçlamış, böylece kendi değerini devlet aklından bağımsız tanımlayan özne olmak bakımından bireyin varoluş imkânını soyut bir biçimde içinde barındırmıştır. Ancak Hume'un törel alanının aynı zamanda toplumsal düzenin tesis edileceği mekaniği kendi içinde barındıran alan olması gerektiği savının bu devletçi liberalizmde içerilmediği, düzen ilkesinin taşıyıcısı olarak devlete işaret edildiği açıktır.

Liberal bireyciliğin tesis edildiği an, paradoksal bir biçimde, liberal devletçiliğin Özal'la birlikte ortaya çıkan *liberal otoriteryanizm* modeli olacaktır. Otoriteryan devlet ve liberalizm arasında kurulan Özalcı telif, 'ortak iyi' idesini kaybetmiş devlet ile 'haklar söylemi'nden arındırılmış bir liberalizm arasında yapılan teliftir ve liberal öznelciliğin kamusal bağları yok etme yeteneğiyle, ceberrut devletin korku ve zor aracılığıyla toplumsal bağları çözme, insanları atomize bir varoluş içine itme yeteneğinin birleşimini ifade eder (Toker ve Tekin, 2002: 106). Bu liberal otoriteryanizmin açığa çıkardığı insansal varoluş kipi, her türlü ortak bağdan ayrılmış, kopmuş, yalıtık, atomize bir varoluştur. Bu, Hobbes'çu liberal öğretinin tanımladığı bireydir. Bu yalıtık benlik, diğer benlerle ilişkisini kendi ilgi/çıkarlarının hesabı çerçevesinde kuracak olan rekabetçi ve hesap yapıcı bireydir. Özalcı liberalizm, insanın 'çıplak', doğal varoluş itkilerini merkeze alan bir bireyciliktir ve bu modelde birey, kendi ilgilerini gerçekleştirme konusunda serbest, ancak bu serbestliğin mümkün olacağı düzenin taşıyıcı iradesi, devlet söz konusu olduğunda tâbi varlık olarak görülür. Bireysel serbestlik ve uyrukluk durumunun bir arada içerildiği bu liberal bakış açısında toplumsal alan bireysel ilgilerin en yüksek düzeyde tatmini esasına dayalı rekabet alanı, dolayısıyla piyasa akılsallığının egemen olduğu alan olarak, devlet ise toplumsallığın var oluş koşulu olan, bu nedenle de birleşmenin kendisi üzerinde mümkün olduğu tözsel birlik olarak tanımlanır. Bu tasarımda birey, ancak bu tözsel birliğe bağlanma, uyma yoluyla toplumsal varlığını, kendi ilgilerini gerçekleştireceği güvenli varoluş halini sürdürebileceğinden, devlet, piyasa için zorunlu bir düzen aygıtı olması bakımından bir tahakküm aracıdır. Tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi korku-güvenlik/çatışma-uzlaşma mekaniğiyle yaratılan bu liberal otoriteryanizm altında açığa çıkan liberal birey, kendi çıkarının farkında olan ve bu farkındalık uyarınca gerekli araç ve yolları bulmaya muktedir olan tikel bir varlıktır. Özalcı liberal otoriteryanizm, bireyi bir hak öznesi olarak değil de çıkar/ilgi öznesi olarak tanımladığı için moral alanda değerlerin kaynağının bireyden farklı bir yerde tanımlanmasını, geleneğin, kültürel kimliklerin ve dinin birer değer kaynağı olarak kabul edilmesini de meş-

rulaştırmış ve böylece radikal bireyciliğini bir yandan devletçi, diğer yandan da muhafazakâr bir karakterle donatmıştır.

Homo economicus'un tanımlandığı bir evre olarak Özalcı liberalizm, liberal bireyin varlık koşullarını taşıması bakımından Türkiye'de liberalizm tarihinde bir kırılmayı temsil eder. Ancak bu bireyin her türlü kolektif yapıya karşın yalnızca ekonomik ilgilerle ayrıcalıklandırılması, bu kırılma anının bir haklar söylemi olarak liberal tasarımın teşekkülünü sağlamadığı anlamına gelir. Aslında bireyin yalnızca ilgi/çıkar taşıyıcısı değil, değer taşıyıcısı olarak da tanımlanacağı, böylece bir hak öznesi olarak sunulacağı bakış açısı liberal toplumsal projeler içinde doğmamış, toplumun devletten bağımsız, hatta devlet karşısında bir varoluş alanı olarak tesisine yönelik sivil talepler içinde doğmuştur. Bireyin kendi değerini gerçekleştirme konusunda özgür olduğu ve bunun hukukun içermesi gerektiği bir hak olduğu idesi, Türkiye'de hak mücadelesi içinde gelişmiştir. Siyasal, kültürel ve dinsel değerlere sahip olma ve bu değerler uyarınca eyleme özgürlüğünün merkezî talep olduğu bu haklar mücadelesinin geniş anlamda liberal bireycilikten beslendiği söylenebilir. Ancak bu talepler, otoriter devlette demokratik bir dönüşüm talebi olarak da okunabileceğinden, burada söz konusu olan liberal referansın daha çok *liberal demokrasi* adı verilen bir modern tasarım olduğu söylenebilir.

AKP'nin temsil ettiği yeni muhafazakâr liberalizmin Özalcı liberal otoriteryanizmden farkı, işte bu sivil hak talepleri üzerinde yükselen bir siyasal iradenin taşıması gereken farkır. AKP, Özalcı neo-liberal piyasa modeline haklar söylemini ekleyerek Cumhuriyet tarihinde devlet-toplum ilişkisini dönüştürücü olacak bir tarzda yeniden tanımlama imkânını taşıyan bir liberal projeyi cisimleştirme hedefine sahip görünmektedir. Devletin uğraması gereken dönüşümü –Avrupa Birliği hedefiyle ve onun zorlamasıyla olsa da– bir haklar söylemiyle meşrulaştırması bakımından AKP'nin muhafazakâr liberalizmi, bir anlamda kurucu olabilecek olan bir siyasal proje olma iddiası taşımaktadır. Aslında bu proje, tikel varoluşuyla bireye referans yapmayan, bireyi özcü değerlerle belirlenen ahlaksal alandan getirdiği niteliklerle, dolayısıyla ahlaksal olarak belirlenmiş bir varlık olarak tanımlayan bir projedir. Ancak, bu ahlaksal özneyi bireysel ilgilerin hâkim olduğu alanda tümüyle piyasanın akılsallığının belirlenimine bırakması bakımından bu yeni muhafazakâr liberalizm, liberal teorinin kavramlarıyla açıklanabilecek bir yapıya sahiptir. Batı modernizminin liberal yorumuna protestan ahlakının eşlik etmesiyle birtakım ortaklıkları bulunabilecek olan bu yeni liberal tasarım, bir açıdan Batı'da kuramsal kaynakları bulunabilecek bir liberalizm modelini temsil etmektedir. Bu modele göre, tekil varoluşunda kendi ilgi ve değerinin bilincinde olan birey, bu bilincin varlığının güvencesi hatta bu bilginin onayı olarak kendi insansal varoluşunun kaynağına ilişkin bir bilgiye bağlanmalıdır. Bu akıl ve irade birliği olarak varoluşun doğal mekanizmin dışındaki bir dayanağı olması koşuluyla birey kendi sahip olduğu değeri, aynı zamanda insan olmanın ayrıcalıklı değeri olarak tanımlayabilir ve böylece bu değer her türlü yasanın belirleyicisi olacak bir niteliğe kavuşur. Dinsel bağlanmanın, kendi insan olmaklığını onaylamanın aracı olarak sunulduğu bu liberal tasarıda, dinin belirlediği ahlaksal normativite içinde çalışma ve toplumda tuttuğu işleve uygun davranmanın erdemli davranış olarak tanımlanmasıyla bir yandan *homo economicus*'un varlığı onaylanmakta, diğer yandan da toplumsal eşitsizlik meşrulaştırılmaktadır. AKP'nin siyasal projesinin bağlandığı dinsel tasavvurun tümüyle protestan bir tasavvur olmadığı söylenebilir; burada altı çizilmek istenen temel öğe, liberalizmin dinsel bir ahlakla telifinin

klasik liberalizmin içinde barındırdığı bir imkân olduğudur. Bu durumda birey hem ahlaksal bir varoluş olarak hem de kendi ilgisini gerçekleştirmede serbest bir benlik olarak sunulduğunda, liberal bir projenin içermesi gereken temel nitelik, özel alanın kamusal alanı belirlemesi gerektiği idesidir. AKP'nin özel alanın kamusal temsiline yönelik –bu yönde bir irade gösteremese de– bir projenin taşıyıcısı olduğu açıktır; ortaya koyduğu haklar söylemi özel olanı da kapsayan bir söylemdir.

Birey bakış açısından Türkiye'de liberalizmin geçirdiği evrimi temel nitelikleriyle netleştirmeye çalışırsak, ilk elde belirtmemiz gereken şey Türkiye'de liberalizmin bireyi toplumsal ya da ahlaksal belirlenimleriyle tanımlamış olduğudur. Liberalizm ilk evresinde bu ahlaksal özneyi, aynı zamanda dayanışmacı toplumsal yapıdan da soyutlamamış, tersine bir tür korporatist bireyciliği sürdürmüştür. Özalcı neo-liberal otoriteryanizmde yaşanan kırılma tam da bu korporatist yapının dağılması yönünde olmuştur. AKP uğrağında ise birey bir yandan dayanışmacı toplumsallık içinde bir yandan da serbesti içinde kavranılmaya başlamış, ama asıl önemlisi liberalizmin bu son uğrağında toplumsallık adına talep edilen özerklik, özel alanın kamusal alanı belirlemesi şeklinde bir siyasal projeye de zemin hazırlamış görünmektedir. Ancak tüm uğraklarında liberalizm bireyi var kılma bakımından önemli bir açmazı taşımaktadır. Toplumsallığın kaynağının bireyler arası ilişkinin dinamiği olduğu savı, yani toplumun oluşumunu belirleyecek önsel bir akılsallığın olmadığı, bu akılsallığın bireysel iradeler arası uzlaşım diyalektiğiyle yaratıldığı savı liberalizmin Türkiye'deki tezahürlerinde içerilmemiş görünmektedir. Bu, yasa koyucu özne olarak bireyin tanınmaması demektir.

Türkiye'de bireyin varlığı sorununun, bireyi temel siyasal ve toplumsal değer olarak tanıyan toplum tasarımlarının varlığı ve etkililiği sorunu olduğu tezinden hareketle ortaya konulan bu soruşturmanın bireyin varlık kazanması bakımından işaret etmesi gereken bir alan daha vardır: Kültür. Modernleşme/Batılılaşma yöneliminin toplumun kültüründe uğrattığı bir değişimden bahsetmek mümkünse, bu kültürel değişim, *civic*, yurttaşlık kültürü yönünde bir değişime değil, tersine muhafazakârlığın liberal değerlerle sürdürülmesini sağlayan bir dönüşüme işaret eder. Modernleşme sürecinin aynı zamanda kapitalist sisteme entegrasyon süreci de olmasından ve bu entegrasyonun Özalcı liberal otoriteryanizmle tamamlanmasına eşlik eden neo-liberal kapitalist ideoloji söyleminin toplumsal alışkanlıklar üzerinde geniş bir etki bulmasından dolayı, toplumsal planda bir tür muhafazakâr liberal kültürün egemen olmaya başladığı söylenebilir. Anlam dünyasının kaynağı bakımından muhafazakâr olan bu kültürün aynı zamanda tikel ilgilerin ve bireysel başarının yüceltilmesi tarzında ortaya koyduğu bireyci tavır, toplumsal kültürün dokusuna giderek daha fazla yerleşmektedir. Bireyin ilgi ve arzu öznesi olarak herhangi bir civic dönüşüme uğramadan var olmasını mümkün kılan bu kültür içinde cisimleşen ve varlık bulan birey, o halde, liberal bireydir. ❐

DİPNOTLAR

1 "Hükümetler halk için mevzu olup, yoksa halk hükümet için mahluk değildir." Sadık Rıfat Paşa'nın bu sözleri Tanzimat'ın ilanının gerisinde içerilen liberal bakış açılarının bir göstergesidir. Aktaran Mardin, 1990, 304.

2 Prens Sabahaddin'in ana eserinin başlığının bu soru olması önemlidir.

Halide Edip Adıvar'ın Liberalizmle İmtihanı

H. BAHADIR TÜRK

GİRİŞ

Feodalizmin çöküşünün ve kapitalizmin ortaya çıkışının ürünü bir ideoloji olarak liberalizm, en geniş anlamıyla kişisel hak ve özgürlüklerin korunması amacıyla devletin sınırlandırılmasını amaçlayan bir düşünsel projeye dayanır. Bu proje; şüphecilik, moral otonomi, serbest pazar ekonomisi, çoğulculuk, kuvvetler ayrılığı ve anayasacılık gibi belirli parametreler üzerinde yükselmektedir. Hukukun hâkimiyeti ve sınırlı devlet, kendiliğinden doğan düzen ve piyasa ekonomisi, özgürlük ve bireycilik gibi klasik liberalizmin temel unsurlarının karmaşık doğasının da gösterdiği üzere liberalizm, "bütüncül ve çeşitli yönleri bulunan bir sosyal teoridir" ve "liberal paradigma parçalanmaz bir bütündür" (Yayla, 2000: 180).[1]

Locke'tan Mill'e, Hayek'ten Nozick'e uzanan bir çizgide zengin bir tarihe sahip olan liberalizmin Türkiye'deki serüvenini ana çizgilerine bakıldığında durumun çok da parlak olmadığı hemen fark edilebilir. Gerçekten de "bireyi ön plana çıkaran liberal motiflerin Türk siyasal düşünce tarihinde hiçbir zaman pek rağbet görmediği" (Kadıoğlu, 1998: 41) bir hakikattir. Türkiye toplumundaki kadim güçlü devlet geleneğinin ve bu geleneği besleyen saikler ile Batılılaşma maceramızın kendine has gerilimlerinin gölgesinde yürümeye çalışan Türkiye'deki "liberal düşünce geleneği"nin "azimli bir mücadele söylemi oluşturduğu söylenemez" (İnsel, 1995: 88). Liberalizmin Türkiye'de yaşadığı gelişim sürecinde karşılaştığı zorluklar onu bütünlüklü bir anlam ve referans dünyası yaratmaktan alıkoymuştur. Pozitivist düşünce geleneğinin, özellikle Türkiye'de laikleşme süreci bağlamında, liberal hareketin tekâmülü üzerindeki bozucu etkisi[2] Türkiye'de liberal söylemin kimi karakteristiklerinin şekillenmesinde ana etmen olmuştur. Bunların başında Türkiye'deki haliyle liberalizmin toplumla iletişim kurabilmek için milliyetçi-muhafazakâr söylemin bazı geleneklerini kendi bünyesine eklemleme çabası gelmektedir.[3] Bu çabanın sonucunda, liberal paradigmanın ruhuna aykırı bir biçimde, fragmenter bir özellik arz etmeye başlayan Türkiye'deki liberalizmin anlamlı bir okumaya tâbi tutulması için Türk fikir tarihi içerisinde yer alan bazı figürler ve onların düşünsel haritaları üzerine düşünmek son derece elzemdir. Bu gereklilikten hareketle biz burada Halide Edip Adıvar'ı ele alıp, ondaki liberal temayüllerin izini sürmeye çalışacağız. Bunu yaparken önce Halide Edip'in öznel tarihinin genel hatlarına yer vereceğiz. Daha sonra da Edip'in, liberal anlam dünyasına bakışını anlamamızı kolaylaştırması gayesiyle onun Doğu-Batı meselesine, Amerika'ya ve Türkiye toplumuna ilişkin görüşlerini serimleyecek ve bu görüşlerden hareketle Halide Edip'in liberalizmle giriştiği imtihanın genel bir anatomisini çizmeye çalışacağız.

HALİDE EDİB'İN YAŞAM ÖYKÜSÜ

Halide Edip'in Türk fikir hayatının en nev'i şahsına münhasır figürlerinden birisi olduğunu söylemek malumu ilam etmek kabilinden bir çabaya denk düşse de, söz konusu olan Halide Edip gibi Shakespeareyen çağrışımlara sahip

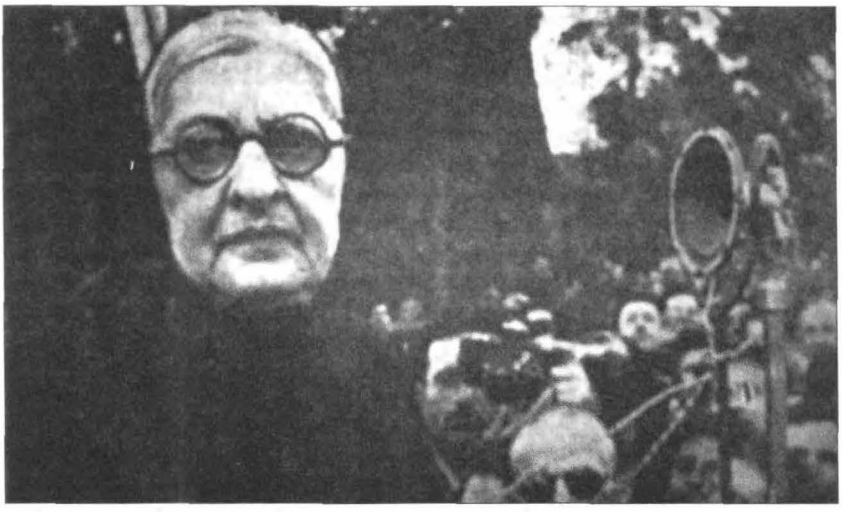
kompleks bir karakter olunca, "Cumhuriyet'in bu asi kızı"na (Durakbaşa, 2000: 148-154) ilişkin her türden malumatın ilamının bizim için mühim olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Bu noktadan hareketle, aşağıda, Halide Edip'in yaşam öyküsüne genel hatlarıyla bakmayı deneyeceğiz.

Halide Edip Adıvar (1882-1964), İstanbul'da doğmuştur. Babası Ceyb-i Hümayun kâtiplerinden Mehmet Edip Bey'dir. Annesi Bedrifam Hanım'ı küçük yaşta kaybeden Halide Edip, çocukluk yıllarının çoğunu anneannesinin geleneksel bir Türk evinin bütün özelliklerini taşıyan evinde, bir bölümünü de İngiliz terbiye sistemine hayran olan babası Edip Bey'in alafranga evinde geçirmiştir. Halide Edip, Doğu'nun hasletlerine sahip anneannesinin "mor salkımlı ev"ini daima bir huzur hissiyle anımsayacaktır ve Edip'in düşünsel serüveninin ana izleklerinden birisi olan Doğu-Batı sorunsalı da adeta bu evlerin içinde yaşanan hayatlarda kök salıp büyüyecektir. Doğu-Batı dikotomisinin Edip'in zihninde yarattığı yarılma sonraki yıllarda madde-ruh düzleminde genişleyerek devam eder. 1893'te kaydolduğu Amerikan Kız Koleji'nde bir ara yarım bırakıp 1899'da yeniden döndüğü tahsil hayatını sürdürürken, evde, Spencer hayranı olan ve mistisist eğilimlere sahip Rıza Tevfik'ten edebiyat ve Fransızca; pozitivist eğilimleriyle tanınan Salih Zeki'den de matematik dersleri alır. 1901'de Amerikan Kız Koleji'ni bitirdikten sonra Edip, hocası Salih Zeki ile evlenmiştir (Adıvar, 2003: 138).[4] 1908'de Meşrutiyet'in ilanı ile gazete ve dergilerde imzası görülmeye başlanan Halide Edip o yıllarda Halide Salih imzasını kullanmaktadır. Ancak sonraları Salih Zeki'den ayrılacak ve Halide Edip imzasını benimseyecektir.

1908'de çıkan Kanun-i Esasi, Edip'i çok heyecanlandırır (Enginün, 1995: 21-30).[5] "Çocuklarımıza ilk lakırdıya başlayınca kanun-ı esasimizi, hüccet-i hürriyetimizi ezberleteceğiz"[6] diyen Halide Edip 31 Mart vakası üzerine tehdit edilir ve Mısır'a kaçar. Oradan da bir süre sonra İngiltere'ye geçer. Londra'da eğitimci Isabelle Fry'ın evinde kalır, çeşitli yazar ve düşünürlerle tanışarak demokrasi, feminizm, eğitim gibi konulardaki görüşlerini derinleştirme fırsatı bulur.[7] 1909 Ekim'inde İstanbul'a dönen Edip, Salih Zeki'nin yeni bir evlilik yapmak istemesi üzerine ondan ayrılır ve bu tarihten itibaren kendisini eğitim alanında çalışmaya ve romanlarına odaklar.

1912'den itibaren Türk Ocağı'nda görev almaya başlayan Halide Edip, ilk kadın derneklerinden birisi olan Teali-i Nisvan Cemiyeti'ni kurar. Bu tarihlerde patlak veren Balkan Savaşı'nda alınan yenilgi ve muhacirlerin yaşadıkları, onu derinden sarsar. "Mağlup Türk ordusunun Makedonya'nın düşman muhiti içinden, aç, susuz ve titreyerek İstanbul'a gelişleri" kafasında, onun deyişiyle, "bir kâbus gibi" yaşar.[8] Muhacirler için başlattığı yardım kampanyasının Avrupa nezdinde ilgi görmemesi onu hayal kırıklığına uğratır ve Batı'ya beslediği hayranlık azalır. Daha sonra Evkaf'a bağlı vakıf okullarında müfettiş olarak görev yaparken, Cemal Paşa'nın daveti üzerine Suriye'ye gider[9] ve orada, 1917 yılında, Dr. Adnan Adıvar ile evlenir.

15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgalinden sonra düzenlenen Fatih, Üsküdar ve Sultanahmet mitinglerinde adeta efsaneleşir ve İstanbul'un işgaliyle birlikte 1920'de kocasıyla birlikte Anadolu'ya geçer. Halide Edip'in rüyası "her ferdin ruhuna, fikrine ve medeni bir vatandaşgaye ve vazifelerine hâkim ve sahip olacak kadar eğitimli olduğu, her ferdin hakkını koruyacak bir adalet mekanizmasının tesis edilmiş olduğu ve refah seviyesi üst düzeyde" bir memleket vücuda getirebilmektir.[10] Ankara'da eşi Sıhhiye Bakanı, daha sonra meclis ikinci başkanı olarak görev görürken, Halide Edip de *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde günün heyecanını aksettiren yazılar yazar. Sakarya'dan sonra cepheye de fiilen katılır. Hilal-i Ahmer'de hastabakıcı olarak hizmet gördüğü gibi Yunanlıla-



Halide Edip'in, İzmir'in işgalini protesto mitingindeki konuşmasından: "Bir gün gelecek, daha büyük bir mahkeme, milletleri tabiî haklarından mahrum bırakanları mahkûm edecektir. O mahkeme bugün aleyhimizde olan devletlerin fertlerinden teşekkül edecektir. Çünkü, her ferdin ezelî bir hak duygusu vardır ve milletleri meydana getirenler de fertlerdir."

rın çekilirken verdikleri tahribatı incelemek için kurulan Tetkik-i Mezalim komisyonunda da çalışır. Millî Mücadele dönemindeki çalışmaları nedeniyle kendisine önce onbaşılık, daha sonra da başçavuşluk rütbeleri verilir. Halide Edip'in aldığı bu rütbeler, daha sonra onu eleştirenlerce muhterisliğinin bir göstergesi olarak ele alınırlar. Söz gelimi Münevver Ayaşlı, Kurtuluş Savaşı'nın en kritik evresinde, "millet ölüm kalım mücadelesi verirken", Halide Edip'in içinde bulunduğu hali "millet öyle bir dram içindeyken, kafası acaib sargılar ile sarılmış, ayağında pantol, beygirin yuları bir elinde bir elinde kırbaç, Halide Hanım poz poz resimler çektiriyor, yok Halide onbaşı, yok Halide Çavuş gibi manasız ve ciddiyetle te'lif edilemeyecek hallerdi bunlar... Ciddiyet nerede? Bilakis onun milletle alay eder gibi bir hali vardı resimlerinde" (Ayaşlı, 1973: 84) diye tasvir etmektedir.

Millî Mücadele'den sonra kurucuları arasında Adnan Adıvar'ın da bulunduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması ve Mustafa Kemal ile yaşadıkları siyasal ihtilaflar nedeniyle 1925'te eşiyle birlikte Türkiye'den ayrılan Halide Edip, önce İngiltere'ye ardından Fransa'ya yerleşir. 1928'de Williamstown Political Institute'un düzenlediği konferansa davet edilir ve Amerika'ya gider. 1930'da Columbia Üniversitesi Barnard College'da Türk Tarihi dersleri okutur, konferanslar verir. İslâm Üniversitesi kurmak için açılan kampanyaya yardım maksadıyla 1935'te Hindistan'a gider, orada da çeşitli konferanslar verir. Aynı yıl kısa bir süre için torununu görmek maksadıyla Türkiye'ye de gelir.

Atatürk'ün ölümünden sonra, 1939 yılında, yurda dönen Halide Edip, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı kürsüsünü kurar. 1950'ye kadar bu kürsünün başında bulunan Halide Edip 1950-1954 yılları arasında Demokrat Parti listesinden bağımsız İzmir milletvekili olarak TBMM'ye girmiştir. 1950 seçimini çok partili demokrasiye geçişi sağladığı için yüceltir; 14 Mayıs tarihinin demokrasi bayramı olarak kabul edilmesini teklif eder. "Söz ve vic-

dan hürriyetine hiçbir şekilde müdahale edilmemesi gerektiğini, iktidar ve kabine değişikliğinden müessir olmayan bir hükümet mekanizması kurmanın elzem olduğu"nu belirten Halide Edip, Mecliste 2 Haziran 1950'de yaptığı bu heyecanlı konuşmasında ayrıca "mürteci, ırkçı, komünist birbirine tercih edilemez" diyerek bunları "medeni dünyanın düşmanı ve mikropları" olarak niteler ve bu mikroplara karşı tek aşının "demokrasiyi himaye etmek" olduğunu söyler. 1955'te eşi Adnan Adıvar'ın ölümünden sonra sağlığı oldukça bozulan Halide Edip Adıvar 9 Ocak 1964 tarihinde vefat etmiştir.[11]

HALİDE EDİB VE DOĞU-BATI SORUNSALI

Türk fikir tarihinin üzerinde şekillendiği temel tektoniklerden birisinin Doğu-Batı sorunsalı olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu tarihin sayısız aktörünün zihni tekâmülünü doğrudan veya dolaylı bir biçimde etkileyen bu sorunsal, Halide Edip'in düşünsel evreninin ortaya çıkış ve gelişim sürecine de büyük ölçüde tesir etmiştir.[12] Doğu-Batı sorunsalı, Edip'in politik karakterinin bir muhasebesini yapmak için oldukça elverişli bir vasattır. Edip, bu vasatın anatomisini en kapsamlı ve "teorik" haliyle *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* (İstanbul, 1955) kitabında çıkarmaya çalışır. Edip'in, Rauf Orbay'a ithaf ettiği[13] bu çok önemli eseri vücuda getirme saikleri arasında "evvela şahsi temas ve tecrübe, ta çocukluk günlerinden beri memleketin geçirdiği iyi ve kötü günlerin uyandırdığı düşünceler, her sınıf halkla yakın ve şahsi temas" ile "tarihimizin ve millî hayatımızın her cephesiyle alakalı eserleri okuma merakı" (Adıvar, 1955: 7) bulunmaktadır. Ancak bu saikler dışında Edip'in eserinin fikri amilleri arasında, "Edmund Burke'un cemiyet, millet, devlet hakkındaki bütün zaman için cari olacak kanaatine inancı başta gelir" (Adıvar, 1955: 7). Edip'in bu ve diğer eserlerinde karşımıza çıkan muhafazakâr ögeler düşünüldüğünde Burke-Edip bağlantısı aslında hiç de şaşırtıcı değildir.

Edip'in liberal-muhafazakâr temaların dominant olduğu bu eserinde temel mesele, yani Doğu-Batı meselesi bir ruh-madde karşıtlığı üzerinden ele alınır. Edip'in düşüncesinde Doğu, görünmeyen hayata, yani ruha saplanmışken Batı, görünen hayata, yani maddeye saplanıp kalmış bir konumdadır (Adıvar, 1955: 190). Halide Edip'in ruh-madde dikotomisi üzerine inşa ettiği bu Doğu-Batı sorunsalının temel parametreleri, onun 1942 yılında CHP Roman Ödülü'nü kazanan *Sinekli Bakkal* (1936) romanında da bütün canlılığıyla kendisini göstermektedir. Selim Paşa ile oğlu Hilmi, müzik hocası Peregrini ile Mevlevi Şeyhi Vehbi Efendi gibi figürler üzerinden Doğu-Batı kutuplarının müşahhaslaşmasına tanıklık ettiğimiz romanda, "Doğu'nun köhnemiş bir başka Doğu ile karşılaştırılması", romanın kahramanı Rabia ile dedesi İmam İlhami Efendi'nin sahip olduğu farklı ruh iklimlerine yapılan vurgu, Türkeş'in haklı olarak belirttiği gibi, "Halide Edip'in muhafazakârlığındaki modern tonlamayı gösterir" (Türkeş, 2003: 602). *Sinekli Bakkal*'daki bu modern tonlama içinde Halide Edip, Batı'yı da kendi içindeki üstünlükleri ve zayıflıkları bakımından karşılaştırır ve Doğu-Batı meselesinin izlerini musiki zevki, kadınların toplum içindeki konumu, devlet telakkisi, ferdin saadeti gibi temalar üzerinden tartışır.[14] Bu karşılaştırmaların ve tartışmaların sonucunda Batı'nın insan hak ve özgürlüklerine vurgu yapan düzeni övülse de Halide Edip tercihini Doğu'dan yana yapmaktadır. O kadar ki romanın Batılı kahramanı Peregrini, "Garp'ın ruh iklimi bana çok soğuk geldi, Şark ikliminde sükun ve şifa arıyorum..." bile diyecektir (Adıvar, 2004c: 108). Ancak Halide Edip'in *Sinekli Bakkal*'da romantize ettiği maddi hayatın soğuk beklentilerinden uzakta yaşayan Doğulu fertleri, onun bu romanından tam on dokuz sene sonra basılacak bir başka eserinde belirteceği gibi, bazı

ciddi olumsuzlukların da kaynağı olacaktır. Halide Edip'e göre, ruha önem atfederek "maddi ve harici kıymetleri hiçe sayan" Şark'taki ferdin bu özelliği onun, "evvela kendi hükümdarları, sonra da Garp'ın materyalist müstevlileri tarafından istismar edilmesinin birinci amili olmuştur" (Adıvar, 1955: 17). "Hayatın özünü, insanın maddi varlığına bağlayan" Garp medeniyeti, Şark'ın aksine, "daima perde arkasında ve daima büyüklerin ayaklarının altında yaşayan" fertlerin olmadığı bir yerdir. Şark'taki fert için "devlet veya devleti temsil eden insan, müşahhas bir kader, bir alın yazısı" (Adıvar, 1955: 16) iken Garp'ta böylesi bir durum söz konusu değildir. Zira Romalıların tesiri ile Batı'da fert, hükümdarı ya da devleti değişmez bir alın yazısı olarak görmeyi bırakmış, böylelikle hükümet üzerinde halkın müessir olabilmesi için gereken zorlu sürecin önü açılmıştır. Edip'e göre bu sürecin önünü açan altın anahtar *kanun telakkisidir* (Adıvar, 1955: 18; vurgu bana ait). Bu telakkinin geliştiği Batı medeniyeti eski Yunan-Roma İmparatorluğu-Bizans İmparatorluğu çizgisindeki bir mirasın üzerinde yükselir ve "mücadele ve hareket" nosyonlarını temel alır. Şark'tan farklı olarak ruha değil, maddeye odaklanan Garp imgesi Edip'in kafasında basit bir felsefî önkabulden çok daha fazla bir anlama sahiptir. Şark ve Garp arasında kurulan madde-ruh, hareket-durağanlık karşıtlığı, bu iki medeniyet arasında bir dizi kompleks siyasal, sosyal ve ekonomik farklılık yaratmıştır ve Edip, bu farklılıkların fazlasıyla farkındadır. Söz gelimi, "Garplıların yarattığı servet sınıfının, bazan Şark hükümdarları kadar halkı istismardan çekinmediğini, belki bundan dolayı servetle emek arasındaki mücadelenin Garp'ta çok erken başladığını ve bu mücadelenin içtimai ve iktisadî olduğunu" yazar ve ekler: "Halbuki Şark'ta kudrete karşı mücadele ve isyanlar iktisadî olmaktan ziyade, idari istibdada karşı bir aksi amele benzer" (Adıvar, 1955: 19).

Edip, Garp'ın Şark'a galebe çalmış yönlerini, "insani ve kudretli taraflarını" olduğu kadar "çirkin ve haksız" yönlerini de üzerinde düşünmeye değer bulur. Söz gelimi, Garp'ın Şark'a karşı beslediği üstünlük duygusunu tehlikeli ve haksız görür fakat bununla birlikte aynı Garp'ın Türkiye için de örnek olmasını istediği ve takdire şayan bulduğu özellklerini zikretmekten çekinmez. Garp'ın Şark'tan üstün olduğu temel noktalardan birincisi, Garp'ın maddi ve manevi sahalarda yükselttiği insan hakları nosyonu ve bu nosyonun kanunlarla güvence altına alınmış olmasıdır. Bu paralelde Batı'da geliştirilen içtimai adalet mefhumu Batı dünyasının bir başka erdemidir. İkinci temel nokta yine Garp'ın her hal ve şartta yükselmesine hizmet ettiği fikir hürriyetidir (Adıvar, 1955: 138). Edip'in özel bir önem atfettiği fikir hürriyeti, Garp'ın insanlığa sağladığı pek çok katkının motoru olmuştur ve bizim ülkemizde de her ne pahasına olursa olsun tesisi elzem olan hürriyetlerin en başında gelmektedir.

Halide Edip için Batı'nın farklı sahalarda gösterdiği göz alıcı ilerleme insanlık için olumlu sonuçlar doğurmuş olsa da, bu ilerlemenin arkasındaki devasa gücün kontrolden çıktığı, insanları boyunduruk altına aldığı zamanlar da olmuştur. Bunun sonucunda "kıtaların milyonlarca insanı Garplıların yaşadığı Avrupa kıtasının hizmetkarı derecesine düşmüşlerdir" (Adıvar, 1955: 19). Buna rağmen Edip'e göre, gelinen noktada, Garp medeniyetinin sallanmakta olduğu, ciddi bir hastalığın pençesine düştüğü de muhakkaktır ve bunun başta gelen sebebi maddi ile manevi varlık arasındaki muvazenenin bozuk olmasıdır (Adıvar, 1955: 20). Edip, bu muvazenenin nispeten sağlıklı bir biçimde kurulduğu bir örnek, "Garp'ın en genç ve en canlı tesellisi olan" (Adıvar, 1955: 7) ve "istikbal yoluna veçhe vermeğe uğraşan (...) Garp'ın en genç şampiyonu" (Adıvar, 1955: 240) sayılabilecek bir vasat olarak tam da bu noktada Amerika'yı gösterir.

HALİDE EDİB VE AMERİKA

Halide Edip teşhiste kat'idir: "Gelecek medeniyetin örneğini, Şark'la Garp'ın ölçülü bir terkibi olan Yakınşark Türklerinin, yani bizlerin vermesi kuvetli bir ihtimal dahilindedir. Fakat bu terkibe şimdi kuvetli bir surette, yeni ve genç bir Garp yani Amerika katılmıştır. (...) Vaktiyle Fransız ve İngiliz tesirlerini Tanzimat nasıl tetkik etmiş ve ayarlamış ise, biz de bugün Amerikan tesirlerini aynı ciddiyetle tetkik ve bize uyacakları ayırt etmek mecburiyetindeyiz" (Adıvar, 1955: 200). Halide Edip'in bu kadar ciddiyetle tetkik etmek istediği Amerika'da bulduğu ya da ona atfettiği özellikler Edip'in ideolojik konumlanışını anlamamız için kritik bir uğrağa işaret etmektedir. Edip'in, Tanıl Bora'nın deyişiyle "Amerika'yı yükselten ilkeleri süzmeye çalışması" (Bora, 2002: 155) çok temel bir rahatsızlık üzerinde yükselir: Taklitçilik. Edip, "yüzeysel-taklitçi Batılılaşma"yı şiddetle reddeder[15] ve Türkiye üzerinde 1945'ten itibaren esmeye başlayan Amerikan tesirleri rüzgârının içine düştüğü "Amerika'yı bütün teşkilatı ile taklit etmek" vaziyetini kuvvetli bir biçimde yererek, "kendi şartlarımızı, tekamülümüzün muhtelif safhalarını dikkate almadan" herhangi bir milleti taklide kalkışmanın "türedi, iptidai milletlere yakışacağı"nı söyler (Adıvar, 1955: 217). Ona göre, siyasî demokrasinin ülkemizde bir "sihirbaz asasiyle" tesis edileceği kanaati son derece yanlıştır. Zira *"siyasî demokrasi sonuna vasıl olunmuş bir gaye değil, sadece hür bir cemiyetin tekamülü sayesinde ulaşabilecek, geliştirilebilecek bir idealdir"* (Adıvar, 1955: 202; vurgu benim). Edip'in, demokrasinin gelişimini sentetik tedbirlerle değil, özgür bir toplumun ilerleme süreci içinde açıklama eğiliminin sahip olduğu liberal çağrışımlar, başta hürriyet vurgusu ve pozitif bir ilerleme nosyonu olmak üzere, kendisini başka düzlemlerde de belirgin bir biçimde gösterir. Bu minvalde Edip'in liberal yönelimlerinin altında yatan "hukukun üstünlüğü" fikri oldukça anlamlıdır.

Edip için Amerika'nın emsaline az rastlanır bir "melting pot" içinde yaşamasını mümkün kılan ana unsur, bu yeni ülkede başarıyla kurumsallaşmış bir Anayasa'nın varolmasıdır. Amerikan Anayasası, farklı milletlere mensup olan insanları birbirine bağlayan "kırılmaz bir bağ"dır ve karşıtlıkların birbiriyle uyumlu bir biçimde varkalabilmesinin yegâne membaı da, Edip'e göre, yine bu anayasadır (Adıvar, 1955: 205). Edip, hukukun üstünlüğü gibi liberal bir temadan, tanı da bu noktada ve ilginç bir biçimde, muhafazakâr bir manevrayla ayrılır ve ABD'yi Osmanlı'ya benzetir. Osmanlı İmparatorluğu'nun istikrarı temin eden, birbirine benzemeyen unsurları beraber yürüten "devlet-i ebed müddet" mefhumuna verilen kutsî manayla, Amerikalılıların manevi ve daimi kudretini ve istikrarını temin eden Anayasaları'na verdikleri kutsi manayı özdeşleştirir (Adıvar, 1955: 205).[16] Osmanlı'nın bekasını olduğu kadar Amerika'nın da bekasını sağlayan oturmuş ve dengeli bir siyasal işleyişe sahip olmasıdır.

Edip, Amerikan siyasal rejiminin işleyişin ana dinamiğinin fertlerin hak ve hürriyetlerine saygılı, köklerini Lincoln'ün ünlü Gettysburg Söylevi'nde bulan ("halkın halk için, halk tarafından yönetimi"), tam anlamıyla demokratik bir idareye sahip olmak olduğunu düşünür (Adıvar, 1955: 213).[17] Edip, demokratik işleyişin esası olarak gördüğü anayasaya bağlılık fikrini bizim coğrafyamıza uyarlamak ister ve anayasamıza kutsi bir anlam vermenin ve bunu millete aşılamanın mecburiyetinden bahseder. Ancak Amerikan başkanlık sisteminin ve valilerin seçimle işbaşına gelmesi gibi uygulamaların bizde gerçekleşmeyeceğini düşünür. Ona göre memleketimizi sol ya da sağ bir diktatörlük tehlikesine karşı korumak ve demokrasinin temelini muhafaza edebilmek için her vatandaşın "Anayasanın beşinci faslını, yani 68. maddeden 88. maddeye ka-

dar olan kısmı" bilmesi ve bu düzenlemelerin ruhuna nüfuz etmesi gerekmektedir. "Bilhassa bunlar arasında 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76'ncı maddeler; eğer insaniyet medeni seviyesini muhafaza edecekse, her hür ve medeni memleketin anayasasında mevkilerini muhafaza edeceklerdir" (Adıvar, 1955: 223). Söz konusu maddeler; "Her Türk hür doğar hür yaşar" ifadesiyle başlamakta ve fikir, ifade, vicdan ve seyahat gibi hak ve hürriyetlerin tescillenmesiyle devam etmektedir. İlgili maddeler uyarınca her türlü aile, zümre, sınıf ve fert yasalar önünde eşittir; can, mal, ırz, mesken her türlü taarruzdan masundur ve işkence, eziyet, musadere ve angarya memnudur. Bu maddelerin üzerine inşa edildiği temel ise "başkalarına muzır olmıyacak her türlü tasarrufta bulunmak" serbestisine dayanan, sınırları yasalarla çizilmiş bir hürriyet anlayışıdır.[18] Adıvar, bu maddelerin içselleştirilmesi gerektiğine o kadar derin bir inançla bağlıdır ki ancak bu maddeleri ezberledikten sonra talebelere ilkmektep diplomalarının verilmesini ve sadece çocukların değil, her yurttaşın bu maddeleri "bir dua gibi" ezberlemesini önerir. "Hatta" der Halide Edip, "her partinin bu maddeleri bastırması ve azalarına dağıtması lazımdır" (Adıvar, 1955: 223).

Halide Edip'in düşünce dünyasında hukukun üstünlüğüne ve birey hak ve hürriyetlerine verilen bu önemin adalet, iktisat, maliye gibi idari konulardan günlük hayatın dokularına uzanan farklı veçheleri vardır ve bu noktada Türkiye için Amerikan tesirlerinden yararlanmak faydalıdır. Ancak ona göre, bu bakımdan istifade edilecek tek örnek de ABD olmamalıdır. Zira İngiliz sistemi de başta adalet olmak üzere oldukça yetkin ve Türkiye için faydalı bir sistemdir (Adıvar, 1955: 252). Edip, İngilizlerin başarılı sistemlerinin altında yatan ana unsurun hayat hakkına verilen değer olduğunu vurgulamaktadır.

HALİDE EDİB'İN HÜRRİYET VE FERT ANLAYIŞI

Şu ana dek karşımıza çıkan tabloda Edip'in yaptığı değerlendirmeler bize onun klasik liberal değerleri büyük ölçüde özümsediğini göstermesi açısından önemlidir. Edip'in liberalizm ile ilişkisi Locke'cu bir perspektiften değerlendirmeye yakın durmaktadır ve özellikle insan hakları zaviyesinden bakıldığında, Halide Edip söz konusu hak ve hürriyetlerin liberalizm çizgisinde bütünlüklü bir savunusunu yapmaya girişmiş nadir isimlerden birisidir.[19] Locke'cu liberal bakışın amentüsü olan yaşam, hürriyet ve mülkiyet hakkı Edip tarafından içtenlikle kabul görmüş ve sıklıkla terennüm edilmiştir. Bu bağlamda hürriyet, yukarda zikrettiğimiz anayasa maddelerinin ezberlenmesi örneğinde olduğu gibi, Edip için hem birey ve vatandaşlık bilincinin hem de farklılıkların uyum içinde bir arada olduğu sağlıklı bir toplumsal-siyasal yapının ön koşuludur.

Halide Edip'e göre hürriyet bir anlamda insanın varlık koşuludur. Bu varlık koşulunun gerçek anlamda hayata geçirilmesini sağlayan temel unsur ise, yukarda da değinildiği üzere, fikir hürriyetidir. Onun deyişiyle "vücudun bekası için nefes almak ne kadar hayati ve zaruri ise, nefes tıkanınca nasıl vücut ölür giderse; insanı hayvandan yüksek tutan kafanın hürriyeti de insanın manevi teneffüsüdür. Bu tıkanınca insanı hayvan ve sürüden ayıran vasıflar boğulur gider" (Adıvar, 1955: 138).

Edip'in düşüncesinde hürriyet aynı zamanda devletlerin de varlık koşuludur. Ona göre fertlerin hür bir biçimde yaşayamadıkları devletler öyle ya da böyle yok olmaya mahkûmdurlar. Edip'e göre örneğin, "vicdan hürriyetine gösterilen saygı, istikrarlı ve devamlı bir hükümetin temelini teşkil eder" ve Osmanlı'nın inhitat devrinin tüm kötülüklerine rağmen birkaç asır daha ayakta kalmasının temel

nedeni vicdan hürriyetine saygı duyan bir zihniyete sahip olmasıdır (Adıvar, 1955: 40). Edip, bu minvalde, Fatih'in dünya medeniyetine çok erken bir dönemde getirdiği vicdan hürriyetini İstanbul'un fethi ile açılan devrin en dikkate değer vak'ası sayar.

Edip'e göre hürriyet fikri bir kere halkın ruhuna işlediyse artık onu söküp atmak çok zordur. Halkın hürriyet idealine bir varlık koşulu olarak bağlanmış olması, totaliter ve otoriter rejimlerin kurumsallaşmasını engelleyecek bir emniyet sübabı görevi görür. Halide Edip bu noktada Amerika'daki McCarthy dönemi hareketlerinden örnek verir ve Amerikan halkının ruhundan gelen ve hürriyet anlayışının içselleştirilmesinden kaynaklanan bir kudret sayesinde McCharthy'ciliğin uzun ömürlü olmayacağını savunur.[20]

Hürriyet, Edip için, her toplumun varlık temeli olmasına rağmen her toplumda aynı şekilde tatbik sahası bulamayabilir. Üstelik Edip'e göre hürriyet bir kültür meselesidir. Uzun dönemler boyunca esaret altında yaşayanlarla hür yaşamasına öteden beri alışmış toplumlarda özgürlüklerin hayat bulması farklı farklı tezahür eder. Hürriyetlerin gerçek anlamda ve sağlıklı bir şekilde kullanılabilmesi "nefse hâkim olmak, iradeye sahip olmak, muhitindekilerin hürriyet sınırını aşmamak" gibi pratikleri gerektiren uzun ve "tecrübe ve talim" gerektiren bir süreçtir (Adıvar, 1955: 213). Özgür bireylerden oluşmuş bir toplumun uyum içinde yaşaması bu uzun deneyimin sonunda ortaya çıkan *hoşgörü* anlayışıyla mümkündür. Halide Edip, Locke'cu liberal çizginin temel parametrelerine uygun bir şekilde, hoşgörüyü farklılıkların uyum içinde bir arada yaşadığı, insan haklarına saygılı bir toplum ideali için kritik görür ve bu bakış açısını doğrulayan örnekler olarak Osmanlı ve Amerika idari geleneklerine sıklıkla atıfta bulunur.[21]

Hukukun üstünlüğü, hoşgörü ve insan hakları sacayağı üzerinde yükselen hürriyet fikrine hayati bir önem atfeden Halide Edip'in yakaladığı liberal dalga iktisadî meselelere gelindiğinde durulur. Edip'in iktisat konularındaki görece suskunluğu meseleyi önemsemediğini göstermez. Aksine Edip için "maddi bakımdan hayat motörümüzü işletecek unsur iktisadî tarafımızdır" (Adıvar, 1955: 244) ve şahsi teşebbüs milletlerin refahı açısından son derece önemli ve gereklidir. Ancak Halide Edip, devlet müdahalesinden tamamiyle azade bir iktisadî düzene taraftar da değildir. Onun deyişiyle "insanların maddi seviyelerini, devletçilik vasıtasıyla ölçülü bir şekilde tesviye o kadar zaruridir ki, bunu Amerika gibi şahsi teşebbüsün merkezi olan bir memleket dahi anlamıştır" (Adıvar, 1955: 242). Bununla birlikte "hükümetlerin ferde ekmek veren tek fırın haline sokulması" (Adıvar, 1955: 102) tehlikesine karşı daima dikkatli olmak gerekmektedir.

Edip, iktisat konusunda temel bir nokta olarak her ferdin hayat seviyesinin ciddi bir yükselişe geçmesi gerekliliğinin altını çizer ve bu bakımdan Amerika'yı över. Hürriyetlerin kurumsallaşmasının iktisadî altyapısını yüksek refah düzeyinde arayan Edip için birey olma bilinci aynı zamanda iktisadî özgürlüklerin yerleşmesiyle de ilgilidir. Bununla birlikte onun zihninde bu özgürlüklerin hep toplumsal alanda bir artı yaratması, kamusal bir fayda yaratması da beklenir. Edip burada sosyal liberal geleneği anımsatır bir şekilde "sadece kazanç gayesine dayanmayan ve ekseriyetin de faydasını temin eden" bir iktisadî mekanizmanın işlerlik kazanması arzusundadır.[22] Açıktır ki, Halide Edip iktisadî meseleleri sosyal ve kültürel meselelerle iç içe ele almaktadır. Söz gelimi, Halide Edip için zenginlik olgusu, bir dizi kültürel dinamikle ve çeşitli gündelik hayat pratikleriyle etkileşim halinde incelenmesi gereken bir olgudur. Bu çerçevede Edip, *Sonsuz Panayır* (1946) romanında eski zenginlerle yeni zenginleri karşılaştırır. "Kibar, görgülü, göze bat-

maktan, dile gelmekten sakınmayı bilen, halkın haset duymadığı" eski zenginler ile "İki binler" denilen "israf ve sefahat içinde yaşayan, üzerlerine haklı haksız bir siyasal güç kondurulan, gösterişçi, camekan hayatı yaşayan" ve ahlaken büyük bir çöküntü içinde bulunan yeni zenginler arasındaki farkların altı çizilir (Adıvar, 1987a: 20-23).

Edip'in fikir haritasında insan hakları, hoşgörü gibi temaları mündemiç olan hürriyet anlayışı, sorumluluk ve akıl sahibi bireylerin varlığı ve varolma zorunluluğu önkabulüne dayanır. Böylesi bir birey anlayışı toplumun da temel olabilirlik koşuludur. Zira "ferdin olmadığı yerde cemiyetin bir sürü, hakkın olmadığı yerde vazifenin bir angarya olduğu"[23] malumdur. Bu noktadan hareketle Edip, bireyleri yok ederek halkları hissiz yığınlara dönüştürecek ve her türden hak ve hukuk nosyonunu hiçe sayarak hürriyetleri tehdit edecek en büyük tesirin totaliter rejimlerden geleceğini savunur. Ona göre sağ ya da sol totaliter rejimler dünyayı "bir örneklik" yoluna sürüklemektedir ve bu bireyleri birer "robot" nizamında hareket etmeye zorlayacaktır. Komünist ve faşist uygulamalardan örnek veren Halide Edip için, gelinen dönemeçte insanlığın temel görevi bu totaliter zihniyetlerle mücadele etmektir (Adıvar, 1955: 9-12).

Edip; dünyanın, totaliter rejimlerin "bir örneklik" yoluyla her sahada özgürlükleri tanıyan "beraberlik" yolu arasında bir seçim yaparak diktatörleri tarihe gömmesi gerektiğine inanır. İdeolojilere şüpheyle yaklaşır ve özgürlük yolunun kanunlardan ve hukukun üstünlüğü ilkesinden geçtiğini vurgular. Kuvvetini kendilerinden değil, "korumak veya kapmak istedikleri yavrulara borçlu olan" sağ ve sol totaliter rejimlerin (Adıvar, 2004b: IV) ciddi bir temeli yoktur. Halide Edip'in zaviyesinden bakıldığında, bir milletin tek ırka mensup olması mümkün olmadığından hem ırkçı-faşist rejimler (Adıvar, 1955: 245-246) hem de insanlar arasında gerçekleşmesi imkânsız bir eşitlik hayali peşinde koştuğu ve kullandığı yöntemlerden ötürü "insanları hayvaniyete avdettiren" komünist rejimler (Adıvar, 1955: 144-145) aslında eşit derecede "imkânsız"dır. Bu iki rejimin de hukuka ve insan haklarına saygılı, hoşgörü sahibi özgür bireylerin olduğu toplumlarda gerçek anlamda kurumsallaşması mümkün değildir.

Halide Edip'in hürriyet ve fert ekseninde geliştirdiği bu argümanlara bakıldığında; hürriyet idealini her türden totaliter akımlara karşı muhafaza etmek gayesinin altını çizen, liyakatin, hukukun üstünlüğü ilkesinin, vatandaş haklarının ve hürriyet terbiyesinin önemine işaret eden Ali Fuat Başgil'in düşünsel konumunu anımsatan bir resimle karşılaşmaktayız. Ali Fuat Başgil de, tıpkı Halide Edip gibi, Doğu-Batı dikotomosini tüm bu meselelerin anlam kazandığı önemli bir vasat olarak görmüş ve Batı'yı, "cevher-curuf" ayrımından hareketle, olumlu ve olumsuz özellikleriyle ve kültürel boyutuyla ele almıştır (Önder, 2003: 291-301). İki düşünür için de Batı, esas olarak, liberal demokrasinin erdemlerinin yeşerdiği bir düzey olması açısından kritiktir ve tam da bu noktada, liberal demokrat değerlerin hâkim olduğu böylesi bir toplum idealinin peşinden giden Halide Edip Adıvar'ın, bu idealin tecessüs ettiği prensipler doğrultusunda, kendi toplumunun tarihine bakması bize konumuz açısından manidar bir çerçeve sağlayabilir.

HALİDE EDİB'İN TÜRKİYE TOPLUMUNA BAKIŞI

Halide Edip'in Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar üstlenmiş olduğu vazife ve rollerin genel bir resmini Edip'in yaşam öyküsünü aktarırken temel hatlarıyla çizmeye çalışmıştık. Burada ise Edip'in liberalizm ile kurduğu ilişki üzerinde düşünürken değinilmesi zorunlu olduğunu düşündüğümüz bir nokta olarak, Halide Edip'in Cumhuri-

yet devrimlerine, Tek Parti dönemi politikalarına ve Türkiye toplumunun söz konusu devrimler ve politikalar eksenindeki konumuna ilişkin görüşlerine bir göz atmaya çalışacağız.

Halide Edip'e göre Cumhuriyet inkılâplarının en mühimleri 1924 ile 1929 arasındadır ve bu inkılâpların "büyük bir kısmı Tek Parti diktötörlüğü" ile başlar. Edip inkılâpların başladığı eşik olarak 3 Mart 1924'te yapılan düzenlemeleri önemli bulur. Bu düzenlemeler, "hanedan azasının memleket harici edilmesi, hilafetin ilgası ve evkaf ve şer'iye vekaletelerinin lağvı"; Edip'e göre, özellikle evkaf vekâletlerinin lağvı konusundaki teknik eksiklikler dışında, son derece makul atılmış adımlardır. Ancak Halide Edip bu üç kanundan sonra gelen inkılâpların "tamamen diktatörlük devrine ait" olduğunu yazar (Adıvar, 1955: 144-146). Aslında burada Edip "diktatörlük" terimini kullanırken oldukça "soğukkanlı"dır. Diktatörlüğün, devrimlerin gerçekleştirilmesi için kimi zaman elzem olan bir araç olduğu fikrini ortaya atanların da bu fikre itiraz edenlerin de görüşlerinde haklılık payı olduğundan bahseder. Bununla birlikte demokrasi rejiminden kalıcı bir kopuş yaratacağı gerekçesiyle "fevkalade hallerin" olmadığı zamanlarda uygulanan diktatörlük yöntemlerinin tamamen karşısındadır (Adıvar, 1955: 146-147).

Edip için Cumhuriyet hükümetini diktatörlük uygulamalarından istifade etmeye sevk eden hadise, "Şark'ta bilhassa Kürt unsurunun ekseriyette olduğu bölgelerdeki isyan hareketi" yani Şeyh Sait İsyanı'dır. Bilindiği üzere, bu isyan 1925'te çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu'nun kabulü ve İstiklâl Mahkemeleri'nin yeniden kurulmasına yol açacak gelişmelerin tetikleyicisi olmuş ve bunun sonucunda Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasından basın üzerinde ciddi sansür uygulamalarına uzanan bir dizi önemli politik sonuç ortaya çıkmıştı.[24] Bu politik sonuçlardan sonra Halide Edip'in deyişiyle "şeklen demokratik kalan rejimde artık diktatörlük yerleşmişti" (Adıvar, 1955: 147).[25] Edip'e göre diktatörlüğün yerleşmesi sürecinde kritik bir konum arz eden bu isyan aslında, "Terakkiperver Cumhuriyetçilerin programındaki düşünce hürriyetini savunan maddenin asileri cesaretlendirdiğini ve ayaklanmaya destek sağladığını" iddia eden Halk Partisi içindeki aşırılara istedikleri kozu sağlayan bir fırsat olmuştu. Bu isyan üzerine çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu da Mustafa Kemal Paşa'nın oynadığı "görkemli bir siyasî oyun"du ve bu oyunun sonucunda "uzun baskı ve hafiyelik geleneği hemen yeni rejimin bir parçası oldu." Bu yeni dönem, yine Edip'e göre, biraz da gözden düşen "liberalizm" ve "düşünce hürriyeti" gibi kavramların biçimlendirdiği dış konjonktürün, dünyada yükselen totaliter dalganın bir sonucuydu (Adıvar, 1995: 118-119).

Her ne kadar Edip "tek şef zihniyetinin altı yüzyıldan beri içimizde olduğu"nu (Adıvar, 1955: 255) söylese de Tek Parti dönemi politikalarına özel bir vurgu yapmış ve son derece sert eleştirilerde bulunmuştur. Bu minvalde rejimin ruhunu daha iyi anlayabilmek ve anlatabilmek için dikkatini Cumhuriyet inkılâplarına çevirmiştir. Yurtdışındayken yazdığı ve 1929 sonbaharında *Yale Review*'da yayımlanan "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar" makalesi Edip'in bu inkılâplara bakışını son derece iyi özetler. Edip'e göre Türkiye'de diktatoryal yönetimin girdiği reform süreci yaklaşık bir asırdır devam etmekte olan bir sürecin parçasıdır ve bu sürecin ilk ve "en gösterişli" adımı 1925'teki Şapka Kanunu ile atılmıştır. Söz konusu kanun onu izleyen diğer kanunlara göre "en abes ve en sathi" olanıdır. Fakat "dış görünüşte bile olsa bir gecede değişimi gerçekleştiren (de) sadece odur." Edip'in Şapka Kanunu özelindeki eleştirileri oldukça ağırdır. "Türk'e muayyen bir başlık giydirip 'medenileşmesini' ya da asılarak idam edileceğini ya da hapsedi-

leceğini söylemek, en azından, saçmalıktır" diyen Edip için sokaktaki insanlar bu kanunu uygulayanlardan çok daha Batılıdır (Adıvar, 1995: 119-120).[26]

Türkiye'de kadınların özgürleşim serüveninin Medeni Kanun'daki değişimlerden sonra olduğu görüşünden, İslâm'ın devlet *dini* olduğunu belirten anayasa maddesinin ilgasının Türkiye'de dinin kaldırılmasının bir işareti olduğuna ilişkin yargıya uzanan bir düzlemde Batılıların Türkiye toplumuna ilişkin kanaatlerini sürekli "sathi ve yanlış" bularak eleştiren Edip'e göre kadınların toplumsal hayattaki inkişafı 1908 tarihine dek götürülebilir. Ayrıca din konusundaki yeni düzenleme ve Diyanet İşleri'nin konumu bir dinsizleşmeyi değil, dinin devlet kontrolüne geçmesini işaret eder. Bu durum ise hem İslâm'ın manevi gelişimine engeldir hem de temel insan haklarına ciddi bir müdahaledir. Edip'e göre devletin dine müdahale ettiği her yerde toplumsal barış ve anlayış yara alır (Adıvar, 1995: 123).

Cumhuriyet inkılâplarının ardındaki otoriter zihniyeti eleştiren Edip, bu çerçevedeki kanunların gerçekleştirilmesi sürecinde kullanılan metodları da eleştirir. İnkılâpların içerdiği kültürel meselelerin göz ardı edildiğini düşünür. Örneğin, Latin harflerinin kabulü ciddi uzman mülahazasını gerektirmiş olsa da ilgili kanunun "meclisten alelacele geçirilmesindeki askeri yöntem ve bir kurmay zihniyetiyle verilen askeri emirler" Edip'in eleştiri oklarına hedef olmuştur (Adıvar, 1995: 125). Aynı Halide Edip, *Turkey Faces West* (*Türkiye Batı'ya Bakıyor*, 1930) ve *The Conflict of East and West in Turkey* (*Türkiye'de Doğu Batı Mücadelesi*, 1935) kitaplarından hareketle ancak başlı başına yeni bir terkip içinde hazırladığı *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* (1955) çalışmasında "Cumhuriyet inkılâplarından bir tek harf dahi feda etmenin" bizim için millet olarak geriye gitmek olacağını ve inkılâpların muhafazasının "Türkiye Türkleri için hayati bir zaruret olduğu"nu yazacaktır (Adıvar, 1955: 144/3). Edip'e göre, "Cumhuriyet inkılâpları, masallardaki sihirbaz sopalariyle değişen hayaller değilidir. Az çok muhakemeye, tatbikinde kusurlu ve eksiklik dahi olsa, milletin son asırdaki tekamülünü bilen ve ileriyi gören bir düşünüşe dayanır" (Adıvar, 1955: 149). Bununla birlikte Edip, bu eserinde de Cumhuriyet'in giriştiği köklü toplumsal değişim projesinin bazı boyutlarını, çok daha "yumuşak" bir biçimde olsa da eleştirir. Edip'in bu noktadaki eleştirileri dil ve tarih alanları üzerinde yoğunlaşır. Edip'e göre Dil İnkılâbı ile yapılan ani sıçrama toplumsal bağları ve kişiler-kuşaklar arasındaki iletişimi olumsuz bir şekilde etkilemekle kalmamış, tarih öğretiminde yapılan değişiklikler ve izlenen metodlarla birlikte mazi bilincini de aşındırmıştır.[27]

Edip'in, "mazi bilinci"ne atıf yaparak "ani sıçrama" fikrinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi ve bu ani sıçramaların "milletin köklerini teşkil eden tarafları ko-

Halide Edip'in Kurtuluş Savaşı'nı kendi deneyimleri çerçevesinde anlattığı Türkün Ateşle İmtihanı, *başlığı nedeniyle de klasikleşmiştir.*

parıp atmak" (Adıvar, 1955: 166) anlamına geleceğini vurgulaması; cemaatin ilk ve ana temeli olarak aileyi görmesi (Adıvar, 1955: 153), "köklerini koparmadan tekâmül" düşüncesine (Adıvar, 1955: 70), hars ve ananelerin korunarak değişim fikrine duyduğu bağlılık (Adıvar, 1955: 85), ideolojilere getirdiği şüpheci bakış; toplumun, yaşayanların birbirleriyle olduğu kadar ölmüşlerle ve yarın doğacaklarla da yaptığı, hükümleri baki kalacak kutsal bir kontrat olduğuna iman etmesi (Adıvar, 1955: 247) gibi sahip olduğu kimi özellikler onu muhafazakâr düşünüşe, özellikle Anglosakson muhafazakâr düşünce geleneğine ve Edmund Burke'e bağlar. Bu bakımdan yukarda da değindiğimiz üzere Halide Edip'in Burke'e duyduğu derin ilgi ve saygı tesadüfi değildir.[28] Bu ilgi ve saygının ışığında Türkiye toplumuna bakan Edip, Osmanlı-Cumhuriyet dönemleri arasındaki farklılıkları iyi-kötü gibi dikotomiler üzerinden düşünmeyi reddeder. Osmanlı'yı sahip olduğu pek çok nitelikten dolayı över, Cumhuriyet'in Batılılaşma hamlesinin Osmanlı'daki çabaların devamı olduğunu söyleyerek Tanzimat dönemi gelişmelerini özellikle hayırla yad eder. "Türk milleti beş yüz sene bir sürü halinde yaşadı, Cumhuriyet devri, Türkleri bir millet haline soktu" türünden görüşleri "palavra" addederek, çocuklarımıza "tarihin büyük bir milletinin evladı olduklarını" anlatmamız gerektiğini savunur.[29] Bununla birlikte Halide Edip, özellikle Hindistan'da vermiş olduğu konferanslarda ve üstelik o yıllarda henüz "gönüllü sürgün" hayatı sona ermemişken, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni ve devrimlerini Osmanlı karşısında savunmuştur.[30]

"Milletin devamlılığı" fikrine atıfta bulunan Halide Edip'in genel muhafazakâr üslubunun içindeki milliyetçi damar dikkat çekicidir. Edip için milliyetçilik yıkıcı değil, yapıcı özellikleriyle de değerlendirilmesi gereken bir fikirdir. Ona göre çocuklar, yanlış bir şekilde, "sadece savaşa gidip düşmanı kahretmekten bahsederler, fakat memleketi imar edecek bir meslek sahibi olmayı düşünmezler."[31] Halide Edip'in 1926'da yayımlanan *Vurun Kahpeye* romanında düşman subayı Binbaşı Damyanos'u eleştirdiği satırlar bu açıdan oldukça anlamlıdır: "Binbaşı Damyanos, aşırı bir milliyetçiliğin yaygın bir şekilde meydana çıktığı zamanlarda yetişen çok umumi ve bütün bu ruhun ifadesi olan bir insan örneğiydi. O, milliyetçiliği kendi milletinden olmayan her şeye saldırmak zanneden en iptidai, (...) dar bir zihniyetle görür ve (...) kendi ırkından olmayanların malını, canını kendi hakkı telkin ederdi" (Adıvar, 1988: 42). Edip bu çerçeveden hareketle milliyetçiliğin "ne üstünlük ne de aşağılık duygusunun manivelası olmasını" ister ve milliyetçiliğin pozitif yönlerini öne çıkarmaya çalışır (Adıvar, 1955: 246).

Halide Edip'in milliyetçi düşünceleri zaman içinde evrilmiş ve muhafazakâr-liberal bir renge bürünmüş olsa da Edip'in, özellikle II. Meşrutiyet dönemi sonrasının düşünsel ikliminde, Osmanlı-Türk karşıtlığına, hars ve medeniyet ayrımına dayanan Gökalp'çi bir milliyetçilikten güçlü bir şekilde etkilendiği açıktır. Adıvar'ın bu yönelimlerini en bariz biçimiyle *Yeni Turan* (1912) romanında görmek mümkündür.[32]

Roman, dönemin milliyetçi havasından güçlü izler taşımaktadır. Kadınların bir ideoloji olarak Türk milliyetçiliği içinde nasıl kurgulanacağı sorunu bu romanda yankısını bulmuştur denebilir. Romanın baş karakteri bir kadındır ve yegâne ülküsü Türklük düşüncesini yükseltmektir. Ancak bu kadın "erkeklere bir arkadaş, çocuklara bir ana" (Adıvar, 1967: 28) olmak için çalışan bir kadındır ve milliyetçi duruşu ve genel tavrı ile daha çok bir erkek gibi kurgulanmıştır. Bu bakımdan romanın başkahramanının adının Kaya Hanım olması da bize son derece anlamlı gözükmektedir.

Yeni Turan kadınlarının prototipi olan bu kahraman, erkeklerin yanı başında çalışan, sade ve ağırbaşlı ve toplumsal haya-

tın her alanında aktif bir biçimde görev alan bir kadındır (Adıvar, 1967: 17). Romanın kahramanı ve "Türk olan her şeyden yana olan" Yeni Turancılar korporatist bir örgütlenmenin izinden giderler. Bununla birlikte bu romanda Halide Edip'in liberalizmle ilişkisine dair önemli bir ipucu da bulunmaktadır. Bu ipucu, Prens Sabahaddin'in görüşlerinden mülhem bir adem-i merkeziyetçilik fikridir.[33] Bu fikir *Yeni Turan* fırkasının lideri Oğuz Bey'in ateşli konuşmasında kendisini gösterir: "Adem-i merkeziyet ne felaket, ne bir bölünme, ne de çöküştür" ve "memlekette yedi sekiz ırkın, yedi sekiz dilin olması ne 'adem-i merkeziyet' hislerinin ne de bugünkü milliyetperverlik hislerinin verimidir. Bu eski Osmanlıların bilgisizlik ve ilgisizliklerinin meydana çıkardığı bir şeydir" (Adıvar, 1967: 84). Yine Gökalp düşüncesinden izler taşıyan bir biçimde Osmanlı yönetimine dair getirilen bu olumsuz bakış dikkat çekicidir. Romanın karizmatik kahramanlarından Oğuz Bey için Türklerin içinde bulunduğu sıkıntılı durumun nedeni Osmanlıların idari hatalarından ileri gelmektedir. Bu minval üzere, Oğuz Bey için çözüm "Türk unsurunu ilk yirmi yıl içinde ötekilere yetiştirecek yasaların kabul ve uygulanmasıdır." Bu, adem-i merkeziyetle yönetilmenin ilk şartıdır. Bu şart doğrultusunda adem-i merkeziyetçilik ile ilgili olarak atılacak diğer adımlar "valilere geniş yetki verilmesi, mahalli memurlar tayin edilmesi ve milis kurulması"dır (Adıvar, 1967: 85). Aslında Edip'in milliyetçiliği sadece adem-i merkeziyete değil, ferde verdiği önem açısından da dikkate değerdir. Edip'in o ünlü Sultanahmet Mitingi'ndeki söylevi, her ne kadar itilaf devletleri için söylediği "ayda ve yıldızlarda da Türkle Müslüman bulunduğunu söyleseler oralara da istila orduları gönderirlerdi" gibi ifadeleri bünyesinde barındırsa da, "her ferdin içinde ezeli bir hak duygusu vardır ve milletleri meydana getirenler de fertlerdir" gibi ifadeleri ve "Türkün gayesinin haklılığını anlayarak seslerini yükseltecek olan medeni milletlerin fertleri"nin Müslümanlarla birlikte Türklerin dostu olduğu yönündeki saptamalarıyla oldukça dikkat çekici gözükmektedir (Adıvar, 1994: 173-174).[34]

Romanda kadının kurgulanışı meselesine dönecek olursak, Durakbaşa'nın da vurguladığı üzere, Halide Edip'in özellikle bu romanında Türk milleti ve kadınları için kurduğu ütopya ve idealler dönemin Türk milliyetçiliği söylemi ile uyum içindedir. Halide Edip'in kognitif evreninde Türk kadını, Osmanlı kadının bir anti tezi olarak kurgulanmıştır[35] ve milliyetçi düşünce kozmopolit yapının, yaşam tarzında sadelik gösterişçi tüketim davranışlarının, korporatist bir ağ içinde hareket eden nispeten aktif yurttaş karakteri pasif bir yurttaş karakterinin ikamesi olarak kullanılmıştır. Bu noktada bir parantez açıp Edip'in liberal feminist yönünü besleyen damarın da milliyetçilik olgusu olduğunu belirtmekte fayda var.

Gerçekten de Halide Edip'in bireylerin temel hak ve özgürlüklerine vurgu yapan liberal argümanlarının, "kadınların özgürleşimi" meselesinde de ağırlığını hissettirdiği açıktır. Edip, kadınların toplumsal hayat içinde basit birer nesne olmaktan çıkarak hak sahibi bireylere dönüşmesini büyük bir samiyetle arzu etmektedir. "Erkekler ve kadınların aynı ahlaki ve düşünsel öze sahip olduğu" ve bu gerçekten hareketle de "aynı zihinsel ve tinsel eğitimi almaları gerektiği" yönündeki liberal feminist argümanı (Donovan, 1997: 32) sahiplendiğini söyleyebileceğimiz Halide Edip, kadınların toplumsal hayat içindeki konumlarının yükseltilmesini her şeyden önce memleketin refahı için gerekli görmektedir. Bu minval üzere Halide Edip, liberal feminist akımın Wollstonecraft'tan beri özel bir vurgu yaptığı eğitim ve annelik nosyonlarına hayati bir önem vermektedir ve "kadınları, erkeklerine uğraşlarında fedakârca eşlik eden cinsiyetsiz yoldaşlar" (Kadıoğlu, 1998: 95) olarak tanımlamaktadır. Halide Edip'in kadınların özgürleşimi

sorunsalını, eğitim ve annelik nosyonlarıyla ilintili bir "memleket meselesi" olarak görmesi, onun 1910'da yayımlanan *Seviye Talip* romanında kendisini kuvvetli bir biçimde gösterir. Halide Edip bu eserinde romanın erkek kahramanı Fahri'nin ağzından dönemin kadın hareketlerinin genel bir değerlendirmesine girişmiştir. Romanın hemen başında Fahri, Türkiye'de "kadınları esir yapacak kesim"lerle "kadınları süslü bir oyuncak olarak gören kesim"in arasında "kadına arkadaş ve gelecek neslin biricik annesi ve eğiticisi diye bakanlar ve onları o surette yetiştirmek isteyen azınlıktakiler"in durumunu muhasebe eder ve İngiltere'de geçirdiği yıllara atıfta bulunarak "kadın meselesi"nin önemi üzerine düşünür (Adıvar, 1987b: 14).

Halide Edip bireycilik, otonomi, farklılık, çoğulculuk, akla duyulan inanç gibi liberal ögeleri "kadınlık durumumuz"u okumak için kullanırken liberal feminizmin ılımlı çizgisini takip etmiş, sufrajet kampanyaları gibi radikal eğilimlere soğuk bakmıştır. Halide Edip için kadınların özgür birer fert olarak kabul edilmesi ve kamusal görünülürlüklerinin artması toplumun genel refahı için elzem olmakla birlikte, kadınların kamusal görünürlüğünün artması özel alanın tahribatına da yol açmamalıdır. Söz gelimi "evlilik" ve bir toplumsal müessese olarak evliliğin korunması Halide Edip için son derece önemlidir. Edip, *Handan* (1912) romanında "izdivaç, bir erkekle bir kadını en temiz ve en ebedi bir rabıta ile bağlayan şeydir ve bu mukaddes rabıtaya ihanet eden kadın ve erkek ebediyyen melundur, melun olsun!" (akt. Uyguner, 1994: 48) demekte ve "sadelik"i kadınların önemli bir hususiyeti kabul ederek, kadınların millî kültürümüz içindeki konumunu da bu hususiyetin mütemmimcüzü olarak görmektedir. *Raik'in Annesi* (1909) romanında Halide Edip, bu eksenden hareket ederek, "millî sadelik"in ehemmiyetinin farkına varmış bir delikanlı olan Siret'e "kocasını 'bonjour' diye karşılayan, Beyoğlu'nda Fransızca pazarlık eden, çocuğuna anneden önce 'mama' dedirten kadınlardan Allah, bizim gibi kendi halinde yaşayan gençleri korusun" dedirterek (Adıvar, 1973b: 133) milliyetçi-muhafazakâr bir refleksle "alafranga kadın"ı eleştirmektedir.

Nihayetinde her ne kadar liberal feminizmin "ılımlı" argümanları Halide Edip'den hüsnü kabul görmüş olsa da, burada ve diğer eserlerinde açıkça görülebileceği gibi, A.H. Tanpınar'ın "kadınlığımızın romancısı" (Tanpınar, 2003: 258) olarak nitelendirdiği Halide Edip için, "kadınlarımızın durumu" öncelikli olarak memleketin genel durumu ile ilintili bir biçimde ele alınması gereken bir meseledir ve Halide Edip'e göre "bir kadın evvela bir vatanperverdir" ve "Vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat daha mühim ve muhteremdir" (akt. Berktay, 1998: 1-2).[36]

Edip'in yukarda sözünü ettiğimiz ve zaman zaman birbiriyle çatışan liberal, milliyetçi ve muhafazakâr ideolojilerden izler taşıyan dalgalı düşünsel kimliğinin en sabit ayağının tek adam ve Tek Parti yönetimlerini eleştirmesi olduğu söylenebilir. Türkiye toplumunun ya da herhangi bir toplumun, demokrasinin kurumsallaşmasına mani olan bu tür yönetimler altında liyakat, hukun üstünlüğü ve insan haklarına saygı gibi hususiyetlerden uzak kalması mukadderdir Edip'e göre. Halide Edip, tek adam ve Tek Parti yönetimleri üzerinde düşünürken, hem kendisi hem de Türkiye toplumu için son derece hayati bir önemi olan bir figürle de "gerilimli" bir diyaloğa girmek zorunda kalır. Bu minval üzere Halide Edip'in liberalizmle olan imtihanında onun Mustafa Kemal ile olan ilişkisine genel bir bakış faydalı olabilir.

"KARİZMATİK BİR GERİLİM": HALİDE ONBAŞI VE MUSTAFA KEMAL PAŞA

Halide Edip'in Atatürk ile birlikte Kurtuluş Savaşı sürecinde ön saflarda yer alma-

sı, daha sonra ortaya çıkan politik anlaşmazlıkların etkisiyle yurtdışına çıkışı ve 1939'da, Atatürk'ün ölümünden sonra, yurda dönüşü arasında geçen süreçte yaşanılanlar, Halide Edip ve Mustafa Kemal arasındaki, yer yer işbirliğine ve yer yer fikri ayrılıklara dayanan, gerilimli ilişkiye dair önemli ipuçları sunar. Her ne kadar "Halide Edip Hanımın Atatürk'le ihtilafı hiçbir zaman bir düşünce ve fikir ihtilafı değildi. Halide Edip-Atatürk ihtilafı, bir kadın erkek ihtiafından başka bir şey değildi"[37] şeklinde görüşler ortaya atılmış olsa da, bu iki karizmatik kişiliğin arasındaki diyalog ve Edip'in Mustafa Kemal algısı bize hem belirli dönem karakteristikleri hem de Edip'in kişiliği ve politik duruşu hakkında faydalı bilgiler verebilir kanaatindeyiz.

1919'da Millî Mücadele'nin başında Edip'in Mustafa Kemal algısı şöyle ifade edilebilir: "Anafartalar kahramanı, Padişah'ın yaveri ve harikulade bir zekâ ve ihtirası olan bir insan" (Adıvar, 2004a: 23) *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda, karşımıza çıkan bu ifadeler Kurtuluş Savaşı'nın Erzurum'dan Sivas'a, Ankara'dan İzmir'e, İzmir'den Bursa'ya uzanan hummalı günlerinde Edip'in yaşadığı tanıklıklar arttıkça derinleşir. Halide Edip, Mustafa Kemal'in "fikirlerini telkinden hiç yorulmayışını" (Adıvar, 2004a: 134), "bir tabiat kudreti gibi görünüşü"nü (Adıvar, 2004a: 145), "daima dürüst, daima içkiye karşı nefsine hâkim, rüyalara ve kehanetlere inanan" (Adıvar, 2004a: 151) yönlerini anlatarak onun insani bir portresini çizerken, politik konulardaki tutum alışlarını da aktarmaya çalışır. "İnsan tabiatının en zeki bir mümessili olan Mustafa Kemal Paşa'nın" zaman zaman bir George Washington, zaman zaman da bir Napoleon havası yarattığını (Adıvar, 2004a: 157) ifade eder. Edip, Mustafa Kemal'in "kudretin bölünemeyeceği ve tamamen halka ait olduğu"nu (Adıvar, 2004a: 133) söylediği anları da "Herkes benim verdiğim emri yapmalıdır. (...) Ben hiçbir tenkit, hiçbir fikir istemiyorum. Yalnız emirlerimin ifasını" (Adıvar, 2004a: 158-159) dediği anları da aktarır. "Siyasî muhaliflerini hiçbir şey düşünmeksizin ezen bu asker"in (Adıvar, 2004a: 276) Halide Edip'in gözünde son derece önemli bir konumda olduğu açık olsa da, Edip'in Mustafa Kemal'in siyaset sahnesindeki demokratik teamüllerle pek bağdaştıramadığı tavırlarına olabildiğince eleştirel yaklaştığı da bir o kadar açıktır.

Edip, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda, ısrarla Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nda "yalnız olmadığını" vurgulamak ister gibidir. Bu bakımdan başta Kâzım Karabekir olmak üzere Rauf Bey, Ali Fuat Paşa, Miralay Refet gibi isimlerin bağımsızlık mücadelesindeki rolleri özellikle övgüyle vurgulanır (Adıvar, 2004a: 26-63). Halide Edip'in bu kaygısını Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri'nde de görürüz. Edip bu eserinde İstiklâl Savaşı'mızı çocuklarımıza anlatmamız lüzumu üzerinde dururken bu savaşın başarısında etkili olan iki ana noktanın vurgulanması gerektiğinden bahseder: "Birincisi, halk tarafından başlatılmış olması, ikincisi liderlerin azim ve kabiliyetlerinin önemi." Edip'e göre bu liderler arasında küçüklü büyüklü pek çok isim olsa da, "bu şerefli ehramın şahikasında daima Mustafa Kemal ismi kalacaktır" (Adıvar, 2004a: 125).

Edip, Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nın sembolü olduğunu *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda da teslim eder. Halide Edip'e göre bu nedenden ötürü Mustafa Kemal'in onun devrinde eziyet çekmişlerin bile kalplerinde daima bir yeri vardır. Burada bir parantez açmak gerekiyor. Halide Edip'in anılarının ikinci cildi olan *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nın İngilizce yazılmış ilk halinin adı *The Turkish Ordeal*'dır. Halide Edip 1928'de Londra'da basılan kitabına bu ismi verirken Türklerin verdiği "çetin sınav" (ordeal) aslında biri geçmişe biri geleceğe dönük olmak üzere iki şeye atıfta bulunur. Bunlardan ilki Kur-

tuluş Savaşı'nda işgalci güçlere karşı verilen mücadele, ikincisi kazanılan savaş sonrasında yeni başlayan demokratikleşme mücadesidir.[38] Her ne kadar kitabın Türkçe versiyonundaki epilog bölümü İngilizce versiyondaki epilog bölümüyle aynı şekilde başlayıp Türklerin istiklalini tarihin en zor ve asil bir imtihandan sonra kazandığını ve şimdi sıranın hürriyet imtihanında olduğunu belirten satırlara ayrılmış olsa da, Edip'in Nevinson'ın hürriyet üzerine söyledikleriyle kitabını bitirdiği son satırlarla Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nın sembolü olduğundan bahseden ikinci paragraf arasında yer alan ifadeleri, Halide Edip'in oto-sansürüne uğramış Türkçe versiyonda yer almaz. Buna göre Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı'nın sembolü olmakla birlikte "özgürlüğün bitmeyen mücadelesi içinde ne gerçek bireysel semboller, ne de diktatörler olabilir" (Adıvar, 1928: 407). Bu eksenden hareketle Edip'in Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'ndaki hizmetlerini takdir etmekle birlikte onu demokratikleşme-sivilleşme sürecinde bir tür engel olarak gördüğünü söylemek mümkün gözükmektedir.

Anılarından ve Kurtuluş Savaşı içindeki genel konumundan anlaşılabileceği üzere Halide Edip'in de Mustafa Kemal'in gözünde değerli bir konumu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mustafa Kemal Paşa, kendisiyle birlikte İstanbul hükümetinin hakkında ölüm fermanı çıkarttığı bu cesur kadının bilgi ve azminden savaşın değişik evrelerinde istifade etmiştir. Ancak kazanılan savaş sonrasında girilen yeni politik atmosferde bir süre sonra Halide Edip, Mustafa Kemal için bir müttefik olmaktan çıkmış, muhalif kanadın etkin bir üyesi haline gelmiştir. Dolayısıyla bu noktada Mustafa Kemal Atatürk'ün kafasındaki Halide Edip imgesi de olumsuz bir yöne kaymıştır. Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta Edip'in ismini yalnızca üç yerde zikreder. Bunlardan birincisinde Edip'in adı, Mustafa Kemal'in Amasya Genelgesi sonrasında Erzurum'da yapılacak kongreye çağırdığı kimseler arasında geçer (Atatürk, 2004: 56). Diğer ikisinde ise, Halide Edip'in adı Amerikan Güdümü Sorunu başlığında ele alınır. Burada Mustafa Kemal, Halide Edip'in kendisine gönderdiği 10 Ağustos 1919 tarihli mektubundan bahseder. Bu mektubunda Edip, "biz İstanbul'da kendimiz için bütün eski ve yeni Türkiye sınırlarını kapsamak üzere geçici bir Amerikan güdümünü katlanılabilir kötü durum olarak görüyoruz"[39] demekte ve Amerikan mandasını belirli nedenlerden ötürü ehven-i şer olarak gördüğünü açıklamaktadır.[40] Bu paralelde Edip'in, Amerikan mandasının kabulü konusunda Kara Vasıf Bey'le görüştüğü de son olarak zikredilir (Atatürk, 2004: 84). Edip'in Amerikan mandacısı olduğuna ilişkin sonradan patlak veren tartışmalarda bu mektubun rolü büyüktür. Söz konusu tartışmaların başlamasında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası deneyiminin Kemalistlerin gözündeki olumsuz imajı başlıca etken olmuştur. Mustafa Kemal, Halide Edip'in eşi Adnan Adıvar'ın da kurucuları arasında olduğu ve Edip'in o dönemde açıkça zikretmese de desteklediği Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'ndan "dini taasubu galeyana getirmek gayesini güden, Cumhuriyet'i doğduğu gün boğmak isteyen, irticai faaliyetler yürüten, sakıncalı bir oluşum" olarak bahsederek, partiyi ve partinin çeresindekileri sert bir şekilde eleştirmektedir.[41] Adak'a göre, Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta cisimlendirdiği Halide Edip imgesi "mandacı" sıfatı etrafında karakterize edilmiş, "Amerikan mandası sorunu tarihsel bağlamında değil, Edip'in bir tercihi olarak ele alınmış" ve Edip'in Kurtuluş Savaşı'ndaki rolü "bütünüyle reddedilmiştir."[42] Nihayetinde Halide Edip ile Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı sonrasında bozulan ilişkileri düzelmemiş, Edip eşiyle Türkiye'den ayrıldığı 1925 yılından, torununu görmek için geldiği 1935 yılındaki kısa ziyareti hariç, 1939'a kadar ülkesine dön(e)memiştir. Bununla

birlikte, yukarıda da tartışıldığı üzere, Halide Edip, Türkiye'ye döndükten sonra verdiği eserlerde Mustafa Kemal'e karşı en eleştirel olduğu yerlerde bile ondan derin bir saygıyla söz etmiştir.[43]

SONUÇ YERİNE

Halide Edip Adıvar, "evrimci bir Batılılaşma taraftarı olarak" (Çetinsaya, 2002: 91) temelde liberal hümanist bir perspektiften evrensel değerlere sahip olmakla birlikte kendi değerleri ile birlikte cemaat hayatının kültürel kodlarını da barındıran bir fert anlayışı üzerinde durmuş (Durakbaşa, 2000: 242), bu noktadan hareketle kendi toplumunun, kendi tarihinin, kendi insanının üzerinde düşünmüş; istibdat ve hürriyet, kültür ve medeniyet gibi ayrım noktalarını temel alarak Doğu-Batı sorunsalı üzerinde yükselen bir düşünsel çerçeve kurmaya çalışmıştır. Bu çerçeve içinde milliyetçilik ve muhafazakârlık kadar liberalizm de Halide Edip'i anlamak için kritik bir uğrağa işaret eder.

Halide Edip'in giriştiği keskin totalitarizm eleştirisi, otoriter yönetimlerin her türlüsüne karşı duyduğu derin hoşnutsuzluk, bireye ve birey hak ve özgürlüklerine verdiği hayati önem ve bu çerçevede hukukun üstünlüğü ilkesine duyduğu sağlam inanç ile hoşgörü nosyonuna olan kritik vurguları bir arada düşünüldüğünde Edip'in, Türkiye'de liberalizmin tekâmülünün öznel tarihi içinde son derece önemli bir yere sahip olduğu açıktır.

Halide Edip Adıvar, klasik liberalizmin özellikle John Locke'un fikriyatı çerçevesinde tecessüm etmiş değerlerini içselleştirmiş bir figür olarak, düşünsel haritasını çizerken her türlü baskı ve zorlamanın uzağında yaşayan fertlerin oluşturduğu özgür bir toplum hayalini hep muhafaza etmiştir. Öyle ki milliyetçi-muhafazakâr ögelerin en bariz bir biçimde hâkim olduğu *Yeni Turan* romanında bile asıl amacının "liberal ve siyasette demokratik bir Türkiye hayali"nden bahsetmek olduğunu söylemiştir (Enginün, 1995: 50). Gerek aldığı eğitim gerekse yaşadıkları vasıtasıyla Anglosakson dünyası ve onun liberal değerleriyle tanışan Halide Edip'in bu değerlere sahip çıkışı onu hem "Türk milliyetçiliği tarihinde demokrasi ve liberalizme en çok vurgu yapan birkaç yazardan biri" (Akyol, 2002: 734) yapar hem de liberalizmin Türkiye'deki macerasına şekil veren başat figürlerden birisi olarak fikir tarihimiz içinde hak ettiği yeri almasını sağlar. ❐

DİPNOTLAR

1 Ayrıca sözü edilen klasik liberalizmin temel unsurlarına dair bkz. Yayla, 2000: 125-169.

2 Bu etkiye ilişkin bkz. Kadıoğlu, 1998: 41-63.

3 Söz konusu çabanın Türkiye'nin öznel tarihindeki sonuçları için bkz. İnsel, 1995: 88-102.

4 Edip'in bu evlilikten Ayetullah ve Zeki Hikmetullah adlarında iki çocuğu olur. Doğu-Batı sorunsalının izlerini taşıyan bir hadise de Edip'in hayatında bu şekilde kendisini gösterir. Edip'in ikinci çocuğu Hikmetullah doğduğu zaman Japon-Rus Harbi Amiral Togo'nun zaferi ile sonuçlanmıştır ve bu yüzden mahallede doğan diğer erkek çocuklar gibi o da Togo ismiyle çağrılacaktır.

5 Enginün'ün vurguladığı üzere II. Meşrutiyet günleri Edip'in düşünsel eğilimlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Yine Enginün'e göre, Edip'e bu dönemde bir biçimde tesir eden fikir akımları şunlardır: 1. Prens Sabahaddin'in liderliğini yaptığı ihtilalci Jöntürkler, 2. İslâmcılar ve özelde Mehmet Akif Ersoy, 3. Rıza Tevfik, 4. Türkçülük ve Ziya Gökalp.

6 *Tanin*, sayı 1, 19 Temmuz 1324/1 Ağustos 1908'den akt. Enginün, tarihsiz: 8.

7 İngiltere deneyimi Edip'in fikri gelişimini gerçekten de ciddi bir şeklide etkilemiştir. Henry Nevinson ve Bertrand Russell gibi isimlerle tanışması ve karşılaştığı hürriyet ortamı Edip'in özellikle eğitim konusunda getirdği önerilere ve fikrî yazılarına yansıyacaktır. Edip'in İngiltere serüveni için özellikle bkz. Adıvar, 2003: 167-171.

8 Balkan Savaşları'nın Edip üzerindeki etkileri için bkz. Adıvar, 2003: 182-196.

9 Münevver Ayaşlı anılarında Halide Edip'in, Cemal Paşa'nın yanındaki tavırlarının, Paşa'nın sarayındaki diğer hanımlardan oldukça farklı olduğunu yazar: "Bu küçük kadın (...) sigarasını paşaya yaktırıyor, Paşa ile siyasî ve fikrî münakaşalar ediyordu. Bu küçük kadının fikirleri ve düşünceleri vardı, bunları söylüyor hatta empoze bile ettirebiliyordu" diye yazar. Bkz. Ayaşlı, 1973: 79.

10 Halide Edip, "Yarınki Türkiye", 12 Ocak 1920 tarihli *Vakit*'ten akt. İnci Enginün, Halide Edip Adıvar, s. 17.

11 Halide Edip biyografisi için bkz. Enginün, 1988: 376-7, Enginün, tarihsiz: 1-48, Enginün, 1995: 13-96, Uyguner, tarih: 13-31, Dürder, 1973: 5-10.

12 İnci Enginün'ün kapsamlı çalışmasında da gösterdiği üzere, Doğu-Batı meselesi sadece Edip'in eserlerinde değil, hayatında da bizzat yaşanmıştır. Bkz. Enginün, 1995: 31-97.

13 Halide Edip'in liberal-muhafazakâr ögelerin dominant olduğu çalışmasını Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurucularından olan ve Türkiye'de liberal-muhafazakâr muhalefetin ana atıf noktalarından birisini oluşturan bir figüre, Rauf Orbay'a ithaf etmesi oldukça anlamlıdır. Orbay'ın söz konusu muhalefet içindeki serüveni ve yaşamının önemli kesitleri için bkz. Yılmaz, 2003: 54-65.

14 Bu tartışmaların en canlı örneklerinden birisi II. Abdülhamit'e yürekten bağlı Selim Paşa ile "padişah düşmanı" oğlu Hilmi arasında geçer. Genç Hilmi, evlerine gelen Rabia'nın sesine babası gibi hayran olur ve Rabia'nın bir "Prima Donna" olması hayalini kurar. Babası Selim Paşa ise "bizim geri kafamız"dan dem vuran oğlunu sert bir dille eleştirerek şöyle der: "Hakiki musiki mi dedin? Eğer kapitülasyonlar olmasa, mızıkacıları da seyircileri de enselerinden yakalayıp Beyoğlu kaldırımlarına fırlatırdım. Şimendifer düdüğü gibi öten bir sürü yarı çıplak, hayasız, kart frenk karısı." Bu gerilimli diyalog; Hilmi'nin "kadınlarımızın kafasızlığı, halkın tembelliği" gibi meseleleri "bizim inleyen, ağlayan musikimizin tesiri"ne bağlaması, oradan da ikili arasında cereyan eden "Şark kadını mı frenk kadını mı daha edepli?", "Bize özgü bir medeniyetimiz var mı?" gibi tartışmalara kapı açması bakımından da oldukça enterasan ve keyiflidir. Bkz. Halide Edip Adıvar, 2003c: 52-56.

15 Türkiye'de rasyonel modernizm düşüncesinin Amerika meselesi özelindeki serüveni ve Edip'in konumunun anlaşılması için faydalı bir kaynak için bkz. Bora, 2002: 147-169.

16 Ülken'e göre, Osmanlı-Amerikalı benzeştirmesini daha önce Ziya Gökalp yapmıştır. Bu husus, Gökalp-Edip bağlantısı üzerindeki düşünsel ortaklıkları göstermesi açısından bize ilginç gözükmektedir. Bkz. Ülken, 1999: 305.

17 Edip burada bu ünlü söylevden yaptığı alıntıya bir dipnot düşerek "Sakarya Harbine ait bazı sahalardan geçerken oradaki Türk milletinin fedekârlığını görenler, bu nutkun mealini kendi kendilerine tekrar eder, hürmetle baş eğerler" diye yazar.

18 Edip, bu maddelerden bahsederek ve bu maddelerin içimize mukaddes bir inanç olarak yerleşmesi dileğinden dem vurarak eserini bitirir. Bkz. Adıvar, 1955: 223 ve 260-261.

19 Halide Edip'e liberalizm çerçevesinde insan hakları argümantasyonuna girişmiş bir düşünür olarak yer veren bir çalışma için bkz. Bora ve diğerleri, 2002: 304-305.

20 Edip'in McCarthy dönemi eleştirisi ve Amerikan toplumundaki varolan gerilim alanlarına ilişkin açıklamaları için bkz. Adıvar, 1955: 209-211.

21 Farklı din ve milliyetlere duyulan hoşgörüyü gösteren bu örnekler için bkz. Adıvar, 1955: 30-31, 37-40, 209-211.

22 Burada Edip'in kafasındaki örnek Hindistan'dır. Bkz. Adıvar, 1955: 249.

23 Edip burada, Gökalp'in Durkheim'cı "Ferd yok cemiyet var, hak yok vazife var" vecizesine atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu vecizenin mahzurlarını o günkü dünya şartlarında gençlere telkin etmek elzemdir. Bkz. Adıvar, 1955: 244-245.

24 İsyanın gelişimi ve sonuçları için Zürcher, 2001: 247-251 ve Ahmad, 1999: 75-76.

25 Edip'in bu gelişmeler sonucunda eşiyle birlikte Türkiye'den ayrılmasına rağmen Türkçe'deki hatıralarında (*Türk'ün Ateşle İmtihanı*) ve *Türkiye'de Şark, Garp ve Ameri-*

kan Tesirleri kitabında ya da "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar" makalesinde bu hadiseden bahsetmemesi manidardır.

26 Edip'in Şapka Kanunu etrafında yapmış olduğu bu yorumların ruhuna daha iyi nüfuz edebilmek ve genel politik bağlamı anlamlandırabilmek için bkz. Tunçay, 1999: 155-164. Özellikle Tunçay'ın bu çok değerli çalışmasının "Takrir-i Sükun Dönemi" başlıklı bölümü Edip'in bu çalışmasına yaptığı atıflar açısından da mühim gözüküyor. Bkz. Tunçay, 1999: 134-186.

27 Adıvar, 1955: 164-167. Edip bu eleştirilerinde yine de o kadar ihtiyatlıdır ki Atatürk'ün "Güneş Dil Teorisi" sayesinde dilin serbest inkişafına mani olabilcek her türlü kaydı kaldırdığından bahsederek, onun ölümünden sonra dil inkılâbının ilk yıllarındaki "lisanımızı köstekleyen" vaziyeti tekrar eder gibi olduğundan dem vurur. Önemli bir başka husus da Edip'in bu noktada "Türk diline serbest inkişaf edebilmek imkanını veren" hareket olarak Demokrat Parti politikalarını övmesidir.

28 Burke'un muhafazakâr düşünce içindeki yerine genel bir bakış için bkz. Duman, 2004: 31-53, Bu çalışma, Halide Edip'in düşünsel dünyasında önemli bir yeri olan Hindistan örneğinin, Burke'un fikriyatında da kritik bir konum arz ettiğini göstermesi açısından da bize önemli gözüktü. Bkz. Duman, 2004: 48-51.

29 Adıvar, 1995: 257. Bununla birlikte Edip, bazen "yeni Türkiye toplumu ile emperyalist Osmanlı" arasında bir ayrıma gitme gereksinimi de duymuştur. Adıvar, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, s. 35-36, New Haven: Yale University Press, 1930'dan akt. Ayşe Durakbaşa, 2000: 136.

30 Mete Tunçay da bu noktanın altını çizmiş ve Edip'in Hint Müslümanları karşısında "adeta Türkiye'de olup bitenlerin savunusunu benimsediği"ne dikkat çekmiştir. Bkz. Tunçay, 1999: 228. Benzer biçimde bir başka "rejim muhalifi" Rauf Orbay da yine Hindistan'da verdiği konferanslarda "Atatürk ve Cumhuriyet aleyhine hiçbir şey söylememiştir." Nıyazi Berkes, *Asya Mektupları*, s. 137, Yapı Kredi Yayınları, 2001'den akt. Yılmaz, 2003: 58 ve 63-64.

31 Halide Edip, *Türk Yurdu*, cilt II, sayı 2, 15 Eylül 1332/28 Eylül 1916'dan akt. Enginün, tarihsiz: 12.

32 Halide Edip Adıvar'ın ilk kez 1912'de yayımlanan bu romanında aslında bir ütopya anlatılır ve İttihat ve Terakki ile *Yeni Turan* yandaşları arasındaki politik çekişme hikâye edilir. *Yeni Turan*, Adıvar'a göre, bir bakıma İttihat ve Terakki'nin daha milliyetçi, "daha yeni ve daha olgun bir halini temsil eder". Halide Edip, Memoirs of Halide Edip, s. 332, New York, Londra: The Century Company, 1926'dan akt. Ayşe Durakbaşa, 2000: 194. Halide Edip'in II. Meşrutiyet döneminde ne kadar etkin bir milliyetçi figür olduğunu gösteren bir örnek olması açısından, Edip'e ait metinlerin Ziya Gökalp, Ahmet Hikmet, Mehmet Emin, Hamdullah Suphi gibi isimlerden alınan metinlerle birlikte, Köprülü Mehmet Fuat tarafından hazırlanan ve okullarda okutulan o dönemin "kıraat kitabı" içinde yer aldığını burada ayrıca belirtmek istiyoruz. Bkz. Mehmet Ö. Alkan, 2001: 399.

33 Edip'in bu romanını II. Meşrutiyet Dönemi sonrası siyasal hareketleri ekseninde tartışmaya açan bir değerlendirme için bkz. Murat Yılmaz, "Adem-i Merkeziyetçi Bir Roman: *Yeni Turan*", s. 54-56, *Polemik*, sayı 13, Mayıs-Haziran 1994.

34 Söylevin metni ve yankıları için ayrıca bkz. Halide Edip Adıvar, 2004a: 34-41 ve İnci Enginün, 1995: 64-65.

35 Edip için bu yeni kadının milliyetçi düşünce içinde tecessüm etmesinin bir başka anlamı daha vardı. O, kadınları daha özgür ve eşit kılacak bir modeli de hayata geçirmenin yolları üzerinde düşünüyordu ve bu idealine uygun bir modeli eski Türklerin göçebe yaşam düzeninde arıyordu. Halide Edip, kadınların bu göçebe yaşam düzenindeki statüsünü bir *millî gurur* kaynağı olarak görüyordu ve tıpkı diğer milliyetçiler gibi kadın haklarının Türk milliyetçiliğinin ve Türk devriminin içkin bir parçası olduğunu ve Türk'ün otantik millî karakterini belirlediğini savunuyordu. Bkz. Durakbaşa, 2000: 195.

36 Edip'in bu hassasiyeti kendisini, Halide Edip ve arkadaşları tarafından kurulan ve "II. Meşrutiyet döneminde aydınlar arasında güçlü bir etki yaratan" (Zihnioğlu, 2003: 58) Teali-i Nisvan Cemiyeti'nin programında da gösterir. Cemiyetin gayesi millî gelenek ve hususiyetlerimize zarar vermemek şartıyla kadınları "irfanen yükseltmek" şeklinde açıklanmıştır (Çakır, 1996: 53). Bu husus, dönemin kadın hareketleri içinde göze çarpan temel noktalardan birisidir aynı zamanda. Türkiye'de kadın hareketlerinin gelişim serüveni içinde "birinci dalga feminizmi" olarak nitelendi-

rilebilecek bu dönemin genel bir anatomisi için bkz. H. Bahadır Türk, 2004: 690-699.

37 Falih Rıfkı Atay'dan akt. Ayaşlı, 1973: 86.

38 Bu bakımdan kitabın Türkçe "hali"nin daha çok İstiklâl Savaşı'na ağırlık verir biçimde *Türk'ün Ateşle İmtihanı* olması anlamlıdır. Bkz. Adak, 2003: 524. Adak'ın bu çalışmasından istifade etmemi Ahmet Murat Aytaç'a borçluyum.

39 Bkz. Atatürk, 2004: 83. Adıvar, o yıllarda Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin faal bir üyesidir. Bu cemiyetin amacı, milletlerin kendi karakterini tayin hakkının tanınmasını sağlamaktır. Edip, Türklerin bağımsızlığını sağlayabileceği umuduyla Wilson Prensipleri'ne ve bu cemiyete büyük bir sempati duymaktadır. Ancak Terakkiperer Cumhuriyet Fırkası deneyiminden sonra Edip'in aleyhine dönen atmosfer içinde onun Wilson Prensipleri Cemiyeti ile olan bu bağı, kendisine karşı yapılan "mandacı" suçlamalarını temellendirmek için kullanılmıştır. Bkz. Enginün, 1995: 62, 87 ve 226. Ayrıca bkz Durakbaşa, 2000: 150-152.

40 Bu nedenlere ilişkin açıklama ve Edip'in mektubunun içeriği için bkz. Enginün, 1995: 65-67.

41 Bkz. Atatürk, 2004: 404-408. Nutuk'un bu bölümü için ayrıca bkz. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (der. A. İnsel), cilt II, Seçme Metinler Bölümü, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 644-645.

42 Bkz. Adak, 2003: 511. Adak burada, Mustafa Kemal'in ulusla özdeş ben(lik) algısıyla Halide Edip'in "Nutuk'a cevap olarak yazdığı ve Kurtuluş Savaşı'ndaki rolünü anlattığı" The Turkish Ordeal'daki tarihsel değişimlere açık, kendinin bilincindeki birey algısını karşılaştırır. Adak'ın, Edip'in The Turkish Ordeal'i, Nutuk'taki birey ve ulus anlatısına bir cevap olarak yazdığı fikrini tartışmalı bulduğumu da yine burada belirtmekte fayda görüyorum.

43 Bununla birlikte Mina Urgan, Halide Edip için "Mustafa Kemal'i hiç sevmezdi. Onun yakışıklı olduğunu bile kabul etmezdi" diye yazmaktadır. O'na göre, Halide Edip'in Atatürk'e olan olumsuz bakışının ardında, Halide Edip'in Mustafa Kemal'i yönlendirmek istemesi ve fakat bu arzusunda muvaffak olamaması yatmaktadır. Bkz. Urgan, 1998: 203-204.

Türkiye'de Sosyal Liberalizm (1908-1945)

GÜVEN BAKIREZER

Sosyal soruna bir yanıt verme ihtiyacı içinde olan Avrupa liberalleri 19. yüzyılın son çeyreğinde eski çizgilerini terk ederek liberal teoride sosyal içerikli bir dönüşüm yarattılar. İngiltere'de John Stuart Mill ile ipuçları görülen dönüşüm T.H. Green, L.T. Hobhouse ve J.A. Hobson ile tamamlandı. Fransa'da Charles Renouvier ve özellikle Alfred Fouillée ile başlayan dönüşüm Léon Bougeois'nın siyasetçi kişiliği ve pratiklerinde ifade bulan solidarizm hareketi ile, Émile Durkheim'ın komüniteryan ve Léon Duguit'nin sendikalist liberalizmleri ile tamamlandı. Almanya'da sol-liberalizm bireyci çizgisini yüzyıl sonlarında terk ederken özellikle Max Weber'in otoritesinden destek aldı. İtalya'da Vilfredo Pareto'nun ilk dönem yazılarındaki sosyal soruna duyarlılığını 20. yüzyılın faşizm öncesi yıllarında Giovanni Giolitti hükümetlerinin kapsamlı sosyal reform uygulamaları takip etti. Liberal teorinin dönüşümünde servetin yaratılmasındaki sosyal faktörlerin rolü servetin toplumun yoksul çoğunluğu lehine yeniden dağıtımı için temel bir argüman oluştururken, miras hak edilmemiş bir kazanç biçimi olarak eleştirildi ve bütün bunlar vergilerin sosyal amaçlı olarak kullanımına götürdü. Piyasanın kendi kendini düzenleme yeteneğinden duyulan kuşkular (Hobson) yoksul kitlelerin tüketim kapasitesinin artırılmasının üretim üzerindeki uyarıcı etkisi olacağı düşüncesi (neo-klasik, marjinalist okul) ile birleşerek sosyal yasaların, sendikaların desteklenmesine götürdü. 19. yüzyıl sonlarında "bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" (*Laisez-faire laissez-passe*) ilkesini terk eden liberaller artık devleti eskiden olduğu gibi katlanılması gereken "zorunlu bir kötülük" olarak görmüyorlardı. Tartışma devlet müdahalesinin sınırları üzerineydi; az olmasını isteyenler bireyci, çok olmasını isteyenler kolektivist olarak niteleniyorlardı. Birinci Dünya Savaşı öncesinde sosyal liberaller artık sadece liberal olarak adlandırılırken liberalizmin eski ilkelerine sahip çıkanlar artık muhafazakârlardı.[1]

20. yüzyılın başından itibaren, liberalizmin sosyal dönüşümü Türkiye'de liberaller arasında yankısını buldu. Bu yankı sadece sosyal soruna ve çözümüne dair Batı'daki deneyimden kaynaklanmıyordu; aynı zamanda, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimine paralel olarak, sosyal sorunun Türkiye'de doğuşunun bir sonucuydu. Buna rağmen, Avrupa'nın aksine, Türkiye'de sosyal sorun ekonomik, politik ve toplumsal hayatı felç edecek kadar büyük değildi. Türkiye'de politik kadroların ve entelektüellerin önünde duran

problemler bir ulus-devlet inşa etmek, modernleştirici politik ve kültürel reformları uygulamak ve en önemlisi, hızlı bir ekonomik kalkınma gerçekleştirmekti – ki mevcut sosyo-ekonomik aşamada ilkel sermaye birikimini gerçekleştirmek anlamına geliyordu. Türkiye'de liberaller 1908 devriminin hemen ardından liberal politikaları hayata geçirmek için bir şans elde ettilerse de, yönetici kadrolar liberalizmi mevcut problemleri çözmekte yetersiz bir ideoloji olarak algılamaya başladılar. Politik demokrasi gözden düştü, radikal kültürel reformlar benimsendi. Ülkenin ekonomik geriliği Batı'daki işçi haklarının aynen benimsenmesi halinde getireceği yükün karşılanamaz olduğu düşüncesini doğurdu. Takip eden Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arası dönemin radikalleşen siyasî konjonktüründe Avrupa'da liberal ideolojinin işçi sınıfını kazanmasının ümitsiz bir dava olduğu ortaya çıktı; liberalizm rakip ideolojiler tarafından çağın problemlerine yanıt vermeye muktedir olmayan zaaflı bir ideoloji olarak görülerek itibarını yitirdi. Türkiye'de ise içinde bulunulan sosyo-ekonomik aşamanın ve ulus inşa sürecinin gerekleri karşısında işe yaramaz olarak görüldü. Liberaller Türkiye bağlamından etkilendiler ve daha sınırlı bir sosyal reform savundular, yine de hâkim siyasî elitin ve resmî ideolojinin solundaydılar ve bu çoğu liberali muhalif konuma düşürdü.

* * *

Türkiye'de liberalizm Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ağırlıkla bireyciydi. 1908-1911 tarihleri arasında yayımlanan *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası* liberal bireyciliğin en yüksek noktasıydı. Dergi *laissez-faire* ekonomik anlayışın ve İngiliz bireyci liberal sosyolog Herbert Spencer'ın fikirlerinin etkisi altındaydı. Derginin kurucularından, zamanın en entelektüel kişisi Rıza Tevfik (1869-1949) kendisini özellikle Spencer'ın "şakird-i hikmeti" (bilgeliğinin öğrencisi) olarak adlandırıyordu.[2] Bununla birlikte, Spencer'ın aksine, sosyal reformun olumlu etkisine de inanıyordu. Örneğin, İngiltere'de ziyaret ettiği bir işçi köyünde fabrika sahibi tarafından işçilere sağlanan refahı, çalışma koşullarını ve sosyal imkânları övgüyle anlattı.[3] Yine, derginin diğer bir kurucusu ve *laissez-faire* ekonomik anlayışın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en yetkin savunucusu Mehmet Cavit (1875-1926) Spencer'ın "en layığın yaşaması" (*the survival of the fittest*) yasasını ve böylece her şeyi doğaya bırakma fikrini reddediyordu. Mehmet Cavit'in ekonomik düşüncesi neo-klasik iktisatçılardan etkilenmişti. Neo-klasikler Ricardocu politik ekonominin sınırlamalarından kaçınmışlar ve entelektüel konsensüsün Spencer tarafından desteklenen fikirlerden uzaklaşmasında özellikle önemli bir rol oynamışlardı. Onlar gibi, Mehmet Cavit de ücret artışlarının olabilirliğini ve yararlılığını kabul etti.[4] Spencer sendikaların ve toplu pazarlığın tanınması dahil her türlü sosyal reforma karşıyken, Mehmet Cavit sosyal yasaları, sendikaları ve grev hakkını gerek *İlm-i İktisat*'ta (1899-1901) ve *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*'nda gerekse de ilk dönem Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda savundu.[5] Mill ve Pareto'nun eserlerinde de açık olduğu gibi, *laissez-faire* anlayış sosyal haklarla tamamen uzlaşmaz değildi.

Osmanlı toplumunun devletin hâkimiyeti ve bireyin yokluğu ile karakterize olan özgün sosyal yapısı liberallerin birey savunusu üzerinde etkiliydi. Prens Sabahaddin (1878-1948) Fransa'daki Le Play takipçilerinin heterodoks kolu olan *Science sociale* sosyoloji okulunu imparatorluğa soktu. Okulun saygın lideri Edmond Demolins ile Paris'te kişisel bir dostluk ilişkisi geliştirmişti. *Science sociale* ile uyumlu fakat Fransız liberalizminin ana çizgisi ile karşıtlık içinde, Sabahaddin sosyal liberalizme daima soğuk kaldı.

Fransız liberalleri bürokrasiden, merkezî hükümetten ve devlet faaliyetinin büyümesinden sürekli şikayet ettilerse de, Fransız liberalizminin ana akımı kendini özgürlüğe daha büyük bir tehdit arz eder gibi görünen bireyciliğe hapsetmedi. Sabahaddin ise II. Meşrutiyet dönemi yazılarında ve ünlü *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* (1918) adlı broşüründe Türkiye'nin gündemini *communautaire* (cemaatçi) toplum yapısından *particulariste* (infiratçı) toplum yapısına geçiş olarak saptıyor ve "teşebbüs-i şahsi ve adem-i merkeziyet" programı ile ülkeyi kalkındıracak müteşebbis bir sınıfın gerekliliğine vurgu yapıyordu.[6] Türkiye'de liberalizm denince ilk akla gelen isimlerden olan Sabahaddin aslında artık muhafazakâr düşünceye mal olmuş bir programla ortaya çıkmıştı.

Dönemin etkili kalemlerinden Abdullah Cevdet (1869-1932) Sabahaddin ile benzer bir perspektifi paylaşanlar arasındaydı. Ünlü dergisi *İçtihat*'da Batılılaşmayı sadece bilim ve tekniği ile değil, tüm kültürü, zihniyeti, ve bireyin rolü ile beraber savundu. 1910'larda, Genç Türk düşüncesi ve bilhassa Abdullah Cevdet'in eserleri üzerinde, popülaritesine karşın Üçüncü Cumhuriyet liberalizminin ana akımının dışında kalan Fransız liberal sosyolog Gustave Le Bon'un (1841-1931) etkisi vardı. Le Bon'un *Le lois psychologiques de l'évolution* adlı eseri 1907 gibi erken bir tarihte Abdullah Cevdet tarafından Türkçe'ye çevrildi.[7] Buna karşın, Türkiye'de ciddi liberaller Le Bon'un kitlelere güvensizlik ifade ederek demokrasi eleştirisine bir zemin sağlayan "sürü psikolojisi" teorisini reddettiler. Ahmet Ağaoğlu imparatorlukta sosyoloji ile iştigal eden herkesin Avrupa sosyolojisinin ünlülerinden birini ve bilhassa bunlar arasında "en sath beyn" (en yüzeysel akıllı) ve bir dereceye kadar "şarlatan" olan Le Bon'u almasından ve onun teorisine dayanarak Osmanlı toplumu hakkında konuşmasından yakınıyordu.[8] Fakat, Le Bon'un

Ahmet Emin Yalman, "hür Batılı kafası"yla kaim gördüğü liberalizmi, ABD'nin destek ve teminatıyla sıkı sıkıya bağlı sayıyordu: "Amerika'nın dünya sahnesinde hürriyet ve demokrasinin savunucusu siyasetine sahip olmasını beklemek hakkımızdır. Böyle bir role azimle kavuşan Amerika dünyayı da kurtarır, kendisini de."

teorisi ne Le Bon'un kendisi için ne de Abdullah Cevdet için emekçi kitlelerin hareketini bastırmaya yönelik önerilere yol açabildi. Türkiye'de bireyin yokluğu temasını işlemekle beraber, Sabahaddin'den farklı olarak, Abdullah Cevdet sosyal reforma inandı ve işçilerin taleplerine arka çıktı. Gelecek sosyalistlerin, sendikaların ve sıradan insanlarındı.[9]

Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde birey vurgusu liberalleri muhafazakârlardan ve sosyalistlerden ayıran bir ölçüt ve özellikle bireyin yokluğu işledikleri önemli bir tema olmaya devam etti. Birey vurgusuna rağmen iki savaş arası dönem liberalizminin sosyal liberalizm olduğu söylenebilir. Türkiye'de liberallerin artık ağırlıkla bireyci liberal değil sosyal liberal oldukları söylenebilir. Azerbaycanlı göçmen Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) birey

ve toplum arasında dengeli ve özgün bir ilişki kurma çabasının iyi bir örneğiydi. Hayvanlar âleminde olduğu gibi insanlar âleminde de daima sosyal yardımlaşmaya inanan ve bireyciliğini bir sosyal yardımlaşma nosyonu ile ölçülü hale getiren Ağaoğlu'na göre bireyin doğa tarafından kendisine bahşedilen yetenekleri kendi çıkarları doğrultusunda kullanması hakkıydı; ancak bu yeteneklerden hemcinsleri ile uyumlu olmak şartıyla yararlanması da bir ödeviydi.[10] Rus anarşisti Kropotkin'in Darwinizm aracılığıyla doğada yeni bir yardımlaşmacı etik aradığı çalışması *Etik: Kökeni ve Gelişimi* (1922) adlı eserini 1930'larda tercüme edişi ve yazdığı kısa biyografik notta Kropotkin'in karşılıklı yardım, adalet ve altruizm gibi etik ilkelerine sempatisini belirtmesi de çok anlamlıdır.[11] Ağaoğlu henüz daha Fransa'daki öğrencilik yıllarında (1888-1994) doğu toplumlarının temel sorunu olarak bireyin yokluğunu görüyordu.[12] *Üç Medeniyet*'te (1928) ve *Devlet ve Fert*'te (1933) Türkiye toplumunun temel sorunu olarak bireyin yokluğunu işlerken üzerinde İngiliz liberal sosyoloğu Spencer ve Fransız liberal sosyoloğu Gabriel Tarde (1843-1904) etkiliydi. Durkheim'ın toplumsal dayanışma fikirlerinden haberdardı ama bunun bireyin ve o sayede işbölümünün doğmasıyla kendiliğinden gelişeceğine inanıyordu; asla Durkheim gibi müdahale etme gereği sonucuna varmadı. Öte yandan Birinci Dünya Savaşı sonrasını eski toplumun temellerinin sağlam esaslara dayanmadığının ortaya çıkışı olarak tespit etti ve bu onu ılımlı bir devletçilik savunusuna götürdü.[13]

Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de iki savaş arası sosyal liberalizminin özelliklerinden biri sosyalist politik geleneğin sosyal hakların yaygınlaştırılması ve daha eşitlikçi bir sosyal düzenin geliştirilmesindeki rolünü kabul etmesiydi. Türkiye'deki tüm liberaller arasında belki en güçlü anti-komünist duygulara sahip Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957) için dahi bu böyleydi.[14] Diğer yandan, sosyalizmin aşırı gördükleri önerileri ve uygulamalarını değişik ölçülerde reddettiler. Sosyal liberalizm yönünde en fazla ilerleyenlerden Celâl Nuri İleri (1877-1939) Meşrutiyet döneminde doğunun Müslümanlarının Batı'nın sosyalistleri ile emperyalizme karşı ittifak kurmalarını önermişti.[15] 1918'de Rus devrimini tebrike layık bir olay, Bolşevik hükümetini de "hürriyet üzerine müesses bir hükümet" olarak değerlendiriyordu.[16] Millî Mücadele yıllarında hareketin resmi organı *Hâkimiyet-i Milliye*'de komünizmin gayesinin burjuvaların tatbik ettikleri meslekten uzak bir usul ile "saadet-i beşeriyetin temini" olduğunu yazıyordu. "Yani bu usulde bir ferd diğerine karşı âmir olmayacak. Ne sermâyedâr ne onun hesabına çalışan ... tabakayı halk yok; herkes müsâvi [eşit], herkes çalışmaya mecbur. Sermaye umumun, say [çalışma] mecburi. Biri yer biri bakar yok." İleri Türkiye'nin yerini sadece politik açıdan değil aynı zamanda sosyal açıdan Rus komünizminin yanında tasavvur ediyordu.[17]

Güçlü biçimde Anglo-Amerikan liberalizmine bağlı olan Halide Edip Adıvar (1882-1964), Mustafa Kemal Atatürk ile olan anlaşmazlıkları yüzünden eşi ile beraber 1939'a kadar kalmak üzere gönüllü olarak sürgüne gittiği İngiltere'de liberal ve sosyalist çevreler içinde bulunurken, örneğin, Gilbert Murray ve Charles Trevelyan gibi liberallerle, Bertrand Russell gibi sosyalistlerle tanışma şansı elde etti. 1927 yılında, Russell'ın Rus devrimi hakkındaki fikirlerini hafta sonlarında Russell'ın malikânesinde dinliyordu. Adıvar'ın anlatışına göre, bu konuşmalar Devrim'in esaslarını yücelten fakat ferdi kıymet ve teşebbüse yer verilmemesine isyan eden "hakiki bir âlimin psikolojisi"nin bir göstergesiydi.[18] 1920'lerin sonlarında Adıvar geleceğin Avrupa'sının (ve Türkiye'sinin de) "sosyalizmi iğrenç bir

eşitsizlikten acı çeken kimselerin koşullarının iyileştirilmesi için" ve "kapitalizmi maddi refah sorunlarını ele almanın etkin bir yolu olarak herkes için" kullanacağını belirtiyordu.[19] Adıvar, 1930'ların ikinci yarısından sonra İngiliz İşçi Partisi'nin liberal sosyalizm çizgisinde kısa yazılar kaleme aldı. *Yedigün* adlı haftalık dergideki köşesinin adı "Arka Sokaktan Görüş" meselelere bakış açısını yansıtıyordu.

Liberal dünya ile en canlı bağlara sahip bir diğer kişi olan Ahmet Emin Yalman (1888-1972) bir Alman okuluna gitmiş, Almanca öğrenmiş, ABD'de, Columbia Üniversitesi Gazetecilik Okulu'ndan doktora derecesi almıştı. Dönüşünde Darülfünun'da sosyoloji departmanında Gökalp'in asistanı olarak çalışmıştı. Saygın liberallerle kişisel ilişkiler geliştiren Yalman İkinci Dünya Savaşı sırasında John M. Keynes ve Sir William Beveridge gibi liberallerle mülakat yaptı.[20] Zaman zaman yabancı liberal basına makaleler yazdı.[21] Nisan 1947'de Oxford'da dünya liberallerinin ilk kongresi –ki 1951'de Liberal Enternasyonal'in kuruluşuna yol açacaktı– sırasında Geçici Yürütme Komitesi'ne seçildi. Yine, 1947'de, Liberal Enternasyonal'in Türkiye şubesi olarak tasarlanan Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin kurucuları arasındaydı. Yalman Anglo-Amerikan liberal literatüre oldukça aşinaydı ve Alman *sozialpolitik* ve Fransız solidarizminden de, bu terimleri sık sık kullanışından da belli olduğu üzere, etkilenmişti. İki savaş arası dönemin İngiliz liberalizminin ayrımları ile konuşulursa, sosyal ve felsefî tasavvurunda sol-liberalizme yakındı, ekonomik meselelerde etkinlikten söz ederken ise merkezci-liberalizme yakındı. Genel çıkar üzerine kuvvetli bir vurgu yazılarında her zaman mevcut oldu.

İki savaş arası dönem Türkiye sosyal liberalizminin gerilimli meselelerinden biri birey-toplum-devlet ilişkileriydi. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde harmonik bir ulus inşa görevinin de etkili olduğu kaygılarla devlet felsefesi birey karşısında toplumu ve özellikle de devleti öne çıkarıyordu. Bu felsefe kuramsal temellerini Durkheim'ın kuvvetli sosyal realizminde ve özellikle Duguit'in hakları sosyal ödevlerin bir fonksiyonu olarak tanımlayışında buldu. Ziya Gökalp'in Durkheim ve Duguit'den mülhem ünlü "fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" düsturu döneme damgasını vurdu. 1930'ların seçkin hukukçuları Ethem Menemencioğlu (1878-1963) ve Ali Fuat Başgil (1893-1967) Duguit'nin takipçileriydiler ve doğal hukuk teorisi yerine sosyal hukuk teorisinin dönemin hâkim anlayışı olarak şekillenmesine katkıda bulundular. İkisi de, liberalizm etiketini, terimi doğal hukuk teorisindeki eski anlamıyla alarak benimsemedilerse de, sosyal anlamda liberaldiler. 1920'lerin sonlarında Paris Hukuk Fakültesi'nden doktorasını alan Ali Fuat Başgil, 1930'lardaki yazılarıyla Durkheim'ın kuvvetli sosyal gerçekçiliğini savundu, özgürlük kavramını, Duguityen terimlerle, topluma karşı görevleri yerine getirmek üzere bireysel yetenekleri geliştirmek hakkı biçiminde cüretlice dolaşıma soktu. Bireycilik ve kolektivizm arasında bir sentez aramasına karşın, birey, toplum, devlet ilişkilerine dair yazılarındaki gerilimi aşamadı. Bir yandan bireyin moral özerkliğini Kantçı terimlerle savundu. İnsan "ferdi bir değer"di ve "bizzat gaye"ydi.[22] Fert "iradeli, şuurlu ve hususile, varlığının gayesini nefsinde taşıyan moral bir kıymet"ti.[23] Öte yandan bireyin içinde eridiği mitsel bir ulus nosyonu formüle edecek kadar ileri gitti; hayatın bütün yönleriyle düzenleyicisi bir devlet nosyonuna destek vererek, 1930'larda önde giden parti profesörlerinden biri haline geldi.[24] Başgil, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin kuruluşunda yer aldı ve üç yıl başkanlığını yaptı. Fakat, 1952'den sonra sağa kaydı; 1960 darbesinden sonra liberal muhafazakâr çevrelerin cumhurbaşkanı adayları arasındaydı.

Hüseyin Sırrı Bellioğlu

MURAT YILMAZ

GİRİŞ

1929 dünya ekonomik bunalımını ve Türkiye'de de Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası başta olmak üzere muhalefetin sert bir şekilde bastırıldığı 1925'teki Şeyh Sait İsyanı'yla başlayan otoriter yönetim dönemini takip eden 1930 yılının ikinci yarısında, bizzat Atatürk'ün emriyle liberal bir programa sahip Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) kuruldu. CHP'nin bu dönemde benimsediği "mutedil devletçi"likle polemiğe giren SCF, kendisine biçilen tenkit ve kontrol amaçlı "güdümlü" bir parti olma rolünün ötesine geçerek, halktan büyük bir destek görünce, kendini feshetmek zorunda kaldı. CHP, Kemalizm ideolojisi altında "parti-devleti"ne yönelirken, devletçilik bahsindeki tartışmaların TBMM'ye yansıtılması amacıyla 1931 seçimlerinde CHP listelerinin dışında müstakil mebus seçilmesine imkân veren bir uygulamaya gidildi. Hüseyin Sırrı Bellioğlu (1876-1958), bu uygulama sonucu TBMM'ye giren isimlerden biri olarak dikkat çeker.

Bellioğlu'nun TBMM performansı hem nicelik hem de nitelik olarak şaşırtıcı ölçüde başarılıdır. "Mutedil" sıfatıyla başlayan devletçilik giderek koyulaşır ve rejim giderek otoriterleşirken, dünyada da siyasî ve iktisadî liberalizm gerilemektedir. Bellioğlu, işte bu ortamda esas itibariyle iktisadî sahada olmak üzere, liberalizmi savunur. Benzer bir tutum alan diğer müstakil mebuslardan Hüsnü Kitapçı ve Halil Menteşe'ye nispetle Bellioğlu, liberalizme daha sadık bir profil çizer. Belki de bu yüzden bir dahaki dönemde yeniden mebus seçilemeyen Sırrı Bellioğlu; Bayar'ın –kendi ifadesiyle– henüz liberalizme dilinin dönmediği zamanlarda sarih ve sahih bir şekilde liberalizmi savunan bir siyasî kişilik olmasına karşılık, sonraki yıllarda neredeyse unutulmuştur. Aynı dönemde TBMM dışındaki devletçilik tartışmaları hâlâ hatırlanırken, TBMM'de geçen tartışmalar da neredeyse unutulmuştur.[1]

HÜSEYİN SIRRI BELLİOĞLU'NUN KİMLİĞİ[2]

1876'da Lefkoşe'de (Kıbrıs) doğan Bellioğlu, ilk ve orta öğrenimini Kıb-

Menemencioğlu Duguit'nin çalışmalarının büyük bir kısmını Türkçe'ye çevirdi.[25] Başgil'in aksine, Menemencioğlu birey ve toplum arasında herhangi bir öncelik ilişkisini reddederek ve hak ve görev arasında herhangi bir öncelik ilişkisinden kaçınarak, Durkheim ve Duguit'nin tartışmalı taraflarını aşmayı başardı. Birey, toplum, devlet ilişkilerine dair liberal demokratik bir anlayış ileri sürdü. Politik düşüncesi Duguit'nin hukuk teorisi, Kelsen'in demokrasi teorisi ve Prens Sabahaddin'in (dolayısıyla *Science sociale*'in) şahsi teşebbüs ve adem-i merkeziyetçilik teorisinin bir sentezinden oluşuyordu. Toplum ferdi münasebetlerden oluşurdu. Fertlerde tabii hürriyete kaçma eğilimi olduğu için devlet karşılarına dikilecekti. Fert "cemiyet

rıs'ta tamamlayarak İstanbul'da Mülkiye'ye kaydoldu. Mülkiye'nin yüksek kısmında okurken, Padişah aleyhine siyasetle uğraştığı iddiasıyla 1897'de tutuklandı, sonra sürüldü ve sonra yeniden hapsedildi. Muhtelif memuriyetleri takiben 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilan edildikten sonra mülki idarenin muhtelif kademelerinde görevler üstlendi. Mütareke döneminde Amasya'ya gelen İngiliz mümessilinin emirlerine uymayınca görevden alındı ve bir süre tutuklu kaldı.

Son Osmanlı Meclisi Mebusanı'na İzmit mebusu olarak seçilen Bellioğlu, Misak-ı Millî'nin kabulü için çaba göstermiş ve İstanbul'un işgali üzerine de, TBMM İzmit mebusu olmuştur. Muhtelif komisyonlarda görev almış, kısa bir süre İktisat Vekilliği de yapmıştır. Bellioğlu Müdafaayı Hukuk Grubu'nun içinde bulunduğu halde, daha sonra istifa ederek II. Grup'ta yer almıştır.

Hüseyin Sırrı Bellioğlu liberal düşüncelerin sebatlı ve tutarlı bir savunucusuydu. İsminin kolayca unutulması, Türkiye'de siyasal düşüncenin süreksizliğinin bir alâmetidir.

BELLİOĞLU'NUN MÜSTAKİL MEBUSLUĞU: CHP DEVLETÇİLİĞİNE KARŞI LİBERALİZMİN MÜDAFAASI

Bellioğlu, iktisadî ve siyasî liberalizmin dünyada gerilemesine, kapitalizmin uluslararası işleyişinin aksamasına ve otarşik rejimlerin yayılmasına rağmen, Türkiye'deki devletçilik uygulamasının liberalizmi ortadan kaldırmayacak bir sınırda durmasını ve Türkiye'nin dışarıdan borç alarak ve uzman getirterek dünyaya açık bir iktisat politikası izlemesini savunmuştur. Bu bakımdan kendisini Mustafa Kemal'in gösterdiği hedefe başka bir yoldan ulaşmaya çalışan biri olarak tanımlar. Ancak 1930'ların giderek ideolojikleşen otoriter havası içinde Yakup Kadri tarafından ihanet içinde olmakla suçlanmak-

hayatından istifade ettiği için ve bu istifadesi nispetinde" tabii hürriyetinden gönüllü olarak feragat ederdi.[26] Öte yandan ferdin devlete karşı daima hür olduğu bir alanın varlığını vurguladı.[27] Gökalp ve Başgil'e karşı Menemencioğlu ile az çok aynı safta yer alanlar arasında Ahmet Ağaoğlu, Hüseyin Cahit Yalçın ve Halide Edip Adıvar vardı. Ağaoğlu'na göre Gökalp'in düsturu gerçekte "kimse yok, padişah var, hak yok, keyif var" prensibiyle aynıydı.[28] Yalçın'a göre yegâne hakikat toplum kabul edilince birey de toplumun "azat kabul etmez kölesi" haline gelirdi.[29] Adıvar'a göre Gökalp'in düsturu faşizme açılabilecek gerçek bir tehlikeye işaret ediyordu. Cemiyet, şahıslardan ayrıldığında "sopası kudretli bir tek çobana ihtiyaç gösteren

tan kurtulamaz. Keza dış borç ve dışarıdan uzman getirme teklifleri de, dönemin içe kapanmacı zihniyeti tarafından bağımsızlığa aykırı, anayasa ve Lozan'la bağdaşmaz teklifler olarak eleştirilir.[3] Nitekim CHP'nin ideolojik denetimi arttıkça, TBMM içinde de bu görüşlere ve bilhassa Bellioğlu'na, başta Recep Peker olmak üzere parti ve hükümet üyelerinin ihtarları gelecektir. Bu dönem, parti ilkelerinin 1937'de anayasaya girmesi ve CHP ideolojisi dışındaki ideolojilerin yasaklanmasıyla sonuçlanacaktır. Bu bakımdan böyle bir ortamda Bellioğlu'nun fikirlerini ifade etmekteki ısrarı, başlı başına kayda değerdir.

1932 BÜTÇE GÖRÜŞMELERİ

1930'larda bütçe görüşmeleri, devletçilik meselesinin tartışıldığı bir zemine dönüşmüştür. Devletçiliğin giderek gelişmesi bütçe görüşmelerinde açık bir şekilde ortaya çıkmakta ve tartışmalara sebep olmaktadır. Hem devam edegelen iktisadî buhranın hem de değişen siyasî iklimin etkisi altında gerçekleşen 1932 bütçe görüşmeleri bu bakımdan temsil edici bir mahiyettedir. Buhran dolayısıyla bütçeler iki yıldır küçülürken, kamu harcamaları sınırlanmış ve olağanüstü vergilerle karşılanmaya çalışılmıştır. Vergiler ise harcama gücü zaten düşen halkı iyice bunaltmış, azalan kaynakların devlet tarafından kullanılması özel kesimin tepkisini doğurmuştur (Kuruç, 1988; 249). Sırrı Bellioğlu bu nedenle devletçiliği eleştirmekte ve sınırlanması gereğini savunmaktadır. Sırrı Bey'in eleştirilerine karşı CHF Genel Sekreteri Recep Peker'in cevapları ise devletçilik tartışmasının ötesinde değişen siyasî iklimi gösterir. O, CHF Genel Sekreteri sıfatıyla görüşmelere müdahale ederek, CHF'nin 1931 programı çerçevesinde bir tür "ideolojik denetime" yönelir. Bu tavır, CHF'nin Tek Parti dönemindeki "doktrinsiz disiplin"inin (Soysal, 1964; 118-119) doktrinleştirilmeye veya ideolojileştirilmeye çalışıldığının işaretlerindendir. İdeolojik denetim, siyasî iklimin otoriterliğini artırarak totaliter bir karakter kazanma istidadı taşırken, hareket alanı daralan diğer müstakil mebuslar CHF'nin 1931 programı ve ideolojisiyle nispeten uyumlanırken, Bellioğlu kapitalist dünyayla bütünleşmeyi öngören liberal çizgisiyle gitgide muhalif bir konuma savrulacaktır.

Sırrı Bellioğlu'nun 1932 bütçe konuşmasının en önemli kısmı devletçilik ilkesini eleştirdiği kısımdır:

Hükümetimizin vasıf ve şiarı halkçılıktır. Bu itibarla Hükümetten bu vasıf ve şiarın icabatına göre muamele

bir sürü" olarak kalırdı.[30] Yalçın 1930'larda sosyal hukuk teorisine karşı ferdi ve doğal hukuk teorisini savunan nadir kişilerdendi.[31] Menemencioğlu gibi o da toplumsal menfaatler için fertlerin gönüllü olarak kimi haklarından vazgeçmesi gereğine inanıyordu ama hükümetin de "hiçbir zaman tecavüz edemeyeceği hudutlar" vardı.[32]

Türkiye'de liberaller ekonomik meseleleri geniş ölçüde kalkınma sorunu bakımından tartıştılar. *Laissez-faire* modeli belli istisnalar ile ve değişik derecelerde terk ettiler. Bu özellikle 1929 ekonomik krizinden sonra az gelişmiş bir ülkede *laissez-faire* modelini uygulamanın güçlüğü yüzünden oldu. Bütün liberaller planlama ve düzenleme kavramlarına sıcak bakma-

beklemek bizim en büyük hakkımızdır. Halbuki gittikçe hakkından ve inisiyatifinden mahrum edilmekte olan fert, Hükümetin halkçılık vasfile kabili telif olamayacak bir vaziyete düşmektedir. Hükümet kendi kudretini her gün vatandaşların kudret ve teşebbüslerinin yerine ikâme etmektedir.

Halk Hükümeti bu şekilde devletçi olamaz. Devletçi halk Hükümeti ... Bu tabiri terkip eden ve iki vasıf ifade eden bu kelimeleri filvaki kâğıt üzerinde yan yana getirebiliriz. Fakat mana itibarile yan yana getirdiğimiz zaman bundan bir mana çıkarmak kabil olamaz.

Bizim gibi medenî olan diğer millet ve hükümetler dahi tamamen halkçıdırlar ve fertçidirler.

Bizim ayni zamanda hem fertçi ve hem Devletçi olmak arzumuzdur ki; iktısadî muamelâtı teşviş etmekte ve bizi endişeli yollara sevk etmektedir.

Buhranı öne sürerek devletçiliğin sahih sınırlarının aşılmasının endişeleri artırdığını ifade eden Bellioğlu, aşırı devletçileri buhran siperine sığınmadan tartışmaya çağırır. Bunun için de Türkiye'deki buhranın farklılıklarına dikkat çekerek, dünya buhranının sanayileşmiş ülkelerde ortaya çıktığını ancak Türkiye'deki buhranın bir ziraî buhran olduğunu iddia eder. Bunun sebebi de hükümetin ihraç konusunda üzerine düşenleri yapmaması ve akılcı iktisadî tedbirler almamasıdır. Bu konuda Yunanistan'ın geliştirdiği iyi politikaların örnek alınabileceğini söyler.[4] Ona göre, daha önceki bütçelerde de gereksiz masraflara gidilmiş ve bu masraflar müteşebbislerin kullanacağı kaynaklara el konulmasıyla karşılanmıştır. Ziraî kooperatifler kurulması politikasını da eleştirir.

Sırrı Bellioğlu bu eleştirileri dile getirirken sözü müstakil mebusluk konusuna getirir. Devletçiliğe yönelik eleştirilerine karşı muhataplarıyla tartışmada serbestlik ve eşitlik talep eder: "... cevap verirken vaziyetlerimizin müsavi olması şarttır. Çünkü onlar bilâkaydüşart müzahereye mazhar olurlarsa bir karıncaya saate 8 km yol yürütebilirken ben sekiz silindirli otomobile bir santimetre yol yürütemem. Aramızdaki vaziyet müsavi olmalıdır ki kendilerile serbest münakaşa mümkün olsun." O, adeta, hükümet ve CHF taraf tutmazsa, kendisinin fikirlerinin gücüyle tartışmanın galibi olacağına inanmaktadır. Nitekim, bu tartışmaları CHF grup toplantıları içinde yapabilmek ve grubu ikna edebilmek istemektedir. Sırrı Bey'in maddî veriler ve sınıf ilişkileri dışında bir tercih olabilirmişçesine, "söz"e böyle bir güç vehmetmesi şaşırtıcıdır!

dı. Örneğin Fethi Okyar bunların gelişmiş Batı ekonomileri için yerinde olduğunu kabul etmekle beraber Türkiye gibi yeni gelişmekte olan ülkeler için piyasanın oynayacağı önemli bir rol olduğuna inanıyordu.[33] Benzer bir aşamacı yaklaşım *Devlet ve Fert*'te Ağaoğlu tarafından da benimsendi. Düzenleme ve planlama gibi kavramları benimseyenler Başgil[34] ve özellikle Yalman'dı. Krize karşı bir önlem olmanın ötesinde, Yalman için planlama iktisadî kalkınmanın bir gereğiydi, bütün dünya "planlaşma" diye feryat ediyordu.[35]

Devlet teşebbüslerine olan ihtiyaç ise hemen hemen tüm liberaller tarafından tanındı.[36] Dahası, Batı'daki deneyimlerin etkisi altında, ekonomik eşitlik ve sosyal adalet nosyonlarını da, ki her zaman eko-

Bellioğlu'nun eleştirilerini cevaplayan CHF Genel Sekreteri Recep Bey (Peker), CHF'nin 1931 programında ifadesini bulan devletçilik ilkesi temelinde ideolojik hegemonya tesisine yöneldiğinin ifadesi olan konuşmasında, müstakil mebusların "cumhuriyetçi, milliyetçi, laik ve samimi" olmak şartıyla devletçi olmak zorunda olmadığını belirterek şöyle der:

Şu halde bu kürsüden bu Mecliste liberalizmi hatta en koyu, kıp kızıl bir liberalizmi müdafaa edebilirler ve bu hiçbir zaman dürüst olmıyan, korekt olmayan bir hareket sayılmaz. Sırrı Bey, bu kürsüden liberalizmi müdafaa edebilirdi ve etti. Fakat haksız, ilimsiz, uygunsuz ve hiçbir kitaba, esasa, hesaba, mantıka uymıyan bir şekilde müdafaa etti [vurgu benim].

Burada kullanılan "kıpkızıl liberalizm" sözü, dönemin CHP'lilerinin liberalizmi ne ölçüde muzır bir ideoloji olarak gördüğünün berrak bir ifadesi olarak dikkat çekiyor. Liberalizm, kıpkızıl komünizmi tedai ettirecek zararlı bir ideoloji olarak kayda geçiyor! Recep Bey, esas liberalizmin iç ve dış güvenlik işleri dışında teşebbüs serbestliğine dayandığını ancak son liberal fikirlerin devletçiliğe yaklaşarak, vatandaşlar ve özel teşebbüs tarafından karşılanamayan büyük ve önemli ihtiyaçların devlet tarafından karşılanmasını kabul etmek noktasına geldiğine, Sırrı Bey'in ise "... devletçilik mahiyetindeki her hareketin sarahaten aleyhinde..." olduğuna işaret eder. Ona göre, Bellioğlu'nun halkçılık ile devletçiliği birbiriyle çatışır şekilde sunması ve devletçiliği halkın aleyhine bir müdahale olarak görmesi yanlıştır:

Tek vatandaşın yapamıyacağı, tek vatandaşlardan mürekkep şahsiyeti hükmiyenin, hususî şirketlerin yapamıyacağı işleri Devlet yapmalıdır. Amma bize göre Devletin yapması lâzım gelen işler bundan ibaret değildir. Devlet ayni zamanda bazen tek vatandaşın veya tek vatandaştan mürekkep şahsiyeti hükmiyenin, hususî şirketin yapabileceği şeyleri de memleketin, milletin umumî menfaatine taallûk noktasından bizzat devletçe yapılmasından fayda ve lüzum görürse memleketin umranına, ilerlemesine, ileri gidişine hizmet noktasından fayda ve lüzum görülürse bu takdirde bu işleri de yapar. İşin mahiyetine göre ya tanzim ve müdahale suretile veyahut işi bizzat yapmak suretile Devlet kendisini ihsas ve reyini infaz eder.

Dolayısıyla Recep Peker, iktisadî sıkıntıların Sırrı Bellioğlu'nun iddia ettiği gibi devletçilik yüzünden değil, yetenomik etkinliğe tâbi kılmadan, giderek artan oranda dillendirdiler. Bu münasebetle gerek Yalçın gerek Ağaoğlu ekonomik liberalizm ile siyasî liberalizm arasında ayrım yapmaya özen gösterdiler. Yalçın'a göre demokrasi mutlaka "iktisadî hürriyetçilik" demek değildi.[37] İktisadi devletçilik ile sermaye "mahdut bir sermayedar sınıfının kasasına değil", ulusun kasasına gireceği için "yüksek adalet prensiplerine" de uygundu.[38] Ağaoğlu ise haklı olarak, "bütün Avrupa'da iktisadî liberalizm taraftarları muhafazakârlardır, ileriye doğru yürümek isteyen bütün fırkalar siyasî liberalizm taraftarlarıdır" diye yazıyordu: İktisadi serbestinin sermaye lehine ve emek aleyhine işlemeye başlamasından beri, siyasî liberalizm "hüriyet

rince devletçilik yapılmaması yüzünden gerçekleştiği iddiasındadır. Üretici ile tüketici ve ithalat ile tüketici arasındaki ara sınıfların ortadan kaldırılmasıyla fiyatların düşeceği görüşünü dile getirir. Devletçilik ve kooperatifçiliğin bu konuyu düzenleyeceğini söyleyen Recep Bey, Sırrı Bey'in eleştirdiği kooperatifçiliğin de CHF programında yer alan siyasî imanın esasına dair bir husus olduğunu bildirerek, Sırrı Bey'i sert şekilde eleştiriyor.

SEFAİN (DENİZCİLİK) İDARESİ BÜTÇESİ VE POSTA VAPURCULUĞU KANUNU DOLAYISIYLA DEVLET İŞLETMECİLİĞİNİN TARTIŞILMASI

Sırrı Bellioğlu, devletçiliğe karşı kararlılıkla yürüttüğü mücadelenin önemli vesilelerinden birisini de, Sefain İdaresi'ne yönelik ağır eleştirileri oluşturmuştur. Ona göre Sefain İdaresi, yıllardan beri güçten düşerek kökten yıkılmaya doğru giderken, buna sebep olarak dünya iktisadî buhranını öne sürmek yanlıştır. Denizcilik İdaresi, ufak limanları millî şirketlere bırakarak esas görevi olan ülkeyi dış limanlara bağlamak görevini yerine getirmemiştir. Ticaret zihniyetiyle hareket etmek yerine millî şirketlerle işbirliği yapacağına, onlarla haksız bir rekabete girmiş ve onları yok etmeye çalışmıştır. Üstelik bu rekabette de birçok avantaja, imtiyaza ve vergi muafiyetine rağmen başarılı olamamış büyük açıklar vermiştir. Sırrı Bellioğlu özel işletme sahiplerinin bu konuyla ilgili kendisine gönderdiği mektubu asıl okuması gerekenin İktisat Vekili olduğunu söyleyerek orada yazanları aktarır:

> [Bütçe açığının sebebi] (...) *buhranın tesiri değildir, ticaretin noksanı değildir, sui idaredir. Bunu ispat ederiz. Verin, bu izmihlâle doğru giden idareyi, biz idare edelim ve bunun malî mesuliyetini üzerimize alalım, kaç milyon lira takdir edilirse devairi resmiyeden musaddak* [resmî dairelerce tasdik olunmuş] *vesika ile o yaptığımız zararı vereceğimizi taahhüt edelim.*

Bütçe tartışmasından birbuçuk ay sonra başka bir vesileyle Sefain İdaresi yeniden tartışma konusu olacaktır. Meclisin 9.7.1932 tarihli birleşiminde "Türkiye Posta Vapurculuğu Anonim Şirketi Teşkili Hakkındaki Kanun Lâyihası" görüşmelerinde, devletçiliğin yaygınlaşmasıyla deniz taşımacılığının devletleştirilmesi tartışılacaktır. Müstakil mebuslardan Kitapçı Hüsnü Bey (İzmir) ve Sırrı Bey (Kocaeli), bu devletleştirilmeye kesin bir şekilde karşı çıkacaklardır. Artık devletçilik "mutedil" sıfatına ihtiyaç duymadan kullanılmakta

adına, sâyin [emeğin] hürriyeti ve sermaye tarafından ezilmemesi adına ve yahud memleketin daha süratle ilerlemesi namına yapılan devletçiliği kabul eder."[39] Yalman'a göre devletçiliğe ihtiyaç özel teşebbüslerin genel çıkarı çiğneme eğiliminden kaynaklanmıştı.[40] Sermaye sahibi devlet olduğunda, devlet, bütün vatandaşların sıhhatini, refahını korumakla görevli olduğu için, işçileri ezmeyecek, haklarını verecek, ilerlemeleri için yollar açacaktı.[41]

Bazıları daha da ileri giderek *laissez-faire* ekonomik modelin temel varsayımlarını moral temellerde reddettiler. Başgil medeniyet ve terakkinin "rekabetten çok (Collaboration) = barışık çalışmanın ve (Coopèration) = işte ve emekte birleşme-

ve kurumlaşmaktadır. Ancak yükselen itiraz sesleri, sonuçsuz kalmayacak, bir süre sonra Mustafa Şeref Bey İktisat Vekilliğinden ayrılacak yerine özel kesimin taleplerine daha duyarlı olan Celâl Bayar gelecektir.

Bu hava içerisinde Kitapçı Hüsnü Bey'in Tek Parti dönemi meclisinde pek rastlanmayan bir şekilde, "Efendim, bendeniz de bu kanunun aleyhinde bulunacağım"[5] diyerek başlaması anlamlıdır. Hükümet vatandaşa kabotaj hakkını kullanması için teşvik ve muafiyetlerde bulunmuş, bunun üzerine vatandaş yatırım yapmışken şimdi onlara adeta ceza keser gibi davranıldığını söyler:

Bu kanunun zararlarının birincisi; vatandaşların hukuku müktesebelerini ihlâl etmesinden ibarettir; İkincisi; geniş sahillerimizin icap ettirdiği sık sık seferlerin yapılmasına mâni olacaktır. Üçüncü derecede Hazinei millete bir fedakârlık tahmiline bais olacaktır. İşte bu üç sebepten dolayı bendeniz bu kanun lâyihasını muvafık bulmuyorum. Bunların en mühimmi Türk vatandaşlarının hukuku müktesebelerinin ihlâli meselesidir. Bizde, Balkan harbine kadar Türk münevverleri ticaret hayatına çok bigâne idiler. Hepimizin tahsilden yegâne gayemiz, Hükûmet memuru olmaktı. Balkan harbinden sonra ve bilhassa Cümhuriyette bir intibahi millî hasıl oldu, bizden giden anasırın yerini feyzi Cümhuriyetle Türkün azmi ve himmeti doldurmuştur. Onların yokluklarını hissettirmeyecek derecede birçok eserler vücude getirilmiştir (Bravo sesleri). Binaenaleyh millî ticareti ben, Cümhuriyetin bir mevlûdu telakki ederim. Vatandaşların bu yola dökülmesine saik olan Cümhuriyettir. Her ne suretle olursa olsun bunları bu yoldan geriye döndürmek şiarımızla muvafık değildir kanaatindeyim.

Eleştiride kullanılan kavramlar ve Cumhuriyet'e biçilen misyon deniz ticaretinin devletleştirilmesinin ötesinde, bütünüyle devlet işletmeciliğine yönelik bir tavrı ortaya koymaktadır. Hüsnü Kitapçı burada şahsî görüşünü değil, özel kesimin endişelerini dile getirmektedir. Hüsnü Bey'in eleştirilerini yineleyen Sırrı Bey, bu eleştirilerin kanunu engelleyemeyeceğinin de farkındadır. Denizcilikteki devletleştirmeye karşı, özel teşebbüsün Türk Vapurcular Birliği adlı örgütü bir dilekçe-broşür yayımlamıştır. Cemil Koçak, birliğin kanunun çıkmasına engel olamamakla beraber, meclisi, CHP'yi ve hükümeti etkilediğini kaydeder.[6]

nin eseri" olduğunu savundu. "Evet, rekabet iğneler, çalışmaya ve bulmaya teşvik eder; ehiliyetleri belahetlerden, gayretleri parazitlerden ayırır. Bunu teslim edelim. Fakat unutmayalım ki; öbür yandan da bazılarını bükük bellere basarak yükseltir. Bazıların refahını diğer bazıların kahrı ve sefaleti üstüne kurar." Dahası, yarışmanın faydalı ve teşvik edici olması için "yarışçıların az çok muadil şartları haiz olmaları" gerekirdi; halbuki mevcut koşullarda bu söz konusu değildi. "Bir yanda veraset kanunundan istifa etmiş, elde fikri ve ekonomik bir sermaye ile işe girişenler var. Öbür yanda da bundan mahrum sefiller var. Haydi bunlara meydan açık yarış etsinler! Kuvvetliler hesabına işleyen bu taş yürekli nizamıdır, insan cemiyetlerinin

DEVLETÇİLİĞİN KANUNLARINA KARŞI "İKTİSADIN TABİÎ KANUNLARI"

Devletin iktisadî alana müdahalesi ve kontrol alanı arttıkça, ortaya çıkan sorun ve başarısızlıklar bu süreci durdurmamakta, hızlanmasına yol açmaktadır. Bu yönde çıkarılan kanunlar, devletin müdahale araçlarını ve kontrol alanını artıracak yönde değiştirilmektedir. 22.7.1931 tarih 1873 sayılı Türkiye ile Ticaret Sözleşmesi Olmayan Ülkelerden Yapılacak İthalata Yasak, Sınırlama ve Kayıt Uygulanmasına İlişkin Kanun'a yapılması teklif edilen 28.12.1931 tarihli ekin görüşmelerinde bu yöndeki düzenlemeler karşısında özel kesimin hassasiyetlerini ifade eden eleştiriler ortaya çıkacaktır. Düzenlemeler haksız fiyat yükseltilmesine giden tüccarların cezalandırılmasına ilişkin olup, bu konuda illerdeki devlet memurlarından iktisat ve ticaret müdürlerini yetkili kılmaktadır. Bu düzenlemeler karşısında özel kesimin hassasiyetlerini ifade eden eleştiriler ortaya çıkmaktadır.

Sırrı Bellioğlu hükümetin çıkaracağı kanunların iktisadın doğal kanunlarını değiştirmeyeceğini, sonuçta iktisadın doğal kanunlarının hükmünü yürüteceğini iddia eder. "Hükümet kanunları iktisat kanunlarının seyri tabiisine mani olamaz. Onun için herhangi bir malın azalması fiyatının yükselmesi..."ne yol açar. "Buna karşı kanun vazedilmemiştir ve vaz'olunamaz." Sırrı Bey, yapılacak kanunî düzenlemelerde bu noktaya dikkat edilmesi ve ancak kendi tedbir ve fiilleriyle zam yapılmasına yolaçanların cezalandırılması yönünde, reddedilecek bir değişiklik önergesi sunmuştur.[7] Adliye Vekili Yusuf Kemal (Tengirşenk) Onun fikirlerinin CHF prensiplerine muhalif iktisadî görüşler olduğunu ve bunların zamanının geçtiği cevabını vermiştir. Sırrı Bellioğlu'nun buna cevabı dikkat çekicidir:

> *İktisat kanunlarına karşı kanun vazedilemeyeceğini bugünkü buhran da gösteriyor. Ben bunu Yusuf Kemal Beyefendinin kavli mücerretleri olarak telâkki ediyorum. Yoksa en büyük muktesitler [iktisatçı] bu gün de bu fikirdedirler. İktisadiyatın seyri tabiisine suni kanunlarla set çekmenin imkânı yoktur.*

Sırrı Bey devletin artan kontrol gücü karşısında, tüccarların yaşayacağı sıkıntıyı hafifletmek için bu kontrol gücünün iktisat ve ticaret müdürleri gibi memurlar marifetiyle değil belediye heyeti, belediye başkanları ve ticaret odalarının katıldığı bir komisyon tarafından kullanılmasını istemektedir. Ona göre, piyasayı tanıyan bu kişiler sorunları daha sağlıklı değerlendirecektir. Tüccarların haksız fiyat yükseltmeleri

moral nizamı!.."[42] Şahsi menfaate gelince, Başgil'e göre, liberalizmin bütün sistemini böyle "ègöste bir kuvvet" üzerine kurması ayrıca tenkide değerdi, "sosyal ve moral bakımdan" bu prensibin "tutar yeri" yoktu. "Sosyal nizamı ve refahı sırf şahsi menfaatlerden beklemek zehirden şifa ummak gibi bir şeydir."[43] Günün ekonomisi "fertçi, egoist, kozmopolit ve teşkilatsız değil", "düzenli ve teşkilatlı" bir ekonomiydi. Yani "kuvvet ve servetin zaafı ve yoksulluğu istismarına ve sınıf kavgasına meydan vermeyecek ulusal ve sosyal ekonomidir."[44]

Dönemin ünlü akademik iktisatçılarından (ve liberal etiketini bireyci ve piyasacı olmadığı için kabul etmeyen ama gerçekte sosyal liberal olan) İbrahim Fazıl Pelin (1889-1947)'e göre klasik okul arz

karşısındaki ihbar yetkisinin de, iktisat ve ticaret müdürlerinden alınarak savcılıklara bırakılmasını ister.

VAKIFLAR BÜTÇESİ DOLAYISIYLA BİR LAİKLİK TARTIŞMASI

Tek Parti döneminde Evkaf Umum Müdürlüğü'nün bütçe görüşmeleri, genellikle muhafazakâr taleplerin dile getirildiği bir zemin teşkil etmiştir. 8.6.1931 tarihli görüşme ise bu bakımdan şaşırtıcı bir istisnadır.[8] Sırrı Bellioğlu burada yaptığı konuşmada hükümet şeklinin laik olduğunu, bu yüzden evkaf bütçesinin mecliste görüşülmesine yer olmadığını iddia etmiştir. Medeni hukukun gerektirdiği hükümleri tamamen uygulamak gerektiği kabulünden hareketle, vakıflar özel hukuku ilgilendirdiğinden kamu hukukunu ilgilendiren bütçeler içinde yer almaması gerektiği fikrindedir: "Evkaf idaresi doğrudan doğruya Devlet teşkilatından hariç tutularak bunu milletin kendi idaresine ve kendi düşüncesine bırakmak lâzımdır."

Sırrı Bellioğlu'nun bu liberal bakış açısına, daha sonra DP kurucularından olan muhafazakâr Eskişehir mebusu Emin Bey (Sazak) laiklik demenin, insani hislerden ve manevi zevklerden soyutlanmak demek olmadığını ve vakıfların da insanların bu yönüne hitap ettiğini anlatarak karşı çıkmıştır: "Bunu Hükümet cemaate terk edecek değildir. Daha kuvvetli bir idare altında, daha müsmir kılacak bir şekilde yürütmesi lâzımdır." Bütçe Encümeni Reisi Hasan Fehmi Bey (Gümüşhane) de Sırrı Bey'e cevaben vakıfların yalnız din işlerine bakmadığını aynı zamanda bir sosyal yardımlaşma kurumu olduğunu söyler. Hasan Fehmi merkezin kontrol gücünü korumaya yönelik titizliğini de dile getirir.

Sırrı Bey, Hasan Fehmi Bey'in son söylediklerinden farklı düşünmediğini söylerken, kendi fikirlerinde ısrar eder ve zaten başka türlü düşünmenin anayasadan sapmak anlamına geleceğini belirtir:

> *Çünkü teşkilatı esasiye kanununda, Türkiye Cümhuriyetinin resmî bir din ile mukayyet olmadığı mezkûrdur. O halde Türkiye Cümhuriyetinin şekli mahsusu itibarile kendi hududu dahilinde bulunan bütün edyanı muhtelifeye karşı müsavi bir nazar ile bakması lâzım gelir. Binaenaleyh bu gün nasıl Türkiye Cümhuriyetinin umumî bütçesinde Rumların, Ermenilerin, Yahudilerin evkafına müteda-ir bir faslı mahsus yoksa ve onların bu gibi muamelâtını tetkik için Meclise bir lâyiha sevkedilmeğe lüzum hasıl olmuyorsa, müslümanların dahi*

ve talep mekanizmasını bölüşümün adaleti için yeterli saymıştı, fakat bu aşırı iyimserliği ispat edecek bir kanıt ortada yoktu. "Münasebetlerin ve bunlardan çıkacak neticelerin tabii ve zaruri olması mutlaka ahlaki ve adil olması demek değildir." Müdahalelerin umumiyetle faydasız kalacağı şeklindeki ferdiyetçi okulun iddialarının aksine işçi ücretlerini, faizleri, mülkiyeti etkilemek üzere oluşturulan toplumsal kurumlar servet bölüşümündeki adaletsizlikler ve toplumun genel refahı üzerinde büyük tadilat meydana getirebilirlerdi. Bu daha şimdiden sendikaların ve kooperatiflerin fonksiyonlarında, ve çıkartılan yasalarda görülüyordu. İktisatçıların dileklerinden bağımsız olarak, demokrasi ve özellikle genel oy hakkı

dinile alâkadar olan hususatın burada tetkiki icap etmez. Bu noktai nazar derpiş edilmiyerek, üzerinde yine israr edildiği takdirde, bu işlerin karşısında müslümanların diğer unsurlara karşı müsavatı inkâr edilmiş olur.

Sırrı Bellioğlu'nun ikna çabası sonuç vermemiş, Bütçe Encümen Reisi, vakıfların bir sosyal yardımlaşma kurumu olduğunu söylemenin, 'dinî hizmetlerle ilgisi yoktur' şeklinde anlaşılmaması gerektiği cevabını vermiştir. Görüldüğü gibi Bellioğlu esasa ilişkin önemli bir eleştiriyi, aslında esasa ilişkin bir problem olmadığı şeklinde sunmuştur. Ancak mecliste yer alan muhafazakârları da merkezi iktidarın toplumdaki kontrol alanını azaltmak istemeyen merkezin temsilcilerini de ikna edememiştir.

Sırrı Bellioğlu Evkaf Umum Müdürlüğü'nün 1932 yılı bütçesi dolayısıyla yaptığı konuşmada aynı konuya dönerek, vakıflar bütçesinin devlet bütçesi olarak ele alınmasının anayasaya ve laikliğe aykırı olduğu iddiasını tekrar etmiştir. Bu tür bir muamelenin hükümetin memleketin aslî unsuru olan Müslümanları Rum, Ermeni ve Yahudilerden "daha noksan"[9] olarak gördüğünü akla getireceği, çünkü hükümetin yetkisini sadece Müslümanlar üzerinde uyguladığı uyarısında bulunmuştur. Ona göre, bütün dinlere eşit davranmak demek olan laikliğe uygun olan, Müslümanların gayrimüslimler gibi kendi vakıflarını idare edebilmek için özel teşkilatları olmasıdır. Sırrı Bey'e Reşit Bey (Gaziantep) tarafından verilen cevap dikkat çekicidir:

Efendim, cami ile kiliseyi mukayese edemeyiz. Burada müslüman bütçesi müzakere olur. Rumların, Ermenilerin bütçesi müzakere olunmaz. Çünkü burada Türk milletinin vekilleri vardır. Bendeniz Sırrı Beyin bu müslüman bütçesidir, yalnız bu müzakere olunmaz; Rumların, Ermenilerin bütçesi de müzakere olunması lâzımdır sözlerinden bir şey anlamadım. Bu, teşkilatı esasiye kanununa mugayir değildir, muvafıktır.

Burada Türk milleti denilirken sadece Müslümanların kastedildiği görülüyor! Hükümete yakın olan bütçe encümen reisi Hasan Fehmi Bey de konuşmaya "mürteci teşkilatı istemeyiz" sözleriyle müdahale etmiştir. Hükümet merkezi iktidardan bağımsız ve kontrol dışı bir yapılanmanın "irticai" bir odak oluşturmasından çekinmektedir.

Sırrı Bey'in Vakıflar Bütçesi ile ilgili bu ikinci konuşmasından sonra, meclis kürsüsü dışında da özel olarak uyarıldığı anlaşılıyor. 21.6.1932 tarihindeki bütçe genel görüşmelerinde yaptığı konuşmasında aldığı bu uyarılardan bah-

yoksul ve kalabalık kitlelerin iktidarına yolu açmıştı. Pelin servet dağılımının ve bilhassa işçilerin hissesinin tayini meselesinin yavaş yavaş "içtimai iktisat" denilen yeni bir iktisat bilimi kolunun konusu haline geldiğini vurguluyordu.[45]

İngiliz yeni liberalizminin farkında olunmasına rağmen, Türkiye'de liberal literatürde iki savaş arası dönemin ne öncesinde ne de içinde bu akımın devlerine herhangi bir referans görüldü. Başgil, bireycilik aleyhindeki yaklaşımlardan söz ederken, Fransa'dan Comte'u, Bourgeois'yı, Durkheim'ı, Duguit'yi, Almanya'dan List'in "millî iktisat"ını ve Bismarck'ın "devlet sosyalizmi"ni, ayrıca sendikalist ve Marksist sosyalizmlerin eleştirilerini andı, fakat İngiltere'den hiç-

seden Sırrı Bey, Recep Bey'in vakıflarla ilgili uyarısını şöyle anlatır:

Sonra Recep Beyefendi beni ikaz ettiler. O vakit hatamın büsbütün farkına vardım. Derhal kendilerine teşekkür ettim. Gözüküyor ki sizin hususî içtimalarınızda mahzurlu gördüğünüz fakat bence meçhul kalan mevzular üzerinde yaptığım hatalar bana ihtar edildiği zaman, haklı bulduğum hususlarda derhal kabahatimi itiraf ve teşekkürü vecibe addediyorum. Eğer bu ihtarlardan sonra da eski sekameti muhafaza edecek olursam o vakit benim sözlerim iştibahlı [şüpheli] görülebilir.[10]

Bellioğlu'nun bu sözleri, müstakil mebusların kürsü dışında da özel olarak uyarıldıkları bilgisinin yanında, CHP'nin grup toplantılarında meclisle ve kamuoyuyla paylaşmadığı 'özel' görüşlerinin olduğunu da gösterir. Konunun vakıflarla ve azınlıklarla ilgili olan yönü ise CHP'nin bu konuda belli bir planının olduğunu düşündürüyor.

BEŞİNCİ DÖNEMDE HÜSEYİN SIRRI BELLİOĞLU'NUN "SAYLAVLIĞINA MÜSAADE EDİLMEMESİ"

Sırrı Bellioğlu V. Dönem TBMM'yi oluşturan 1935 seçimlerinde yeniden aday gösterilmemiştir. Kendi tabiriyle "saylavlığına müsaade edilmeme" sebebini, Hasan Rıza Soyak *Atatürk'ten Hatıralar*'ında, İsmet İnönü'nün ve Recep Peker'in, onun mecliste yaptığı muhalefete tahammül edememeleriyle açıklar.[11]

Bellioğlu ise Atatürk'e yazdığı mektubunda saylavlığına müsaade olunmamasının, birtakım haberlerin bıraktığı "fena tesirden" ileri geldiğini, halbuki gerçeklerin bununla bir ilgisinin olmadığını teferruat da vererek anlatır. Bu haber ve iddiaların esası, Bellioğlu'nun saylavlıkla bağdaşmayan ticari işler yaptığı ve bunları yaparken de saylavlık nüfuzunu kötüye kullandığıdır.[12]

SIRRI BELLİOĞLU"NUN "MEKTUPLA MUHALEFET"İ VE BAŞINA GELENLER

Sırrı Bellioğlu 1940 yılının Mart ve Nisan aylarında Cumhurbaşkanı'na, Genelkurmay Başkanı'na, Yüksek Askerî Şura üyelerine, yüksek rütbeli general ve amirallere, belediye başkanlarına, üniversite hocalarına ve gazetelere mektuplar göndermek suretiyle Cumhurbaşkanı'nı ve hükümeti eleştirmiş ve bunun üzerine tutuklanmıştır. Bu mektuplarda "...hükümetin idaresi tarzı ferdin, insanlık haklarına, milletin hâkimiyet salahiyetlerine karşı tahammül edilmemesi lazım bir tecavüz ve tahakküm şeklini almış, ilk çağları andıracak bir mahiyeti müstebidane iktisap ettiği..."[13] düşünce-

bir kimse ve akımı belirtmedi.[46] Spencer'dan başka, İngiliz liberal literatüründen sadece John Stuart Mill'e referans yapıldı. Kendini "Mill'in şakird-i marifeti" olarak niteleyen Rıza Tevfik,[47] 1909'da, Mill'in özgürlük anlayışı üzerine bir makale kaleme aldı.[48] Mill'in *On Liberty* (Özgürlük Üstüne) adlı eseri Türkçe'ye Yalçın tarafından 1927 gibi görece geç bir tarihte çevrildi.[49] Millî Eğitim Bakanlığı Ahmet Ağaoğlu'nun kızı Tezer Ağaoğlu'nun Mill'in hayatı üzerine lise öğrencilerine yönelik bir kitap yazmasını kabul etti ve kitabı 1931'de yayımladı.[50]

Özgürlük nosyonunun gerçek içeriği ancak pozitif bir tarifle mümkün olabilirdi ki bu da sosyo-ekonomik eşitlik nosyonu ile tamamlanmasına bağlıydı. Sakızlı

sini ifade etmiştir. Bellioğlu'nun bu ağır eleştirilere cesaret edebilmiş olması şaşırtıcıdır. Affedilmesi için yaptığı uzun mücadele ve yazışmalarının sonucunda ancak 16.5.1951 tarihinde TBMM'nin kabul ettiği 5765 sayılı özel bir kanunla affedilebilecektir.[14]

SONUÇ

Hüseyin Sırrı Bellioğlu, II. Meşrutiyeti hazırlayan liberal nesildendir. Bu vasfıyla, 1930'daki Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesinin CHP açısından başarısızlıkla sonuçlanması üzerine, devletçilik bahsinde 'edepli tenkit' yapmak üzere müstakil mebus olarak seçilenler arasında yer almıştır. Bellioğlu devletçiliğin mutedil sınırlar ötesinde liberalizmi ortadan kaldıracak bir mahiyet kazanma pratiği karşısında, TBMM kürsüsünden ve zaman zaman da basından liberalizmi savunmuştur. Tekel idaresi, bürokrasi, kamulaştırmalar şeklinde gelişen devletçiliğe karşı çıkan Bellioğlu, dış borç alınması, yabancı uzman getirilmesi, tekel idarelerine son verilmesi ve özel sektörün teşebbüsleri önündeki engellerin kaldırılması şeklindeki isteklerle liberalizm yanlısıdır. 1930'ların giderek otoriterleşen ve devletçilik ekseninde ideolojik bir denetime yönelen CHP karşısında, vatan hainliğine kadar varan ithamlar ve ihtarlara rağmen bu çizgisini devam ettiren Bellioğlu, 1935 seçimlerinde yeniden mebus seçilemeyecektir. Daha sonra da diktatörlüğe ve kötü yönetime karşı "mektupla muhalefeti" yüzünden hapis yatan Bellioğlu'nun, TBMM'nin 1931-1935 döneminin tartışmasız en renkli, en çalışkan milletvekili olması ve müzakerelerde açık liberal tutumuyla temayüz etmesine rağmen unutulmuş olması dikkat çekicidir. Sadece Bellioğlu'nun değil, bu dönem zarfında liberalizmin gördüğü muamelenin de unutulmasının, liberalizm ile Kemalizm arasındaki hesaplaşmanın gecikmesiyle ilişkilendirilmesi akla yakın bir izah olarak gelmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu tartışmaların hatırlanmasında bilhassa Bilsay Kuruç'un çalışmaları dikkat çekicidir.

2 Sırrı Bellioğlu'nun hayatı için bkz. TBMM'ye verdiği Tercümeihal Kâğıdı Örneği, sicil no: 235; TBMM A Şahsi Dosyası Sicil No. 235; Fahri Çoker, *Türk Parlamento Tarihi*, Dön I, C: III, s. 539-540; Fahri Çoker, *Türk Parlamento Tarihi*, Dön. IV, C: II, s. 367.

Ohannes Efendi ve Mehmet Cavit gibi erken dönem liberaller için sosyo-ekonomik eşitlik bireyleri çalışma saikinden uzaklaştıracağı gerekçesiyle istenmeyen bir şeydi.[51] Dahası Mehmet Cavit, zamanın çok yaygın bir inancı olarak, –gayri meşru bile olsalar– bahşedilecek belli ayrıcalıklar aracılığıyla bir burjuvazinin yaratılmasına taraftardı.[52] 1917 Ekim devrimi ve 1929 iktisadî krizinden sonra eşitliğin sosyo-ekonomik içeriği liberal literatüre yaygın olarak yerleşti. Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*'te, yeni vatandaşlık mefhumundan bahsederken, Fransız devrimi zamanında Babeuf'ün "aç bir vatandaş için intihap hakkı ve hürriyet ne ifade eder" diye feryadına göndermede bulunuyordu.[53] Fakat ne Ağaoğlu'nda ne de diğerlerinde, İngiliz

3 Sırrı Bey'in borçlanma konusundaki fikirleri ve iktisat vekâleti bütçesi hakkındaki eleştirileri basında yankı bulmuş ve muhalif çizgide yayın yapan *Son Posta* gazetesi kendisiyle görüşmüştür. Sırrı Bey bu görüşmede İktisat Bakanı Mustafa Şeref Bey'in inhisarlar konusundaki görüşlerini eleştirerek inhisarların halkın teşebbüs kuvvetini önlediğini ve inhisarlar idaresinin esasen ferdin hukukunu koruyan hükümet rejimine de uygun olmadığını iddia etmiştir. Sırrı Bey, İktisat Vekili Mustafa Şeref Bey'in iddia ettiğinin aksine "... Lozan Muahedesinin ruhuna kat'iyyen dokunulmadan istikraz yapılabileceği..."ni düşünmektedir. "Meb'us Sırrı B. ve İstikraz", *Son Posta*, 1 Temmuz 1931. 1931 bütçe görüşmelerinde Bellioğlu dış borç hakkında şöyle konuşacaktır: ".. bugün istikrazdan müstağni hiç bir Hükûmet yoktur. Hiçbir millet kendi varidatile kendi memleketini idare edemiyor. Mutlaka hariçten para istikraz ediyor. Yunanistan her istediği zaman para buluyor ve o refah kendisine dışarıdan gelmektedir. Getirdiği para ile faideli ve verimli işler yapıyor. Ondan sonra haricin emniyetini kazanıyor ve bu sayededir ki; istediği zaman para buluyor. Harici sarafların, alacağınız parayı verimli işlere sarf edeceğinize kanaat ve emniyetleri varsa para verirler. Onları temin etmek lâzımdır. (...) Hariçten para alamazsak kendi bütçemizle refah bulamayız ve iş yapamayız."

4 Yunanistan örneği dönemin sıkça başvurulan bir örneğidir ve CHF çevrelerinde, metnin devamında görüleceği üzere, Recep Bey gibi asabiyet yaratmaktadır. Ahmet Hamdi Başar'ın Yunanistan örneği vermesi üzerine Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Bey ve İsmet Paşa tepki göstermişlerdir. Tevfik Rüştü Bey Yunanistan'ın gelişmesini İngiltere ve ABD'den aldığı borçlara bağlamıştır. Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, s. 26-27.

5 *ZC*, D:IV, C: 9, s. 523.

6 Cemil Koçak, "Türkiye İktisat Tarihinden Bir Belge: Devletçilik ve Teşebbüs-ü Şahsî: Millî Vapurcularımızın Bir Arizası", *Yapıt*, Kasım-Aralık, 1985, Sayı: 13, s. 136-137. Koçak, armatörlerin zamanın İktisat Vekili Mustafa Şeref (Özkan) Bey'in yerine İş Bankası Umum Müdürü Celâl (Bayar) Bey'in geleceğini öngörerek kanuna pasif bir şekilde direnerek beklemeyi seçtiklerini, armatörlerin öngörülerinin bir süre sonra gerçekleştiği gibi armatörlerin etkisiyle denizcilik konusunda istikrarsızlık yaşanarak yeni kanunî düzenlemelerin çıktığını kaydediyor. Yazının ekinde armatörlerin dilekçesi de mevcuttur, a.g.m., s. 138-143.

7 Görüşmelerin ilgili kısmı için bkz. TBMM ZC, D: IV, C: 4, s. 119-127.

8 TBMM ZC, D: IV, C: 1, s. 44-52.

9 TBMM ZC, D: IV, C: 8, s. 107-108.

10 TBMM ZC, D: IV, C: 9, s. 219-220.

11 Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, C: I, s. 43-46.

12 *BCA*, 490.01/557.2221.1.

13 Bellioğlu'nun TBMM A'daki şahsî dosyası (Sic. No: 235) 3 Nisan 1947 tarihli dilekçe, s. 2. (dilekçe 66 sayfadır).

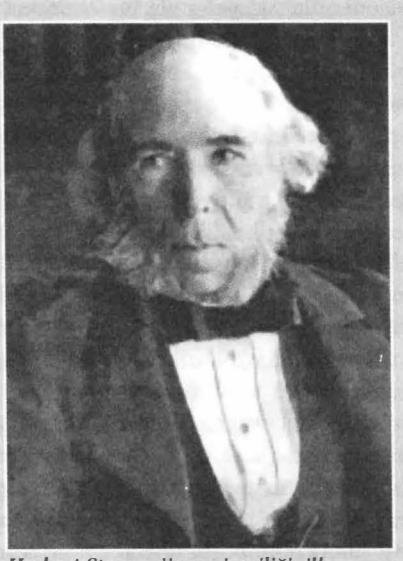
14 Kanunun TBMM'deki ilginç müzakereleri için bkz. TBMM ZC, D: IX, C: 6, s. 344-352; C: 7, s. 295-296; TBMM Adalet Komisyonunun Kanunla ilgili raporu için bkz. C: 6, S. Sayısı: 135; kanunun resmi gazetedeki yayını için 24.5.1951; ayrıca *TBMM Kanunlar Dergisi*, D: IX, Toplantı Olağan ve 1, C: 33, 1 Kasım 1951, s. 760.

yeni liberallerinin eserlerinde olduğunun aksine, özgürlük tartışmanın etrafında döndüğü eksen olmadı. Türk liberal literatüründe özgürlük nosyonu belki de en yetkin ifadesini 1943'te yeniden Yalçın tarafından yeniden yayımlanmaya başlayan *Tanin*'in ilk sayısında henüz genç bir liberal olan Nezahet Nurettin Ege ile buldu. Ege'ye göre "hür yaşamak, bir milletin küçük bir kısmının da imtiyazı" değildi, "herkes insanca yaşamak hakkına" malik olmalıydı. Hürriyet "sadece siyasî hürriyet değil", "açlıktan, sefaletten, mahrumiyetten ...masun bulunmak hakkı"ydı. Ve hatta "her insanın, vicdan, ruh ve beden kudretlerini ahenktar bir şekilde inkişaf ettirebilmesi için bütün imkânlar önlerinde açık bulunsun" istedi.[54] Bu tarifle Ege, In-

giliz merkezci liberalleri tarafından imkânların onları en etkin kullanabilecek kimselere dağıtılması fikrini benimsemiyor, Rus popülist Mikhailovsky'yi çağrıştıran biçimde, bütün yönleriyle gelişmiş bir insan öneriyordu.[55]

Türkiye'de liberaller kooperatif faaliyeti, belediye hizmetlerini, sosyal yardımı kolayca uygulanabilir gördüler. Tüm liberaller arasında kooperatifleri en çok savunan Yalman'dı.[56] Belediyecilik hizmetleri üzerinde özellikle Yalman ve Ağaoğlu durdular. Ağaoğlu bunu İngiliz liberalizmi tarihindeki belediyecilik yaklaşım ve uygulamalarına referansla "şehir sosyalizmi" olarak tanıttı.[57] Avrupa sosyal liberalleri tarafından sorgulanan bir toplumsal kurum olarak miras ve yine onlar tarafından yeniden bölüşümcü bir önlem olarak önerilen artan oranlı vergilendirme Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Türkiye'de liberalizmin kör noktasıydı. Fakat bu durum iki savaş arası dönemde aşıldı ve vergilendirme gelir dağılımı kalıbını ve mülkiyet ilişkilerini değiştirecek sosyal bir araç olarak görüldü. Ahmet Ağaoğlu artan oranlı vergiler tavsiye etti.[58] İbrahim Fazıl Pelin, Fransız solidarist iktisatçı Charles Gide'i takip ederek, sosyal fayda temelinde artan oranlı vergileri ve miras vergisini savundu.[59] Başgil ve Menemencioğlu da mülkiyetin sosyal bir yorumu için zemin hazırladılar. Sivil ve siyasal toplumların birbirinden ayrılmasını aşmaya hizmet edebilecek mesleki temsil fikri ise, Fouillée, Durkheim, Duguit gibi meslekî temsil savunucularının kişiliklerinde cisimleşen Fransız liberalizminin etkisine rağmen, Türk liberalleri arasında taraftar bulmadı.

20. yüzyılın ilk iki on yılında işçilerin sendika kurma ve grev haklarını kabul ettilerse de, 1920 ve 1930'larda ya Cumhuriyet rejiminin düşmanlığı altında bu meselelere dair sessiz kaldılar ya da toplumsal ahengin gereği diye bu hakları inkâr ettiler. İşçilerin çalışma koşullarının iyileştirilmesini savunan yazılar içinde Yalçın'ın sosyal vatandaşlık temelindeki argümanları kayda değer. Türk işçisi "canlı bir makine", "iyi bakılan bir yük beygiri" olamazdı. "o bir vatandaştır ki şefkate, ihtimama, itinaya ve yardıma muhtaçtır."[60] Bununla birlikte, Türkiye ekonomisinin yapısal özellikleri emeğin koşullarının iyileştirilmesi önerilerine sınırlar getirdi. İşçilerin fizik ve moral güçlerini artırmak, yüksek ücretleri savunmanın ekonomik bir nedeniydi. Buna karşın, üretimin bir müteşevviki olarak işçilerin tüketim kapasitesini artırmak azgelişmiş Türkiye ekonomisinde yüksek ücretler için ekonomik bir neden olamıyordu, çünkü devlet işletmelerinin böyle bir müteşevvike ihtiyacı yoktu ve temel malların tüketicisi çok büyük oranda köylülerdi. Ağaoğlu'nda olduğu gibi, uzun ve sıkı çalışma önerileri ve sermaye birikimini teşvik edi-



Herbert Spencer'in evrimciliği, ilk eserlerinde liberal-özgürlükçü bir doğal haklar teorisiyle bağdaşmıştı. Sonraları ise Spencer, Darwin'den 'aşırı' etkilenmesiyle, "güçsüz ve değersiz olanın elenmesi" gerektiği fikrine kaydı. Bu sosyal-Darwinist yaklaşım, Türkiye'de Cumhuriyet'in kurucu elitinin zihniyet dünyasına damgasını vurmuştur.

ci önlemler az gelişmiş bir ekonomide makul argümanlardı.[61] Başgil'de olduğu gibi "umumi memleket menfaat ve selâmeti" adına "hususi teşebbüs ve sermayelere ölçüsüz külfetler yükleterek iktisadî inkişafı körletmemek" gereğinin ise pek savunulabilir yanı yoktu.[62] Emekçi kitlelerin ekonomik sömürüsü pahasına özel ellerde ya da devlet elinde sermaye birikimi tek seçenek değildi. Üretilen değerler yüksek ücretler yoluyla, yahut eğer korkulan tüketimde kullanılmaları idiyse, emek karşılığı verilecek hisse senetleri yoluyla, kolektif olarak sahip olunabilirdi. Bu suretle, sadece (Hobson'ın önerdiği gibi) kişilerin "egoizm"inden yararlanılmış değil, fakat sosyal adalet de gerçekleştirilmiş olurdu. Bu liberalizm ile revizyonist sosyalizmin bir kesişmesi, yani liberal sosyalist bir alternatif olurdu. Aslında bu yönde bir ilk adım 1924'te kurulan fakat 1925'te hükümet tarafından kapatılan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası programı ile atılmıştı. Fransa'daki sosyal liberal Radikal Parti'yi örnek alan, liberalizm terimini ilke olarak açıkça kabul eden, kurucuları arasında Halide Edip Adıvar'ın eşi Adnan Adıvar ve taraftarları arasında Hüseyin Cahit Yalçın ve Ahmet Emin Yalman'ın bulunduğu parti, sosyal reformu savunurken işçilere kardan pay sistemini öngörmüştü.[63]

20. yüzyılın ilk yarısı Türkiye'sinin bugünkü değerlendirilişi resmî ideoloji doğrultusundadır. Ya incelenen dönemde liberal bir alternatifin olmadığı ya da dönemin acil gereksinimleri karşısında uygulanabilir olmadığı düşünülür. Fakat en kötüsü, politikacıların ve araştırmacıların bu değerlendirmeleri arkasında liberalizmin aşırı bireyci, çelişki üretici, bırakınız yapsınlarcı (*laissez-faire*) bir ideoloji olduğu yanlış kabulü vardır. Bunun kökeni erken Cumhuriyet dönemi resmî ideolojisi olan solidarizmdedir. Yeniden bölüşümcü politikalarla sosyal sorunu çözmek üzere geliştirilen Fransız solidarizminden farklı olarak, hızlı ve pürüzsüz sermaye birikimi için sosyal sorunu bastırmayı hedefleyen Türkiye resmî solidarizmi liberalizmden ayrı hatta ona karşıt olarak tanımlanmıştır. Oysa, gerçekte, Batı liberal politik geleneği 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren sosyal bir dönüşüm geçirmişti ve Fransız solidarizmi bunun bir parçasıydı. Liberal alternatifin erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde uygulanabilirliği ayrı bir tartışma konusudur, çünkü bu büyük ölçüde üretim ve bölüşüm ilişkilerine dair politik tercihlere bağlıdır. Fakat liberalizmin toplumsal ahengi bozan bir ideoloji olduğuna dair resmî iddiaların geçerliliği yoktur. Resmî gözler sosyal liberalizme kapalıydı, çünkü programı emekçi sınıflara rejimin vermeye hazır olduğunun ötesinde sosyal haklar vaat ediyordu. Türkiye liberalizminin kendisi de incelenen dönemde sosyal bir dönüşümü benimseme sürecindeydi. İthamların aksine, Türkiye liberalizmi emekçi kitlelerin hak ve taleplerini tanımak suretiyle bir toplumsal ahenk teorisi sunmakta resmî ideolojiden çok daha yapıcıydı. Sosyal demokrasi savunusu liberal literatürün görece zayıf yanı olarak kaldıysa da, daha demokratik bir politik rejim savunusu mecburen sosyal olarak da demokratik bir rejim ile sonuçlanacaktı. Türkiye'de liberalizm sosyal hakların savunusunda eğer çok ileri gitmedi ise, azgelişmiş bir ekonominin getirdiği sınırlar dışında, rejimin otoriter karakteri bunda hatırı sayılır bir rol oynadı. Sosyal yasalar, özellikle 1936 İş Yasası, açıkça paternalist bir niyet ile çıkarıldı. Türkiye'de hiçbir liberal buna karşı çıkmadı; oysa Almanya'da Weber Bismarck'ın sosyal sigorta reformlarına yukarıdan uygulandığı gerekçesiyle karşı çıkmıştı. Türkiye liberalleri de, Weber gibi, ve 1910'larda yaptıkları gibi, sendikaları işçilerin refah düzenlemelerindeki bağımsız aygıtları olarak savunabilirlerdi. Ne yazık ki, sendika kurma yasağı vardı ve basında yasaklar üzerine konuşmak mümkün değildi.

* * *

İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru liberalizm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de bir dönemi kesin olarak kapatıyor, yeni bir döneme giriyordu. İngiltere'de Sir William Beveridge tarafından hazırlanan 1942 tarihli ünlü *Report on Social Insurance and Allied Services* (Sosyal Sigorta ve İlgili Hizmetler üzerine Rapor) adlı incelemesi belki bunu en iyi tescil eden belgedir. Rapor *Tanin*'de ilgi ve memnuniyetle karşılanıyordu. Hüseyin Cahit Yalçın'a göre Beveridge Planı'nın bir hazırlık oluşturduğu kapsamlı sosyal reform hareketi çerçevesinde "sola doğru yürünecek ve hakiki demokrasi yolu tutulacak"tı. "Fakat bu bir doctrine sosyalizmi değildir. Bir insanlık, sosyete içinde bir tesanüt [dayanışma] ve uhuvvet [kardeşlik] vazifesi olarak kendini gösterecektir. İktisadi müsavata [eşitliğe] doğru ameli ve ciddi adımlar atılacaktır." Günün "kapitalizm nizamında vicdana ve insafa dokunan bazı bâriz haksızlıklar" artık devam edemeyecekti. "Proleterya kelimesi altında toplanan işçi sınıfının mahrumiyet ve ıstırapları nihayet bulmak icabedecektir. Para sosyal hayatta eskisi kadar hâkim olamıyacaktır. Namus ve kanun dairesinde çalışmanın üstünde sermayenin hâkimiyetine, nüfuz ve himaye, hile ve kurnazlığa dayanan müthiş servetlere bir gem takmak lâzım gelecektir."[64]

1944 Nisan başlarında İngiltere'de *Sunday Times* ve ABD'de *New York Times* gazetelerinde yer alan iki makale aniden *Tanin*'in gündemine oturdu. *Sunday Times*'taki makale Sovyet Rusya ve Batı dünyası arasında bir yakınlaşma olasılığını duyurdu ve Stalin'in gereken adımları atmaktaki niyetini kaydetti. Hüseyin Cahit Yalçın bu makaleyi memnuniyetle karşıladı. Savaş zamanındaki İngiliz iktisadî rejimi ile barış zamanı Rus sosyalist iktisadî rejimi arasındaki benzerliğin Doğu ile Batı arasındaki anlaşmanın sağlam bir temele dayanacağının bir teminatı olarak kabul edilebileceğini ileri sürdü. "Filhakika, bu harpten sonra eski bildiğimiz kapitalist sosyetelere yer kalmamıştır. Komünizm tecrübesinden çıkan dersler, bolşevikleri realite ile karşılaştırmış ve kapitalizmin garptaki tereddisi [yozlaşması] artık onda esaslı değişikler yapmak lüzumunu dünyaya anlatmıştır. Bütün iktisadî mezheplerin üstünde, yaşayan ve çalışan insanların hür ve müreffeh yaşamak hakkı gelir. Bundan sonra milletler ve sosyeteler, sosyal ıslahatı ihmal ederek iktisadî rekabetin hodkâm, haris ve kalbsiz muharebeleri içinde, düşman sınıflar halinde yaşayamazlar. Servet bir sirkat [hırsızlık] olmak lekesinden kendini kurtarmak zaruretindedir. 1789 inkılâbının hürriyet, müsavat, adalet prensiplerine şimdi 'uhuvvet ve şefkat' prensiplerini de ilâve ederek inkılâbı ve müsavatı siyasî sahada bırakmamak ve sosyal dünyaya da sokmak bir vazife teşkil etmiştir."[65]

Nisan 1945'te Ahmet Emin Yalman bir kez daha demokratik ve komünist dünyalar arasındaki işbirliğinin önemini tekrar etti. Her iki tarafın da birbirinden alacağı dersler olduğuna ve bundan korkmaya gerek olmadığına inanıyordu. Bir Çin Seddi'nin arkasında Rus halkı başka ülkelerdeki işçilerin zulüm ve tazyik gördüğünü, grev ve sefalet içinde hayat sürdüklerini işitiyorlar, o memleketlerdeki iyi tedbirler ve istidatlar Rusya'ya aksedemiyordu. Halbuki Ruslar "o kadar büyük ve güzel şeyler" yapmışlardı ki her şeyi olduğu gibi görmeyi ve göstermeyi göze alabilirlerdi. Savaş sırasında İngiltere ve ABD'de toplumsal barış ve sosyal sigorta alanlarında atılan adımlar "tarihte yeni bir çığırın başlangıcı" sayılabilirlerdi. "İçtimai emniyet ve içtimai hakkaniyet meşaleleri düne kadar Rusya'nın elinde iken, bugün İngiltere'ye ve Amerika'ya geçmeleri istidatları belirmiştir." Buralarda atılan adımlar Sovyet Rusya'daki akide ölçülerine uymayabilirdi, çünkü "istihsal işle-

rinde hususi sermaye ve teşebbüsün rolü baki kalacaktır." "Fakat içtimai emniyet sağlama bağlanırsa, işler umumi menfaat çerçevesi içinde yapılınca ve teşebbüs sahiplerinin kârları cemiyete olan hizmetlerine uygun bir dereceye inerse; istihsalin millileştirilmesi işi başka bir yoldan gerçekleştirilmiş demektir. Bu takdirde hem millileştirme sistemlerinin nimetleri elde edilecektir, hem de serbest rekabetin ve teşebbüsün dinamik tesirlerini muhafaza ve bunlardan istifade etmek mümkün olacaktır." "Bu tesirlerin başlıcaları da; kırtasiyecilik uyuşukluğuna düşmeyen tipte mücadele adamları yetişmesi ve ancak açık rekabet sayesinde elde tutulması mümkün olan serbest ölçülerin ve mukayese imkânlarının umumi hayatta yer almakta devam etmesidir."[66]

Savaş sonrasının hemen ardından 1946'da, Halide Edip Adıvar, bir İngiliz fikirdaşın ağzından da olsa, Türkiye'de sol liberal pozisyonun en net resmini çizdi. Adıvar İngiltere'de kadroları Muhafazakâr ve İşçi partilerine dağılan Liberal Parti'nin yaşadığı çöküşe rağmen liberalizmin yaşamaya ve önde gelen bir fikir akımı olarak eskisinden bile daha fazla konuşulmaya devam ettiğini vurguladı. *Manchester Guardian* yazarlarından Reginald A. Smith'in *A Liberal Window on the World* (Dünyaya Açılan Liberal Pencere) (1946) başlıklı eserini tanıttı. Smith liberalizmin sağcılarla müşterek hiçbir fikrinin bulunmadığı üzerinde ısrar ediyor, buna mukabil solcularla "fikir bakımından müşterek" olduğunu açıklıkla gösteriyordu. Fark, liberal müsamahaya inanırken solcunun fikrini bir nas [dogma] telakki etmesiydi. Liberal içtimai menfaati başta tutmakla beraber bir ferdin ve zümrenin hayat hakkına da bazı ölçülere tâbi bir yer verirdi. İngiltere'deki İşçi Partisi bir sınıf partisi değildi, liberalizmin esas umdelerini tahakkuk ettirmekteydi, bundan dolayı Liberal Parti'nin devamıydı. Liberalizm Fransız ihtilalinin hürriyet ve müsavat esaslarına dayanırdı. Ama hürriyetin *laissez-faire* yorumu müsavatı baltalamıştı. Bugün liberalizm sosyalizmin esas umdesini kabul etmeliydi! "Herkesin ihtiyacına göre vermek; herkesten kabiliyetine göre iş beklemek." Adıvar meseleyi şöyle özetler: "Görülüyor ki yarınki mücadele artık sağ ile sol arasında değildir. Yarınki dâva Marx nazariyesinden doğan ihtilal yoliyle sosyalizm ile, gene esasları aynı olan fakat nizam yoliyle gayesine vâsıl olmak istiyen sosyalizmin davasıdır."[67] ❐

DİPNOTLAR

1 Liberal teorideki dönüşüm hakkında özellikle şu eserlere bakılabilir: Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument* (Cambridge: Polity Press, 1992); Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1998); Michael Freeden, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Micheal Freeden, *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought, 1914-1939* (Oxford: Clarendon Press, 1986); Stefan Collini, *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); William Logue, *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870-1914* (Dekalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1983); J. E. S. Hayward, "'Solidarity' and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée", *The American Journal of Economics and Sociology* 22 (1963): s. 205-222, 303-312; J. E. S. Hayward, "The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism", *International Review of Social History* 6 (1961): s. 19-48; Hayward, J. E. S. "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit – Part II", Sociological Review 8 (1960): s. 185-202; Dieter Langewiesche, *Liberalism in Germany*, çev. Christiane Banerji (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000).

2 Rıza Tevfik, "Hapishane Hâtıraları", *Biraz da*

Ben Konuşayım, yayına hazırlayan Abdullah Uçman (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993) içinde, s. 309, 335. Tevfik Rıza'nın anılarının bu kısmı İttihat ve Terakki taraftarları tarafından Selânik'te yayımlanan *Bağçe* adlı dergide 8 Eylül 1908 ile 6 Temmuz 1909 arasında çıktı.

3 Rıza Tevfik, "İngiltere'de bir amele köyü", *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası10* (1 Teşrin-i Evvel 1325) [14 Ekim 1909].

4 Mehmet Cavit, *İlm-i İktisât*, cilt 2, İstanbul: Mihran Matbaası, 1315 [1899], s. 174-183, 198.

5 Grev hakkı savunusu için bkz. *İlm-i İktisât*, cilt 2, s. 215-216, sendika hakkı savunusu için bkz. Mehmet Cavit, "Neşriyat ve vekâyi-i iktisâdiye – 5", *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*10 (1 Haziran 1325) [14 Haziran 1909], s. 268-269. 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu Meclis müzakerelerindeki görüşleri için bkz. Mesut Gülmez, "Tatil-i Eşgal Kanunu", *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, cilt 3, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998, s. 167.

6 Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Meslek-i İçtimâi Programı* (1918). *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzâh'lar* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999) içinde yeniden basıldı.

7 Gustave Le Bon, *Ruh'ül-akvam*, çev. Abdullah Cevdet (Kahire, Mısır: Matbaa-i İçtihat, 1907).

8 Ahmet Ağaoğlu, "Mebahis-i içtimaiye ve iktisadiye – Müthiş rakamlar" (1912). Ayşe Gün Soysal, "Ahmet Ağaoğlu (1869-1939): The Life and Thought of a Turkish Nationalist during 1908-1918" (Master tezi, Boğaziçi Universitesi 1995) içinde transkript edildi, s. 194-195.

9 Abdullah Cevdet, "Meşhur hâkim Gustave Le Bon'un son eseri", *İçtihat* 81 (21 Teşrin-i Sani 1329) [4 Aralık 1913], s. 1789. Aktaran Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, [1981]), s. 290. Abdullah Cevdet işçi ve yoksulların haklarını savunan Osmanlı Demokrat Partisi'nin 1909-1911 arasında başkan yardımcılığını yapmıştı. Hanioğlu, s. 288-289.

10 Ahmet Ağayef, "Bir az tarihten... – 1" *Türk Yurdu*, cilt 1, sayı 11 (1911), s. 324.

11 Ahmet Ağaoğlu, "Kropotkin'in Kısa Hal Tercümesi", P. A. Kropotkin, *Ethika*, çev. Ahmet Ağaoğlu (İstanbul: Vakit Basımevi, 1935) içinde, s. 18.

12 François Georgeon, "Azerbaycanlı Bir Entellektüelin Ortaya Çıkışı: Ahmet Ağaoğlu'nun Fransa Yılları 1888-1894", *Toplumsal Tarih* 8 (Ağustos 1994), s. 10; Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*, çev. Nuray Mert (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1988), s. 54.

13 Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972); Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert* (İstanbul: Sanayiinefise Matbaası, 1933).

14 Örneğin bkz. Hüseyin Cahit Yalçın, "Yeni Belçika Kabinesi", *Yeni Sabah* (17 Mayıs 1938), Hüseyin Cahit Yalçın, "Müsavat Düşmanlığı", *Yedigün* 321 (2 Mayıs 1939). Anti-komünizmi pek çok makalesinde gözlenebilir.

15 Kerim Sadi, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, ikinci baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 237-242, 246.

16 Celâl Nuri [İleri], "Hayat-ı milel", *Ati* (15 Ocak 1918). Aktaran Uygur Kocabaşoğlu ve Metin Berge, *Bolşevik İhtilâli ve Osmanlılar* (Ankara: Kebikeç Yayınları, 1994), s. 152, 165.

17 Celâl Nuri [İleri], "Rusyada bazı tahavvülât", *Hâkimiyet-i Milliye* (6 Ocak 1922). Aktaran Kocabaşoğlu ve Berge, s. 210-212.

18 Halide Edip [Adıvar], "İngiltere ve İngilizler – 8: Bir âlim ve bazı cereyanlar", *Akşam* (20 Temmuz 1939), s. 5.

19 Halide Edip [Adıvar], *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*. New Havwn: Yale University Press, 1930, s. 250.

20 Ahmet Emin Yalman, *Havalarda 50000 Kilometre Seyahat*, cilt 1 (İstanbul: Vatan Matbaası, 1943), s. 228-232. Ahmet Emin Yalman, *Dünyadan Haber: Yeni Hava Seyahatlarının Notları, 1944-1945*, cilt 2 (İstanbul: Vatan Matbaası, 1945), s. 9-21.

21 Kendi şahitliğine göre, İkinci Dünya Savaşı sonlarında liberalizmin canlandırılması gereği üzerine bir makalesi de liberal gazete *Manchester Guardian*'da yayımlandı. Ahmet Emin Yalman, *Dünyadan Haber: Yeni Hava Seyahatlarının Notları, 1944-1945*, cilt 2 (İstanbul: Vatan Matbaası, 1945), s. 10.

22 Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, cilt 2, ikinci baskı (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 1940 [ilk baskı 1935]), s. 266.

23 Ali Fuat [Başgil], *Esasiye Hukuku Dersleri* (İstanbul: Selâmet Matbaası, 1934), s. 198.

24 Ali Fuat Başgil, *Klasik Ferdi Hak ve Hürriyetler Nazariyesi ve Muasır Devletçilik Sistemi* (Ankara: Hapisane Matbaası, Hukuk İlmini Yayma Kurumu, 1933); Ali Fuat Başgil, "Vatandaşların Âmme Hakları ve Millî Câmianın Emniyet ve Disiplini Meselesi", *Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt 6, no. 2-3 (1940), s. 295-298;

25 Menemencioğlu Duguit'nin kitaplarından *Traité de droit constitutionnel*'in ikinci baskısından bazı kısımları *Hukuk-i Esasiye*, cilt 1 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1923), cilt. 2 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1924) olarak çevirdi; *Souveraineté et liberté* (1922)'yi *Hâkimiyet ve Hürriyet* olarak çevirdi. Yine Duguit'nin anayasa hukuku hakkındaki görüşlerinin kısaltılmış bir biçimini *Leon Duguit'nin Cemiyet, Hukuk ve Devlet Nazariyeleri* (İstanbul: Maarif Vekilliği Siyasal Bilgiler Okulu Yayınları, 1939) başlığı ile yayımladı.

26 Menemenli Ethem, *İnkılâbımız: İdeoloji ve Realite Karşısında* (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1934), s. 18, 35; Etem Menemencioğlu, *Sosyal Hukuk ve Tamamiyet Nazariyesi* (Ankara: Hapisane Matbaası, 1938), s. 5-8.

27 Menemenli Ethem, *İnkılâbımız*, s. 45.

28 Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s. 86-87.

29 Hüseyin Cahit Yalçın, "Seri İnsanlar", *Yedigün* 283 (9 Ağustos 1938).

30 Halide Edip [Adıvar], "Ziya Gökalp ihtifali münasebetile", *Akşam* (28 Ekim 1939); Halide Edip [Adıvar], "Çoban ve sürü", *Akşam* (31 Ekim 1949).

31 Hüseyin Cahit Yalçın, "Cumhuriyet Bayramında", *Yedigün* 242 (27 Ekim 1937); Hüseyin Cahit Yalçın, "Kaybolan İnsan", *Yedigün* 250 (22 Aralık 1937); Hüseyin Cahit Yalçın, "Tabii Şeyler", *Yedigün* 274 (7 Haziran 1938).

32 Hüseyin Cahit Yalçın, "Sesini Kaybeden Memleket", *Yedigün* 155 (26 Şubat 1936).

33 A. Fethi [Okyar], "Kitap hakkında birkaç söz", Sir Arthur Salter, *İktisadi Hastalıktan Kurtuluş*, çev. A. Fethi [Okyar] (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1932) içinde, s. vi. Okyar'ın iktisadî kriz hakkında Türkçe'ye çevirmek için seçtiği *Recovery* (Toparlanma) adlı kitabında "rekabet ve bireysel teşebbüsün bir yanda ve düzenleme ve genel planlamanın diğer yanda, hem birbirlerine zarar vermelerinden kaçınacak hem de birbirlerinin yararlarını koruyacak biçimde ayarlanacakları bir sistemi kuracak" yeni bir yol arayan İngiliz liberali Arthur Salter (Sir Arthur Salter, *Recovery: The Second Effort* (London: G. Bell and Sons Ltd, 1932), s. 21) az zaman sonra 1935'te *The Next Five Years* (Gelecek Beş Yıl) adlı 1930'lar İngiltere'sinin en önemli politik ve ideolojik belgesi olup ilerici düşüncenin iktisadî planlama yanında iktisadî adalet de öneren asgari programının hazırlanmasında aktif bir rol alacaktı. (Freeden, *Liberalism Divided*, s. 356-363.)

34 Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat*, cilt 2, s. 154.

35 Ahmet Emin Yalman, *Gerçekleşen Rüya* (İstanbul: Tan Matbaası, 1938), s. 74-78.

36 Devlet teşebbüslerini reddedenler arasında Prens Sabahaddin çizgisinde şahsi teşebbüsün önemini ve devletçilik karşısında önceliğini vurgulayan Menemencioğlu vardı. Bkz. Menemenli Ethem, *İnkılâbımız*. Ağaoğlu ise *Devlet ve Fert*'te devlet teşebbüslerini bir zorunluluk olarak görmekle beraber gazetesi *Akın*'ın ilkeleri arasında devletçiliği saymadı. Bkz. Ağaoğlu Ahmet, "Gazetemizin yolu, dileği ve tarzı", *Akın* (28 Temmuz 1933).

37 Hüseyin Cahit [Yalçın], "Matbuat Hayatı", *Fikir Hareketleri* 1 (29 Ekim 1933), s. 19.

38 Hüseyin Cahit [Yalçın], "Bizde İktisadi Devletçilik Avrupa'da İktisadi Devletçilik", *Fikir Hareketleri* 5 (23 Kasım 1933), s. 5.

39 Ağaoğlu Ahmet, "Demokrasi ve Devletçilik", *Cumhuriyet* (6 Haziran 1935).

40 Ahmet Emin Yalman, "Devletçiliğin Yanlış Tefsiri", *Vatan* (25 Nisan 1942).

41 Ahmet Emin Yalman, "Ağır Sanayiimizin Doğuşu", *Tan* (5 Nisan 1937).

42 Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat*, cilt 2, s. 148.

43 Başgil, *a.g.e.*, s. 150.

44 Ali Fuat [Başgil], "Dördüncü Kurultay Münasebetile", *Siyasal Bilgiler* 50 (Mayıs 1935), s. 3-4.

45 İbrahim Fazıl [Pelin], *İktisat*, cilt 2, birinci kısım (İstanbul: Arkadaş Matbaası, 1933), s. 203-206.

46 Ali Fuat Başgil, *Klasik Ferdi Hak*, s. 12.

47 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Stuart Mill ve Türkiyedeki Tesirleri* (İstanbul: Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği, 1963), s. 3.

48 Rıza Tevfik, "John Stuart Mill hürriyeti nasıl anlıyor?" *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası* 5 ve 6 (1 Mayıs 1325 [14 Mayıs 1909] ve 1 Haziran 1325 [14 Haziran 1909]).

49 John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev. Hüseyin Cahit [Yalçın] (İstanbul: Akşam Matbaası, 1927).

50 Tezer Ağaoğlu, *Stuart Mill* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931).

51 Bkz Tevfik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm (1860-1990)* (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), s. 78; Zafer Toprak, *Türkiye'de "Millî İktisat" (1908-1918)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1982), s. 24; Mehmet Cavit, *İlm-i İktisât*, cilt 1, İstanbul: Karabet Matbaası, 1315 [1899]. s. 54.

52 Mehmet Cavit'in sermaye sahiplerine gayri meşru olsa dahi sağlanması gereken ayrıcalıkları savunduğu ünlü 3 Mart 1917 tarihli Meclis bütçe görüşmelerindeki konuşması için bkz. Deniz Karaman, *Cavid Bey ve Ulum-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası* (Ankara: Liberte Yayınları, 2001), s. 48.

53 Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, s. 45.

54 Nezahet Nureddin Ege, "Hür yaşamak Hakkı", *Tanin* (30 Ağustos 1943), s. 3. Türkiye'nin önündeki en önemli bir sorun olarak merkeziyetçiliği gören Ege daha sonradan Mehmet Ali Şevki ile birlikte Prens Sabahaddin'in baş eserinin yeni baskısına bir giriş yazdı: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1950). Yine Prens Sabahaddin'in düşüncesi üzerinde de çalıştı: Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahaddin: Hayatı ve İlmi Müdafaaları* (İstanbul: Güneş Neşriyatı, 1977).

55 Rowntree merkezci liberal fırsat eşitliği anlayışını şöyle sundu: "En iyi aletler onları en iyi kullanabileceklere". Freeden, *Liberalism Divided*, s. 247. Sol liberal Hobson'ın teklifi ise şuydu: "imkânlar onları kullanabilme ya da onlardan zevk alabilme kapasitesine göre dağıtılmalıdır". Freeden, s. 248. Yani Hobson'ın kriteri sadece üretim değil, zevk ve tüketimdi de. Nikolai Mikhailovsky (1842-1904) ilkel toplumda olduğu gibi bütün potansiyelleri gelişmiş, çok yönlü, bütünsel bir insan kişiliği tasavvur etti. İş bölümü ve toplumsal farklılaşma ilkel insandaki dengeyi yıkmış ve onu toplumsal organizmanın tek işlevli uzmanlaşmış bir organına dönüştürmüştü. Bu görüşlerinin arkasında Marx'ın modern işçinin iş bölümünden kaynaklanan yabancılaşma ve tek-yanlılığı üzerine yorumları vardı. Bkz Andrzej Walicki, *A His-*

tory of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism, translated from the Polish by Hilda Andrews-Rusiecka (Stanford: Stanford University Press, 1979), s. 252-261.

56 Çeşitli gazete yazıları arasında özellikle bkz. Ahmet Emin Yalman, "Elele Çalışmanın İyi Bir Örneği", *Vatan* (7 Eylül 1941). İngiltere'deki kooperatif hareketi övüşü için bkz. Ahmet Emin Yalman, *Dünyadan Haber*, cilt 2, s. 118-122.

57 Ahmet Ağaoğlu, "Şehir Sosyalizmi", *Cumhuriyet* (1 Mayıs 1935).

58 Ağaoğlu Ahmet, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1930), s. 83-84.

59 İbrahim Fazıl [Pelin], *İktisat*, cilt 2, birinci kısım, s. 232-241.

60 Hüseyin Cahit Yalçın, "Zonguldakta bazı müşahedeler: Amele Mes'elesi – II", *Yeni Sabah* (18 Temmuz 1938).

61 Ağaoğlu Ahmet, "Haftada 40 saatlik mesai", *Akın* (19 Haziran 1933).

62 Ali Fuat Başgil, *Türkiye İş Hukuku* (İstanbul: Sertel Matbaası, 1940), s. 9.

63 Madde 36. Program için bkz. Mete Tunçay, *T.C.'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, ikinci basım (İstanbul: Cem Yayınevi, 1989), Ek 7, s. 371-376. Parti, başlangıçta, sonradan bilineceği adı üzerinde nihai karara varmadan önce, Cezri Cumhuriyet Fırkası adını tercih etmişti. *Son Telgraf* gazetesi Ankara muhabiri Parti'nin Fransız başvekili Édouard Herriot'nun partisinden (Radikal Parti) ilham aldığını yazıyordu. "Yeni Fırka aleyhine eskilerin iddiası ne kadar çürüktür", *Son Telgraf* (13 Teşrin-i Sani [Kasım] 1924). Terakkiperver Parti'nin sosyal reform savunusundan belli olduğu üzere, bu referans sadece Herriot ve partisinin o vakitler Türkiye'deki ününden yararlanma niyetine yönelik değildi.

64 Hüseyin Cahit Yalçın, "Sol cereyan", *Tanin* (6 Kasım 1944).

65 Hüseyin Cahit Yalçın, "Heyecan ve alâka uyandıran bir makale", *Tanin* (5 Nisan 1944). "Servet bir sirkat olmak lekesinden kendini kurtarmak zaruretindedir" derken Yalçın mülkiyetin hırsızlık olduğuna dair anarşist düşünür Proudhon'un ünlü ifadesine atıf yapıyormuş gibi görünmektedir.

66 Ahmet Emin Yalman, "Dünyanın ana dâvası – 4: Karşılıklı anlayış ve saygı", *Vatan* (6 Nisan 1945).

67 Halide Edip [Adıvar], "Dünyaya açılan liberal pencere", *Akşam* (19 Aralık 1946).

Millî Mücadele Döneminde Birinci Meclis'teki Liberal Fikirler ve Tartışmalar

AHMET DEMİREL

Millî Mücadele'yi yöneterek başarıya ulaştıran Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi (1920-1923), dönem içinde, çeşitli yasal düzenlemelerle, Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini atmıştır. Her ne kadar Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kuran Sivas Kongresi'nde siyasal partileşme sürecinin savaş sonuna ertelenmesi kararı alınmışsa da her görüşün temsilcisinin yer aldığı TBMM'de, zamanla, kaçınılmaz olarak, çeşitli görüş ayrılıkları belirmiştir. TBMM'nin ilk bir yıllık çalışmaları sırasında, aynı görüşleri paylaşan milletvekilleri çeşitli ad ve unvanlar altında, grup, zümre ve partiler biçiminde örgütlenmiş; ama bu ilk küçük örgütler, 1921 ilkbaharına gelindiğinde, Türkiye'nin siyasal tarihine damgasını vuracak önemli bir icraatta bulunmadan büyük ölçüde dağılmıştır. Birinci Meclis'te, tutanaklara da yansıyan asıl tartışmalar özellikle 10 Mayıs 1921'de, meclis içinde, Mustafa Kemal Paşa'nın önderliği altında Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu (Birinci Grup) adıyla bir iktidar grubunun kurulmasından sonra yoğunluk kazanmıştır. Grup dışında bırakılanlarla, gruba katılmak istemeyen milletvekillerinin bir bölümü, uzun süre bu iktidar grubuna karşı örgütsüz olarak mücadele ettikten sonra 1922 Temmuz'unda İkinci Müdafaa-i Hukuk Grubu (İkinci Grup) adıyla örgütlenmiştir. Her iki grubun da dışında kalmayı tercih eden bir grup milletvekili ise mecliste Müstakil Grup adıyla üçüncü bir grup olarak varlığını sürdürmüştür.

Türkiye'nin yakın dönem siyasal tarihi ve siyasetiyle ilgili literatürde, her ne kadar, Birinci Grup dışındaki milletvekillerinin tamamını genellikle aynı pota içinde değerlendirip iki kutuplu bir mücadeleden söz etme eğilimi baskın olsa da, bu doğru değildir ve mücadele üç kutuplu bir mücadele özelliği gösterir. Hemen eklemek gerekir ki yine aynı literatürde söz konusu edilen iki kutuplu mücadelenin ekseni de gerçeği yansıtmaktan hayli uzaktır. Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş döneminin incelendiği çalışmaların çoğunda, Birinci ve İkinci Grup arasındaki mücadele ya tamamen ihmal edilmiş ya da birkaç cümlede Birinci Meclis'te Mustafa Kemal'in otoritesine karşı çıkan "dinci ve gerici" bir muhalefetin varlığından söz edilmiştir. İktidar ve muhalefet grupları arasındaki mücadelenin niteliği için öne sürülen bu klişe, İnkılâp Tarihi kitaplarına da yansıdığı biçimiyle şöyle özetlenebilir: Birinci Grup, çökmüş Osmanlı kurumları ve kültürünü ortadan kaldırıp, yerine modern, laik, demokratik kurumlarla, rasyonel bir zihni-

yet ve ideoloji getirme hedefiyle hareket eden ve sonunda bunu başaran laik, devrimci, demokrat radikallerin grubuydu. Bunların karşısına dikilen İkinci Grup ise sıkıca sarıldığı Osmanlı kurumlarının muhafazasını amaçlamıştı ve esas olarak, meclisin şeriat yanlısı, dinci, muhafazakâr, gerici unsurları tarafından oluşturulmuştu ve bunlar laik, modern bir devletin kurulmasına karşıydılar.

Konuyu uzatmadan, bu klişeyle ilgili iki tipik örnek vermekle yetineceğim. Birincisi bu bakış açısının öncülerinden Enver Behnan Şapolyo'ya ait. Şapolyo şöyle diyor: "Birinci Millet Meclisi'nde 'Birinci' ve 'İkinci' grup denilen iki grup vardı. Birinci Grup Atatürk'ün dahil olduğu radikallerdi. Bunlar tamamen Osmanlı'dan kalan müesseseleri kökünden yıkmak isteyen demokrat laik zümre idi. İkinci Grup muhafazakârlar olup, dindar ve milliyetçi bir zümre idi. Birinci Grup hep bunlarla çarpıştı. Nihayet radikaller galip gelerek, memlekette birçok inkılaplar yapıldı" (Şapolyo, 1967: 100). 1982'de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yüksek öğretim kurumlarında ders kitabı olarak okutulmak üzere 150.000 adet basılan Hamza Eroğlu'nun *Türk İnkılâp Tarihi*'nde de aynı bakış açısı tekrarlanmaktadır: "Mecliste, Birinci Grup ve İkinci Grup diye yeni bir ayrılma baş gösterdi. Birinci Grup, milletin iradesine ve milletin egemenliğine değer vererek, milletin maddi ve manevi gücünü seferber etme çabası içinde idi. Atatürk Birinci Grup'un başında bulunuyordu. İkinci Grup hilafet ve saltanat makamının ve Osmanlı devlet şeklinin saklı tutulmasını istiyordu. İkinci Grup, Ankara'daki siyasî gücü geçici saymakta idi. Misak-ı Millî'nin sağlanmasından sonra, hükümetin çekilmesi gereğini ifade etmekte idiler. Egemenliğin kayıtsız şartsız milletindir hükmüne de, Padişah'ın yetkilerini sınırlayacağı için karşı idiler. Kısaca İkinci Grup, sosyal görüş bakımından gelenekçi ve mukaddesatçı, siyasî görüş bakımından da Tanzimat düzeninden yana idi" (Eroğlu, 1982: 283).

Yukarıda aktardığım bu bakış açısı, Mustafa Kemal Paşa'nın kendisinin yaptığı değerlendirmelere de ters düşmektedir. Mustafa Kemal Paşa, 1923 başında İzmit'te gazetecilere meclis içindeki tartışmaları sıcağı sıcağına değerlendirirken, "şimdi bu ayrılan adamlar; bu grup ile öteki grup arasında, hakikatte aramızda bir prensip ihtilafı yoktur. Bu ihtilaf, fikir ve içtihat ihtilafı mıdır diye mukayese ettiğimiz takdirde görürüz ki sırf menfaat ve hissi şeylerden doğma bir şeydir" demektedir (İnan, 1982: 58). Mustafa Kemal Paşa'nın asıl eleştiri oklarını yönelttiği kesim, üçüncü kutbu oluşturan bağımsızlardır. Mustafa Kemal Paşa, aynı görüşmede bağımsızlar hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "İki grup arasında kalmış bir takım mülteciler, bir takım menfaatperestler vardı. Bunlar kendi menfaatini hangi taraf alırsa, o tarafı tercih ederlerdi. Ve bu hariç kalan insanlar hiçbir menfaati temin edilecek insanlar değillerdi ve onun için dürüst hareket etmek isteyen Birinci Grup'tan bunlar ekseriya mütebâid (uzak) bulundular (İnan, 1982: 59).

Bu değerlendirmelere karşılık, az da olsa, bazı gazete ve dergi makaleleriyle ansiklopedi maddelerinde ve bazı kitapların satır aralarında, Birinci Meclis'teki tartışmaların ekseni üzerinde farklı değerlendirmelere de rastlanmaktadır. Örneğin, İkinci Grup'un kurucularından Mersin Mebusu Salahattin Köseoğlu, 1946'da *Mesuliyet* dergisindeki iki bölümlük yazısında İkinci Grup'un her türlü şahıs istibdadını önlemek, şahsi hâkimiyetler yerine kanuni hâkimiyetler ikamesi gayesiyle kurulduğunu, grubun Meclis diktatoryasına taraftar olup şahıs otokratlığına muhalif olduğunu belirtmektedir (Köseoğlu, 1946: 11-12). Kurtuluş Kayalı da, arkasında askerî güç bulunan veya herhangi bir tarihsel geçmişi olan bir karizmatik öndere dayanmayan İkinci Grup muhale-

Birinci Meclis'in açılışı. Birinci Meclis, Erik Jan Zürcher'in ifadesiyle, "türdeş olmayan ve yönetimi zor bir topluluk" oluşturuyordu. Burada, muhafazakârlar ve muhtelif solcu eğilimler yanında, liberal bir muhalefet de mevcuttu. 'Medenî cesaret sahibi' bazı aydınların şahsında temsil edilen bu örgütsüz liberal çizgi, çok durumda, muhafazakâr grupla beraber hareket ediyor, ya da belki oraya itiliyordu.

fetinin, Birinci Meclis'teki bazı uygulama girişimleri karşısında oluştuğunu, Türkiye'de karizmatik önderler arasındaki mücadele abartılıp, düşünsel muhalefet ciddiye alınmadığından, tarihçilerin bu hareketle ilgilenmediğini belirtmektedir. İkinci Grup hakkında yapılan "İslâmcı ve muhafazakâr" nitelemesinin en azından tartışmaya açık olduğunu da söyleyen Kayalı, Türkiye'de demokrasinin böylesi anlaşılmamış ve genelde görmezlikten gelinmiş bir tarihsel grubu olduğunu, grubun temel düşüncelerinin Türkiye'de hemen hemen hiç merak edilmediğini, sadece önde gelen önderlerinin Atatürk'e karşı eleştirilerinin altının çizildiğini, hareketin bir tepki hareketi olarak algılandığını belirtmektedir. Kayalı, Birinci Meclis'teki muhalefetin boyutunun anlaşılabilmesi için, temel muhalefet konularının mecliste ortaya çıkan somut tartışmaların çerçevesi içinde değerlendirmesi gerektiğini de sözlerine eklemektedir.

Kayalı'nın yukarıdaki alıntının son cümlesinde değindiği nokta önemlidir. Mücadele esas olarak meclis çatısı altında cereyan etmiş ve basın dahil meclis dışında fazla yankılanmamış olduğundan, bu süreci anlamak için, özellikle Birinci Meclis'in yapısını ve içinde gerçekleşen somut tartışmaları gözden geçirmek son derece yararlı olacaktır. Daha önce "Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup" başlıklı kitabımda, ayrıntılı olarak yaptığım böyle bir incelemede, söz konusu somut tartışmaların aslında egemen literatürde belirtildiği gibi, modernleşme yanlısı laik, devrimci radikallerle, Osmanlı düzeninin sürdürülmesini amaçlayan, saltanat yanlısı muhafazakârlar veya dinci – gericiler eksenine değil, daha farklı bir eksene oturtulması gerektiği sonucuna varmıştım. Bu sonuçlardan birincisi muhafazakâr milletvekillerinin esas olarak Müstakil Grup içinde toplandığı, ancak bu grubun da, meclis üstünlüğü ilkesinin ko-

runması için yapmış olduğu çalışmaların yanı sıra, kişi hak ve özgürlüklerinin kullanımını güvence altına alan Hürriyet-i Şahsiye Kanunu'nun çıkmasına ön ayak olmak gibi faaliyetlerinden de kolaylıkla anlaşılabileceği gibi liberal fikirlere son derece açık olduğudur. Ayrıca Mustafa Kemal Paşa'nın yukarıda aktardığım değerlendirmesinden de anlaşılabileceği gibi, bağımsızlar Birinci Meclis'teki tartışmaların eksenini belirlememiş, bu tartışmaların asıl taraflarını oluşturan Birinci Grup ile İkinci Grup arasında cereyan eden tartışmalarda zaman zaman Birinci Grup'la, zaman zaman da İkinci Grup'la birlikte hareket etmek suretiyle, verdikleri oylarla tartışmaların sonucuna katkıda bulunmuşlardır. Vardığım ikinci temel sonuç tartışmaların özüne ilişkindir. Buna göre, temel çatışmanın ekseninin bir yanında yürütmenin üstünlüğüne dayanan bürokratik seçkinci anlayış, diğer yanında ise yasamanın üstünlüğüne dayanan liberal anlayış yer almaktaydı. Bu tespiti açmak için önce meclisin yapısını, sonra da bu çerçevede cereyan edip meclis tutanaklarına damgasını vuran tartışmaları gözden geçirmek gerekir.

MECLİSİN YAPISI

23 Nisan'da en yaşlı üye Sinop Mebusu Şerif (Avkan) Bey'in başkanlığında yapılan ilk toplantının ardından, 24 Nisan 1920'de söz alan Mustafa Kemal Paşa, önce, mütarekeden meclisin açılışına kadar geçen süredeki gelişmeleri özetledi, ardından önerisini açıkladı. Kuvvetler birliği esasına dayanan bu önerisinde, özetle, yasama ve yürütme yetkilerinin meclisin elinde toplanmasını ve meclisten seçilmiş bir heyetin hükümet işlerini yürütmesini istiyor, meclis başkanının, bu heyetin de başkanlığını üstlenmesi gereğine işaret ediyordu. Mustafa Kemal Paşa, padişahın İstanbul'da esir olduğunu, bu nedenle İstanbul'la ilişkiye girmenin hiçbir yararı olmadığını belirterek, ülkenin yazgısına bütünüyle el konması gerektiğini sözlerine ekliyordu. Mustafa Kemal Paşa, yedi yıl sonra okuduğu Nutuk'ta "bu esaslara müstenit olan bir hükümetin mahiyeti, suhuletle anlaşılabilir. Böyle bir hükümet, hâkimiyet-i milliye esasına müstenit halk hükümetidir. Cumhuriyettir. Böyle bir hükümetin teşekkülünde esas vahdet-i kuva nazariyesidir" der (Atatürk, 1972: 438).

Aynı gün ayrı ayrı yapılan iki seçim sonucunda Mustafa Kemal Paşa kullanılan 120 oyun 110'unu alarak meclis başkanı seçildi. 25 Nisan 1920'de Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında yedi kişiden oluşan bir geçici icra encümeni kuruldu. 29 Nisan 1920'de Hıyanet-i Vataniye Kanunu kabul edildi. Kanunun birinci maddesinde meclisin amacının "yüce hilâfet ve saltanat makamını ve Osmanlı ülkesini yabancı güçlerden kurtarmak" olduğu belirtildi ve bu amaçla kurulan TBMM'nin meşruluğuna karşı koyanların vatan haini sayılacağı hükme bağlandı. Sekizinci maddede ise bu kanun uyarınca mahkemelerin vereceği kararların kesin olduğu, bu kararların TBMM tarafından onaylandıktan sonra infaz edileceği ve onaylanmaması halinde meclisin kararının geçerli olacağı belirtiliyordu. Böylece meclise yasama ve yürütme yetkisine ek olarak bir de yargı yetkisi verilmiş oldu.

2 Mayıs 1920'de İcra Vekillerinin Seçim Şekline Dair Kanun kabul edildi. Kanunun birinci maddesiyle 11 kişiden oluşan bir icra vekilleri heyeti kuruldu; ikinci madde vekillerin meclis üyeleri arasından salt çoğunlukla teker teker seçileceğini, dördüncü madde vekiller arasında çıkacak anlaşmazlıkları meclisin halledeceğini hükme bağladı. Kanunun kabul edilmesinin ardından 3 – 4 Mayıs 1920'de vekiller meclis tarafından teker teker seçildi. 7 Haziran 1920'de İstanbul'un işgal tarihi olan 16 Mart 1920'den itibaren TBMM'nin onayı dışında olarak İstanbul'ca yapılmış bütün antlaşmalar ve icraat geçersiz sayıl-

dı. 5 Eylül 1920 tarihli Nisab-ı Müzakere Kanunu, bir yandan meclis üye sayısındaki belirsizliğin giderilmesine katkıda bulunurken, bir yandan da meclisin amacını bir kez daha tanımladı. Kanunun birinci maddesinde, "BMM, Hilafet ve Saltanatın, vatan ve milletin kurtarılması ve bağımsızlığından ibaret olan gayesine ulaşıncaya kadar aralıksız toplanır" dendi. Kanunla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir başka nokta da dördüncü maddenin heyet-i vekile üyelerini meclisin memuru saymasıdır. 4 Kasım 1920'de "İcra Vekillerinin Seçim Şekline Dair Kanun"da değişiklik yapılarak, vekillerin meclis üyeleri arasından doğrudan seçilmesi yöntemi yürürlükten kaldırıldı ve vekillerin meclis başkanının göstereceği adaylar arasından seçilmesi yöntemine geçildi. Bu değişiklikte, birlikte çalışılması istenmeyen kişilerin mecliste çoğunluğu sağlayarak vekil seçilmelerinin önemli payı olmuştur.

Bu adımları 20 Ocak 1921'de kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunu izledi. Bir bütün olarak bakıldığında, liberal demokratik bir içeriğe sahip olan bu anayasayla, meclisin, başından beri benimsemiş olduğu, yasamanın üstünlüğü ilkesinin katı biçimi olan meclis hükümeti sistemi anayasal bir çerçeveye oturtuldu. Taha Parla'nın da vurguladığı gibi, kabul edilen son şekliyle "1921 anayasasının temel kuruluş şeması içindeki ilişkiler hiyerarşisi şöyle özetlenebilir: Millet egemenliği - Yasama organı (özdeşlik ilişkisi); Yasama organı - Yürütme organı (vekalet ilişkisi); Yürütme organı - Yönetim organları (bağlılık ilişkisi). Kısası: Halk - Parlamento - Hükümet - Bürokrasi" (Parla, 1986: 15). Ayrıca daha önceki yasalarda, taktik gereği, sık sık "yüce hilafet ve saltanat makamını ve Osmanlı ülkesini yabancı güçlerden kurtarmak" şeklinde tanımlanan meclisin sözde amacı, bu anayasayla birlikte rafa kaldırıldı ve halkın egemenliğine ve meclis üstünlüğüne dayanan liberal demokratik bir yapı oluşturuldu.

Anayasanın kurduğu meclis hükümeti sistemine göre siyasî karar alma sürecinde tartışmasız tek egemen güç meclisin kendisiydi. Öyle ki heyet-i vekile ayrı bir programa sahip olamayacağı gibi, tek tek bakanlar da belirli işleri meclis adına yürütmekle görevlendirilen ve meclis tarafından teker teker seçilen memurlar olarak telakki ediliyordu. Anayasanın birinci maddesinde egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu, yönetim usulünün halkın kaderini doğrudan doğruya ve fiili olarak kendisini yönetmesi esasına dayandığı belirtilerek, adı konmadan cumhuriyet esası benimseniyordu. İkinci maddede yasama ve yürütme yetkisinin "milletin yegane ve hakiki mümessili" olan mecliste tecelli ve temerküz ettiği, üçüncü maddede Türkiye devletinin meclis tarafından yönetildiği ve adının "Büyük Millet Meclisi hükümeti" olduğu belirtildi. Yedinci maddede, meclisin görevleri ayrıntılı olarak sayıldıktan sonra heyet-i vekilenin görev ve sorumluluğunun özel bir kanunla tayin edileceği hükme bağlandı. Dokuzuncu maddeyle meclis başkanına, meclis adına imza koyma ve vekiller heyetinin kararlarını onaylama yetkisi verildi. Aynı maddede, heyet-i vekilenin aralarında toplanıp bir vekili reis seçecekleri, bununla birlikte meclis reisinin, aynı zamanda, heyet-i vekilenin de tabii reisi olduğu vurgulandı.

TARTIŞMALARIN ÖZÜ

Meclisin açılmasından anayasanın kabulüne kadar geçen dokuz aylık süre içinde, yukarıda özetlediğim şekilde adım adım oluşturulan bu liberal modelin işleyişinde yaşanan aksaklıklar ve bazı maddelerin değişik kesimlerce farklı biçimlerde yorumlanmasıyla, zaman zaman bu modelle açık bir biçimde çelişen uygulamalara gidilmesi Birinci Meclis'teki tartışmaların ana eksenini oluşturur. Bu tartışma ekseninin bir yanında, anayasanın, sadece ve

sadece meclise vermiş olduğu halk adına egemenliği kullanma yetkisinin kullanımında, olağanüstü koşullar, güvenlik, hızlı karar alma gereği ve benzeri mülahazalarla meclise bazı ortaklar getirme çabasına giren ve bunu zaman zaman gerçekleştiren iktidardaki Birinci Grup; öteki yanındaysa anayasanın çizdiği liberal modele sonuna kadar sadık kalınmasını isteyen muhalefetteki İkinci Grup yer alır. Yani meclisteki temel tartışmalar, tam da, meclisin sistem içindeki yeri ve siyasî süreçteki rolü konusundan kaynaklanmıştır. Meclis tutanaklarında, muhalefetin karşı çıkışlarının, esas olarak, açılışından itibaren yasama yetkilerinin yanı sıra yürütme, hatta yargı yetkilerini de elinde bulunduran meclisin, bu egemen konumunu zaafa uğratacağı düşünülen uygulamalara yöneldiği görülmektedir. Bir başka deyişle, muhalefet, 1921 Anayasası'nda da açık bir biçimde ifadesini bulan millet egemenliği kavramına dayanarak, meclis üstünlüğü ve bu gücün üzerinde yetkili makam tanımamak konusunda olağanüstü duyarlı davranmıştır.

Çizdiğim, liberal anayasal modelden zaman zaman uzaklaşan Birinci Grup ile liberal anayasal modele sonuna kadar sahip çıkan İkinci Grup resmi, Mustafa Kemal Paşa'nın Nutuk'ta yapmış olduğu tasvirden farklıdır. Mustafa Kemal Paşa Nutuk'ta ayrışmayı ve tartışma eksenini anayasa çerçevesine oturtmakla birlikte, İkinci Grup'un kuruluşunu anlatırken, şu sözleriyle, tarafları daha farklı bir biçimde konumlandırmaktadır: "Muhalefet fikrinin esas menşei, Müdafaa-i Hukuk Grubu nizamnamesinin madde-i esasiyesindeki, ikinci nokta idi. Yani hükümet teşkilatının Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'na göre yapılması meselesi" (Atatürk, 1972: 633). Mustafa Kemal Paşa, Nutuk'ta, İkinci Grup'un vekiller seçilirken, kendisinin meclis reisi olarak vekil adaylarını belirlemesine ve Başkumandanlık Kanunu'yla kendisine verilen olağanüstü yetkilere karşı çıkmış olmasından yakınmaktadır. Gerçekten de bu iki konu anayasanın çizdiği liberal model bağlamında en çok tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu iki konunun yanı sıra anayasanın dokuzuncu maddesinin farklı biçimlerde yorumlanmasından, bakanların görev ve sorumluluk alanının farklı biçimlerde ele alınmasından ve kişi hak ve özgürlüklerinin kullanımından kaynaklanan tartışmalar da önemlidir. Kısaca tekrarlamak gerekirse, Birinci Meclis'in üç yıllık faaliyet dönemi içinde, muhalif mebuslar, anayasanın yasama ve yürütme yetkilerinin yegâne kullanıcısı olarak tanımladığı meclisin, uygulamada zaman zaman devre dışında bırakılmasını, anayasada açıkça belirtilen meclis üstünlüğü ilkesinin ihlali olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle mecliste sık sık tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan anlamlı bulduğum birkaçını aşağıda sıralıyorum.

ANAYASANIN DOKUZUNCU MADDESİ ÜZERİNDE FARKLI YORUMLAR

Birinci örnek, anayasanın, meclis başkanına meclis adına imza koyma yetkisini veren dokuzuncu maddesinin yorumlanış biçimiyle ilgilidir. İktidar ve muhalefet yanlısı milletvekillerinin bu maddenin yorumlanışı konusundaki farklı fikirleri 10 Nisan 1922'de Divan-ı Temyiz-i Askerî Kanunu görüşmeleri sırasında çok net olarak ortaya çıkmıştır. Bu tartışma sırasında, muhalif mebuslar meclis yetkilerinin kullanılışı konusunda anayasanın çizmiş olduğu liberal modelden taviz vermeyen katı tutumlarını açık bir biçimde ortaya koyarlarken, iktidar yanlısı milletvekilleri maddeye farklı bir yorum getirmişlerdir. Oldukça önemli olan bu tartışma kanunun ikinci maddesi üzerinden gelişmiştir. Kanun tasarısının ikinci maddesinde oluşturulacak "divanın başkan ve üyeleri Müdafaa-i Milliye Vekaleti'nden seçilir veya irade-i milliye ile tayin olunurlar"

Hüseyin Avni Ulaş

AHMET DEMİREL

Türkiye'nin yakın dönem siyasî tarihiyle ilgili çalışmalarda, Hüseyin Avni Ulaş gibi birbirine taban tabana zıt biçimlerde değerlendirilen bir başka siyasî şahsiyet, sanırım, az bulunur. Egemen literatürde zaman zaman hakaret boyutlarına varan sert bir eleştirisi yapılır. Buna karşılık, muhafazakâr sağ kesimden birçok yazar, Kemalist modernleşme sürecini eleştirirken, Hüseyin Avni Ulaş'ın adını ön plana çıkartıp, kendisinden abartılı bir biçimde ve övgüyle söz eder. Bu farklı değerlendirmelerde, kuşkusuz, Hüseyin Avni Ulaş'ın Birinci Meclis'te Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde kurulan Birinci Grup'a muhalefet eden İkinci Grup'un kurucusu ve önde gelenlerinden biri olmasının önemli payı vardır.

Sözünü ettiğim eleştirilere birkaç örnek vereyim: Emin Çölaşan, Ulaş'tan şöyle bahseder: "İlk mecliste, Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarının karşıtı olan bir 'mebus' vardı. Hüseyin Avni Bey (Ulaş) isimli bu mebus, Paşa ve arkadaşlarının kutsal yoluna taş koymaya ve hatta Erzurum ve yöresinde adeta bağımsızlık ilân etmeye kalkışırdı. Kahramanlar vatan kurtarmakla uğraşırken, o bir baş ağrısı idi" (Çölaşan, 1995). Benzer bir biçimde, Oktay Akbal'a göre Ulaş, "çağdaşlaşma atılımlarına karşı çıkmıştır" (Akbal, 1995). Ceyhan Mumcu'nun nitelendirmesi şöyledir: "Hüseyin Avni Bey, dünya parlamento tarihindeki ilk Mc Carty örneğidir" (Mumcu, 1995: 18). Hikmet Çetinkaya onun "bir 'özgürlük savaşçısı' değil, 'gerici ve ırkçı'" olduğunu yazar (Çetinkaya, 1996). Ahmet Kuyaş'a göreyse, saltanat kaldırıldıktan sonra, halifeye yeniden siyasî güç verilmesini isteyen ve onu bir devlet başkanı olarak tahayyül eden "siyasal sicili ağır lekeli adam"dır (Kuyaş, 2003: 93).

Birkaç örnek de karşı görüşten vereyim. Örneğin Lütfi Bornovalı şu değerlendirmeyi yapar: "Büyük adam hâli değil, istikbali görebilen insandır. Hüseyin Avni, bu vasfı ile hâlini kazanmak için istikbalini katletmeyen, ölümünden sonraki ebedî saltanatını her nevi dünya saltanatına değişmeyen,

denilmekteydi. Maddenin okunması üzerine söz alan İkinci Grup'un lideri Hüseyin Avni (Ulaş) Bey, söz konusu irade-i milliye kavramıyla, meclisin onayının mı kastedilmekte olduğunu sormuştur. Adliye Vekili Refik Şevket (İnce) Bey burada meclisten alınacak bir kararın söz konusu olmadığını belirterek, maddenin anlamını şöyle açıklamıştır: "Mevcut ve üç seneden beri teamül olmuş yöntem vardır. Bir meselenin ait olduğu vekaletin, heyet-i vekile reisinin ve meclis reisinin katılımıyla alınan üç imzalı kararlar millî iradedirler. Şimdiye kadar yapılan teamül budur." Adliye Vekili'nin bu yorumuna karşılık, Adliye Komisyonu Raportörü Biga mebusu Hamit (Karaosmanoğlu) Bey tamamen farklı bir açıklama getirmiştir. Hamit Bey, kanun tasarısı komisyonda görüşülürken Adliye Vekili'nin hazır bulunmadığını söylemiş ve "millî iradenin kullanılması meclise aittir. Encümen bu şekilde kullanılmak üzere bu kaydı koymuştur" demiştir.

ebedilik sırrına ermiş bir ruh kahramanı, neslimizin karanlık hayatına teselli ve nur verebilen biricik ışıktı" (Bornovalı, 1948). Benzer bir değerlendirme de Nurettin Topçu'dan: "Biz biliyoruz ki, büyük ruhlar kılıç gibidirler, onlar yaşarlarken bu kılıç kınındadır, öldükten sonra kınından sıyrılır; ruhlardaki cihadı, onlar yaparlar. Erzurumlu Hüseyin Avni büyük cihadını yapmağa başlamıştır, bu cihadın ruhlardaki cihangirane fetihleri, gelecek asırların manevî temellerini kuracaktır" (Topçu, 1958: 31).

Bu türden örnekleri uzatmak elbette mümkündür. Ama, bu kadarı bile, sanırım, yukarıda sözünü ettiğim, uç noktalardaki farklı değerlendirmelerin çeşitliğini göstermek açısından yeterlidir. Oysa, kanımca, Hüseyin Avni Bey'in görüşleri son derece açık ve nettir: Öne sürdüğü model, en sade bir biçimiyle, halk egemenliği ve meclis üstünlüğü ilkesine dayanan; kişi hak ve özgürlükleri ile kanun hâkimiyetine ve hukukun üstünlüğüne büyük önem veren liberal demokratik bir modeldir. Görüşlerinin ayrıntılarına girmeden önce, ana hatlarıyla yaşam öyküsünü gözden geçirelim.

"Cumhuriyet ancak hürriyet ile olur. Hürriyete istinat etmeyen cumhuriyet iğfalkardır." Hüseyin Avni Ulaş, Cumhuriyet tarihinin en militan özgürlük savunucularından biriydi.

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Hüseyin Avni Ulaş 1887'de, Erzurum'a bağlı Kümbet köyünde doğdu. 12 yaşına kadar köyünün dışına çıkmadı ve burada eski usulde eğitim gördü. 1899'da Erzurum'a gitti ve 1901'de Erzurum Mülkiye İdadisi'nin

Adliye Vekili kendi yorumunun doğru olduğunda ısrar edince, Hüseyin Avni (Ulaş) Bey şu soruyu sormuştur: "Tabii başkan sıfatıyla Büyük Millet Meclisi Başkanlığı'ndan geçmesine millî irade diyorsunuz değil mi?" Adliye Vekili'nin bu soruya "evet" cevabı vermesi üzerine Hüseyin Avni Bey, böyle bir yorumun millet iradesi değil, şahıs iradesi anlamına geleceğini şu şekilde dile getirmiştir: "TBMM'nin manevi şahsiyetine millî irade derler. O da çoğunluğun iradesine dayanır. Çoğunluğun iradesine dayanmayan iradeler, millî irade değil, şahsi iradedir. Reisin görevi, anayasada diyor ki: Meclis kararlarını meclis adına imza eder. Yoksa efendiler bağımsız olarak bir irade, bağımsız olarak bir makam sahibi, meclisten başka hiçbir kimse yoktur. Lafzan da yoktur, manen de yoktur, hakikaten de yoktur, hiçbir veçhile de yoktur. Reisin meclis adına hareket edebilmesi için yüksek heyetin kararına dayanmalı, onların oyları toplanmalı. O za-

birinci sınıfına kaydoldu; Ziraat Mektebi şubesine girdi ve burada altı yıl eğitim gördü. 1906'da İstanbul'a giderek, Ticaret Mekteb-i Âlisi'ne kaydoldu. Buraya iki yıl devam ettikten sonra, 1908'de Mekteb-i Hukuk'a girdi; 1911-1912 öğretim yılının sonunda mezun oldu. 1913'te İstanbul Barosu'na kaydolarak avukatlığa başladı. 1914'te genel seferberlik ilanı üzerine ihtiyat zabit alayına kaydoldu. Askerliği sırasında Kafkas cephesinde görev aldı ve 1918'de mülâzim-i evvel rütbesiyle terhis oldu. Mondros Mütarekesi'nden sonra merkezi İstanbul'da bulunan Vilayet-i Şarkiye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Erzurum Şubesi'nin kurucuları arasında yer aldı. 10 Temmuz 1919'da açılan Erzurum Kongresi'nin toplanmasına ön ayak oldu ve kongreye delege olarak katıldı. Daha sonra son Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na Erzurum'dan milletvekili seçildi. İstanbul'da işgalin pekiştirilmesinin ardından bu meclisin faaliyetlerine ara vermesi üzerine Ankara'ya geçerek 23 Nisan 1920'de olağanüstü yetkili birinci TBMM'ye katıldı. Birinci Meclis'in en çok konuşan hatiplerinden biriydi. Bu meclis içinde oluşan İkinci Grup'un yedi kurucusundan biri oldu ve grubun liderliğini üstlendi. Bu arada iki kez meclisin birinci reis vekilliğine seçildi. 1923'te seçime katılmayıp meclis dışında kaldı.

1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması üzerine diğer bazı eski İkinci Grup üyeleriyle birlikte bu partiye girerek, partinin İstanbul örgütünün kurucuları arasında yer aldı. Şeyh Sait İsyanı ve onu izleyen Takrir-i Sükûn Kanunu döneminde bu parti kapatılınca siyasî faaliyetlerine ara verdi. 1926'daki İzmir'de cumhurbaşkanına karşı planlanan suikast girişiminin ardından diğer bütün muhalif ve potansiyel muhaliflerle birlikte Ankara İstiklâl Mahkemesi'nce yargılandıysa da olayla ilgisi bulunmayarak beraat etti. Siyasî yaşamdan tamamen çekilerek İstanbul'da avukatlık görevine döndü. 1935 seçimlerinde Erzurum'dan bağımsız olarak adaylığını koymak girişiminde bulundu. Dönemin Tek Partisi CHF yönetiminin şiddetli tepkisini çeken bu girişimi sonuçsuz kaldı. 1939'da İstanbul 5. noterliğine atandı. Çok partili rejime geçilir geçilmez, 1945'te Türk siyasal yaşamı literatüründe çok partili sisteme geçilirken kurulan ilk parti diye anılan Millî Kalkınma Partisi'nin kurucuları arasında yer aldı. Kuruluşundan çok kısa bir süre sonra, diğer iki kurucuyla

man, onların oylarını tebliğe memur olunmuş olur. Yoksa, meclis genel kurulu adına burada bir şahsı kabul edecek bir fert yoktur. Anadolu öyle kimseyi kabul edemez."

Hüseyin Avni (Ulaş) Bey'in meclis üstünlüğü ilkesini vurgulayan bu görüşleri karşısında, Birinci Grup üyelerinden Çorum mebusu Haşim (Apaydın), Saruhan mebusu Mahmut Celal (Bayar) ve İzmir mebusu Yunus Nadi (Abalıoğlu) Beyler, anayasanın dokuzuncu maddesinin meclis reisine böyle bir hak tanıdığını öne sürmüştür. Hüseyin Avni Bey, bu görüşler karşısında, meclis reisinin kendi başına meclis adına hareket etmesi halinde, meclisin bir heyula olacağını belirtmiş, Mersin mebusu Salahattin (Köseoğlu) Bey de kendisine destek vermiştir.

Tekrar söz alan Adliye Vekili Refik Şevket (İnce) Bey yeni bir tartışmaya meydan veren şu konuşmasını yapmıştır "Soruyorum Hüseyin Avni Bey'e, bizzat kendi seçim bölgesinin valisi olan kişinin tayin ve

arasında anlaşmazlık çıkınca partiden ayrıldı. 1946'da Demokrat Parti listesinden, bağımsız olarak, Erzurum'dan adaylığını koydu, ama seçilemedi. Bu yıllarda, çeşitli gazete ve dergilerde Tek Parti dönemini eleştiren yazılar yazdı, bir kurucu meclis kanalıyla başta anayasa olmak üzere, Türkiye'nin siyasal yapısında tepeden tırnağa bir değişim yapılması istedi. 22 Şubat 1948'de öldü.

HÂKİMİYET-İ MİLLİYE

Hüseyin Avni Bey, siyasal faaliyetlerinin asıl mekânını oluşturan Birinci Meclis içinde gerçek bir liberal demokrasi mücadelesi vermiş, başından sonuna kadar halkın egemenliği, meclis üstünlüğü ve kanuna dayalı bir yönetim biçimi konusunda uyarılarda bulunmuştur. Dönem içinde meclisteki konumunu "muhalif değil murakıbız" sözleriyle tanımlamıştır. Onun Meclis'teki varlığı, Ali Şükrü Bey vb. bazı figürlerle birlikte, bu dönemde anti-liberal reaksiyoner tutum karşısında küçümsenmeyecek bir set oluşturmuştur.

Hüseyin Avni Bey'in en çok önem verdiği kavram hâkimiyet-i milliyedir. Erzurum Kongresi'nin düzenlenmesine ön ayak olarak bizzat içinde yer aldığı Millî Mücadele hareketi başlarken, egemenliğin, meşruiyeti Osmanoğlu soyundan gelmesine ve halife olmasına dayanan sultanlardan alınarak artık millete verilmesi gerektiği inancındaydı. Hüseyin Avni Bey'e göre, her şeyden önce, "İslâm kılığına bürünerek saraylara girmiş, kendi yaldızlı üniformalarıyla milletin arasına girerek tahakküm edip keyif ve zevklerini yapan adamlar" milleti uçurumlara sürüklemişti. Bu artık yıkılmalıydı. İşte bu yüzden kendisini saltanata ilk isyan eden kişilerden biri olarak tanımlıyordu ve bunu şöyle dile getiriyordu: "Saltanata ilk önce isyan eden benim arkadaşlar. Efendiler, millî harekat başlamadan yedi ay önce o saraya hücum ve isyan edenlerdenim. Efendiler, hakk-ı hükümraniden dolayı karşıma değil o saray, herhangi bir adam çıkarsa, Yunanlı, İngiliz kadar düşmanımdır. İster paşalar olsun, ister hocalar olsun, ister hacılar olsun. Kim olursa olsun düşmanımdır. Ben vicdanımdan başka kimseden mükafat beklemiyorum. Davamı samimi olarak yürütüyorum. Sonu da öncesi de bu. Yoksa günün siyasetine bağlı olarak, her gün bir şey yazar adam değilim." Bir başka konuşmasında da aynı konuda şunları söylü-

seçimi hakkında buraya bir şey gelmiş midir? Fakat hepimizin adına Erzurum'da görevi yürüten bir vali vardır. Değil mi efendim? Şimdi bu bir teamüldür ve bu ilgili kanun gereğince heyet-i vekilenin kararı üzerine, meclis reisinin onayıyla oluyor. Bu kadar taamülat iki seneden beri unutuldu mu? Bunu inkar etmek mümkün değildir."

Bu konuşma üzerine Hüseyin Avni Bey'le Adliye Vekili arasında şu tartışma meydana gelmiştir:

"Hüseyin Avni Bey – Teamül değil gasptır. Efendim, gasp.

Refik Şevket Bey – İki seneden beri bu gasp karşısında sustuğunuzdan dolayı sorumlusunuz, o halde.

Hüseyin Avni Bey – Hayır efendim, daima reddediyoruz. Ve hareketleriniz gayri meşrudur. Bir gün sorarız ve bilgimiz yoktur.

Refik Şevket Bey – O halde kanun teklifi verin.

Hüseyin Avni Bey – Meclis isterse tefsir

yordu: "Padişah bu mecliste ilk söz konusu olduğu zaman, bugün de yarın da ben tarihin kötülüklerini Padişah'a ve onun etrafındaki yaldızlı, üniformalı haşarata yüklemekteyim. Padişahın ve o yaldızlı üniformalı ecnebi unsuruna tâbi, milletinden çıkmış, sivrilmiş, millete bela olmuşların aleyhindeyim. Benim kinim ebedidir." Hüseyin Avni Bey, saltanat kaldırılmadan yaklaşık bir yıl önce, 28 Kasım 1921'de de şunları söylüyordu: "Biz burada Padişah, Saltanat görmüyoruz. Şimdi size söylüyorum ki, kağnı arabaları ile giden millet Saltanat istemiyor." Şunu da ekliyordu: "Saltanata alışmış imparatorlar, haşmetpenahlar hâkimiyet-i milliyeden canavarlar gibi korkarlar." İşte Hüseyin Avni Bey'e göre, tam da bu nedenle, Saltanat'tan ve İstanbul hükümetinden bir şeyler beklemenin hiçbir yararı yoktu.

Ona göre, millet siyasî olgunluğunu "bir heyula olan Sultan ile onun etrafındaki yaldızlı üniformalı haşaratı" devirerek göstermişti. Artık geri dönüşü olmayan bir yola girilmiş, egemenlik padişahtan kayıtsız şartsız millete geçmişti. Ona göre, "milletin reşit olduğunu kabul etmeyenler önce kendi rüştlerini ispat" etmeliydiler.

EGEMENLİĞİN MECLİS ELİYLE KULLANIMI

Egemenliğin, taviz vermez bir biçimde, millete ait olduğunu düşünmesi Hüseyin Avni Bey'in Millî Mücadele hareketinin başlangıcından beri bir cumhuriyetçi olduğunu göstermeye yeterlidir. Ama her cumhuriyetçi mutlaka demokrat olmadığı için, Hüseyin Avni Bey'in hâkimiyet-i milliyeden ne anladığına, milletin egemenliğini nasıl kullanması gerektiğini düşündüğüne de bakmamız gerekiyor. Ali Şükrü Bey'in, aniden ortadan kaybolup iki gün boyunca bulunamaması üzerine 29 Mart 1923'te yaptığı ünlü konuşmasında hâkimiyet-i milliye kavramını çok yalın bir biçimde tanımlamıştır: "Aşığı bulunduğumuz hâkimiyet-i milliye demek efendiler, şunu biliniz ki, memlekette reyini, fikrini serbest istimal etmek demektir."

Hüseyin Avni Bey'e göre halk egemenliğini, sadece ve sadece kendi seçtiği temsilcileri eliyle kullanmalıydı. Ona göre, halktan aldığı yetkiyle, egemenliği halk adına kullanan meclisin üstünde hiçbir makam yoktu ve olamazdı. O, bu konuda şöyle diyordu: "İrade-i milliye; Büyük Millet Meclisi'nin şahsiyet-i mâneviyesinde, yani ekseriyetin ârasında mündemiçtir. Bunun hilâfında irade-i

etsin, isterse etmesin, ben etmiyorum, etmiyorum. Zemin çıktı meydana. Ben kabul etmiyorum. Bu mesele halledilinceye kadar ben meclisi terk ediyorum."

Bu tartışmalar üzerine verilen aradan sonra, kanun maddesi üzerindeki görüşmelere devam edilmiş, bu kez Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey, Hüseyin Avni Bey'in bir önceki oturumda ileri sürmüş olduğu görüşlere paralel görüşler savunmuştur. Sonuçta madde komisyona geri gönderilmiştir. 20 Mayıs 1922'de komisyondan gelen madde aşağıdaki yeni şekliyle kabul edilmiştir: "Divanın başkan ve üyeleri Müdafaa-i Milliye Vekaleti'nce gösterilir ve Heyet-i Vekile'ce tayin olunur."

Yetkilerin kullanılış biçiminde iktidar ve muhalefet yanlısı mebusların bakış açılarındaki farklılığı yansıtması bakımından önem taşıyan bu tartışma, böylece o an için sona ermiş, ancak bu konu iktidarla muhalefet arasındaki temel çekişme konularından biri olma özelliğini meclis kapanana kadar sürdürmüştür.

milliye olamaz." Yasamanın yanı sıra yürütme ve yargı gücüne de sahip olan Birinci Meclis gibi bir meclisin ise "gücünün sınır ve sonu" hiçbir şekilde olamazdı. Bunu da şöyle açıklıyordu: "Büyük Millet Meclisi her şeyi yapar. Altı yüz senelik bir saltanatı yıkarken bu gücü kendisinde gördü ve yaptı. Bin senelik hükümranlığı tarihe gömen Büyük Millet Meclisi'nin yetkisi sınırlı mıdır? Meclisin bu güç ve yetkisini yorumlamak vatan hainliği kadar büyüktür."

Meclisi en yüce organ olarak gören Hüseyin Avni Bey, doğal olarak, mebusluğu da en kutsal görev sayıyor ve "burada kim ki kendisini üyelerin üzerinde daha yüksek, daha vatanperverdir derse ben onu vatan hainliği sayarım" diyordu. Hüseyin Avni Bey'e göre, meclisin milleti tam olarak temsil edebilmesi için, sıkıntılara yol açan yürürlükteki iki dereceli seçim sisteminden de vazgeçilip tek dereceli seçim esasına geçilmeliydi. 1921'deki bir konuşmasında, bu konuda, "millet oyunu hakkıyla kullanamıyor. İkinci seçmenler etki yapıyor, ya da ikinci seçmenlere etki yapılıyor. Buraya gelen mebusların bütün oyları haiz olması için bir dereceli seçim uygulanmalıdır" diyordu. (Bu dilek tam 25 yıl sonra, 1946'da gerçekleşebilecektir!)

"MECLİS YETKİLERİ DEVREDİLEMEZ!"

Hüseyin Avni Bey halk adına egemenlik yetkisini elinde bulunduran meclisin bu yetkilerinin hiçbir şekilde başka bir organa devredilemeyeceği ilkesini de sık sık dile getirmiş ve açık bir biçimde, "hâkimiyet-i milliyenin istimali hakkını, meclis kimseye veremez" demiştir. Meclis yetkilerinin geçici veya sürekli olarak, kısmen ya da tamamen, başka organlara devredilmesi talepleri gündeme getirildiğinde, bu talepler her seferinde Hüseyin Avni Bey'i karşısında bulmuştur. Örneğin 1921 Anayasası hazırlanırken yapılan tartışmalar sırasında meclis ile heyet-i vekile arasındaki yetki ilişkisi konusunda şu değerlendirmeyi yapıyordu: "Meclis kayıtsız ve şartsız memleket mukadderatına el koymuştur. Bunu yerine getirmek için de vekiller tayin eder ki, bu vekillerin görevleri sınırlandırılabilir. Fakat TBMM'nin görevi sınırlandırılamaz. Aksi halde, meclisten kısılan yetkiler hükümete kalmış olur. Meclis savaş ilân eder, nişan verir, her şeyi yapar. Fakat bir kısmını kendi yapar, bir kısmını vekillerine yaptırır. Bunun için vekillerin yetkilerini sınırlayan kanun çıkarılmalı, tabii haklarımızın yerine getirilmesi için vekillere verilecek yetki

BAKANLARIN SEÇİLME YÖNTEMİ

Muhalif milletvekillerinin meclis üstünlüğü ilkesinin ihlali olarak değerlendirip karşı çıktığı önemli konulardan biri bakanların seçilme yöntemine ilişkindir. Yukarıda da belirttiğim üzere, Birinci Meclis'in yaklaşık ilk altı aylık döneminde vekiller meclis tarafından doğrudan seçildikten sonra, 4 Kasım 1920'deki kanun değişikliğiyle vekillerin meclis başkanının göstereceği adaylar arasından seçilebilmesi esasına geçilmişti. Aday gösterme yöntemi, bu yöntemi, anayasanın yasama ve yürütme yetkilerinin yegâne kullanıcısı olarak tayin ettiği meclisin yetkilerinin sınırlandırılması olarak nitelendiren muhalif mebuslarca, her vesileyle, sık sık eleştirilmiştir. Yapılan itiraz şudur: "Anayasanın her konuda sınırsız yetki verdiği meclis, bu yeni uygulamayla, gündelik işleri yürütmekle görevlendirdiği ve bir anlamda meclisin memurları sayılan vekillerini özgürce seçme

tespit edilmelidir. Fakat kendi yetkimizi tespite lüzum yoktur. Zaten kayıtsız şartsız egemen olan biziz."

Hangi şekilde olursa olsun, meclisin yetkilerinin devrini kabul etmiyordu. Örneğin meclisle, meclis başkanı arasındaki yetki ilişkisini 10 Nisan 1922'deki bir konuşmasında şöyle açıklıyordu: "TBMM'nin manevi şahsiyetine millî irade derler. O da çoğunluğun iradesine dayanır. Çoğunluğun iradesine dayanmayan iradeler, millî irade değil, şahsi iradedir. Reisin görevi, anayasada diyor ki, meclis kararlarını meclis adına imza eder. Yoksa efendiler bağımsız olarak bir irade, bağımsız olarak bir makam sahibi, meclisten başka hiçbir kimse yoktur. Lafzan da yoktur, manen de yoktur, hakikaten de yoktur, hiçbir veçhile de yoktur. Reisin meclis adına hareket edebilmesi için yüksek heyetin kararına dayanmalı, onların oyları toplanmalı. O zaman, onların oylarını tebliğe memur olunmuş olur. Yoksa, meclis genel kurulu adına burada bir şahsı kabul edecek bir fert yoktur. Anadolu öyle kimseyi kabul edemez."

Bilindiği gibi, 1921 Ağustos'unda Mustafa Kemal Paşa meclisin yetkilerini fiilen kullanma hakkına sahip olarak ve olağanüstü yetkilerle donatılarak başkumandanlığa getirilmişti. Kanun yürürlükte oldukça, Mustafa Kemal Paşa'nın vereceği emirler birer kanun niteliği taşıyacaktı. Meclis yetkilerinin devri konusunda her zaman duyarlılık gösteren Hüseyin Avni Bey, başkumandanlığın gereği konusunda tedbiri elden bırakmıyor ve "amacımız, gayemiz düşmanı kovmaktır. Emr-i kumanda gerekliyse o başka kanundur. Fakat bu kanun içeriği itibariyle büsbütün başkadır. Başkumandanlığa gerek varsa ayrı bir kanun yapalım" diyordu. Mevcut kanunu da mesuliyet sorununu ön plana çıkartarak şöyle eleştiriyordu: "Maddi ve manevi kuvvetin bir kişiye verilmesi bir millet için zaaftır. Gerçekten sorumlu bir heyet-i vekilemiz vardır. Gerçekten sorumlu olan Paşa Hazretlerinin meclis reisi olmak sıfatıyla sorumluluğu yoktur, Başkumandan olmak sıfatıyla sorumluluğu vardır. Paşa Hazretleri eğer meclis başkanlığında oturmak istiyorsa, bu gibi görevlerden elini çeksin. Çünkü nasıl sorumlu tutacaksınız? Ben Paşa Hazretlerinin düşmesi taraftarı değilim. Görevinde başarısızlığı kendisinin düşürülmesiyle sonuçlanır. Ben kendisinin sorumlu tutulmasını, düşürülmesini istemem. Paşa, Millet Meclisi Reisi olarak cihana kadar tanınmış ve cihanın alemi olmuştur. Eğer o alemi yaşatmak istiyorsanız, Paşa'yı yıpratmayınız." Hüseyin Avni Bey,

hakkından yoksun bırakılmıştır." Muhalifler, zamanla, bu gerekçeyi öne sürerek, vekil seçimlerinde gösterilen adayların hiçbirine oy vermemek ve çekimser kalmak suretiyle, adaylardan herhangi birinin çoğunluğa ulaşmasını engelleme yöntemini benimsemiş ve bu engelleme sonucunda seçimlerin ilk turunda sonuç almak hemen hemen imkânsız hale gelmiştir. Birçok seçimde, iki, üç, hatta dördüncü kez yapılan oylamalardan sonra sonuç alınabilmiştir. Sonuçta 8 Temmuz 1922'de, Ikinci Grup milletvekillerinin oylarıyla yapılan bir kanun değişikliğiyle bu yöntem yürürlükten kaldırılmış ve meclisin ilk günlerinde uygulanan, adaysız, doğrudan vekil seçimi esasına dönülmüştür. Bu arada, aynı kanunla, heyet-i vekile reisi'nin de doğrudan doğruya meclis tarafından seçilmesi esası benimsenerek meclis başkanındaki yetki toplulaşmasını azaltan önemli bir adım atılmıştır.

bir başka konuşmasında da aynı konuda şunları söylüyordu: "Meclis olarak biz Paşa'nın arkasından sürüklenmiyoruz, onu yürütüyoruz. Meclisimiz bir kimseyi Başkumandan da yapar, nefer de yapar, müşir de yapar. Paşa Hazretlerine biz daha çok sorumluluklu işler yaptırırsak yıpratırız. Sorumluluklu işlere girdikçe yıpranıyor. Paşa kürsüye çıkıp da bütün icraatı savunmamalı. Erkan-ı Harbiye-yi Umumiye'nin yetkisinden yararlanalım. Yetkileri tamamen alalım. Başkumandanlık gerekliyse yine verelim. Biz yine, ismine, Başkumandanlık diyelim. Yine o ismi taşıyalım; fakat askeri sorumluluk, tek sorumlu değil, derecesine göre sorumlu kişiler de olmalıdır. Çünkü yıpranmasın. Yetki konusunda kendisinden istirham edeceğim. Hangi konuda zor durumda kalıyorlarsa o konuda yetki verelim". Hüseyin Avni Bey, kanunun başkumandana olağanüstü yetkiler veren ikinci maddesini ve buna dayanılarak yapılan uygulamaları da şöyle eleştiriyordu: "Hangi millet size [meclise] yetki veriyor ki, hakkınızı kendiniz kullanmayın, başkalarına verin diye kim söyledi, kim sizi böyle vekil tayin etti? Millet hakkını kullanmak için [meclise] yetki verdi, yoksa gereksiz yere başkasına devretmek için vermedi. Memleketin içinde bulunduğu tehlikeyi göz önüne alarak, bir haftada on türlü tekalif-i kanuniye çıkarılıyor. Hangi mecburiyettir ki Büyük Millet Meclisi'nin yasama ve yürütme yetkisinin önemli bir kısmını böyle gelişigüzel, bir kısmını alıp da, kim olursa olsun başkasına versin. Ben akıl, bilgi, ciddiyet bakımından Büyük Millet Meclisi'nin üstünde bir kudret göremem." Bir başka konuşmasında, "kuvvet Başkumandanlık Kanunu'nda değildir, milletin azim ve imanında, süngüsündedir. Kuvvet milletin rüştünü ispat etmesindedir. Avrupalıların nazarında burada reşit bir millet görmek istiyoruz" diyordu.

1922 yılının başında, Başkumandanlık Kanunu'nun başkumandana verdiği yetkileri kullanma hakkına sahip olacak 15 üyeli bir Olağanüstü Savaş Komisyonu kurulması gündeme gelmişti. Hüseyin Avni Bey'e göre meclisin yetkilerini sınırlayan ve heyet-i vekilenin sorumluluğunu ortadan kaldıran böyle bir komisyon kurulmamalıydı. Hüseyin Avni Bey bu konuda şöyle diyordu: "Daha biz kendimizin hareket hattını belirlemedik. Vekiller görevlerini yapmadı mı? On kişi daha ayıracağız; bu diktatörlüktür efendiler, başka bir şey değildir. Bütün milletler gibi biz de medeni bir hükümet kurmaya çalışalım, böyle şeylerden vazgeçelim."

BAŞKUMANDANLIK KANUNU'NUN BAŞKUMANDANA VERDİĞİ OLAĞANÜSTÜ YETKİLER

Yetkilerin kullanılış biçimiyle ilgili temel tartışma konularından bir başkası Başkumandanlık Kanunu'nun çizdiği hukuki çerçevedir. Cephelerde durumun kötüye gittiği bir dönemde Mustafa Kemal Paşa, meclisin yetkilerini kullanma hakkı gibi olağanüstü bir yetkiyle donatılarak başkumandanlığa getirilmiştir. Muhalif mebuslar, Mustafa Kemal Paşa'ya başkumandanlık unvanı verilmesine değil, meclis üstünlüğü ilkesine aykırı buldukları kanunun ikinci maddesiyle, başkumandana, meclis yetkilerini kişisel olarak kullanma hakkının verilmesine karşı çıkmışlardır.

Mustafa Kemal Paşa'nın, 1921 yazından 1922 yazına kadar, yaklaşık bir yıl süreyle meclis yetkilerini kişisel olarak kullanmasını sağlayan bu kanunla ilgili gelişmeler ve tartışmalar şöyle özetlenebilir: "Kütahya–Eskişehir Muharebeleri"nin kaybedil-

ATEŞLİ BİR İNKILÂPÇI

Hüseyin Avni Bey, aynı zamanda, ateşli bir inkılâpçı idi ve sürekli olarak, inkılâp fikrinin halk içinde kök salması için çalışılması gereğini vurguluyordu. Ona göre inkılâbın kalıcı olması için, millette inkılâp fikri uyandırılmalıydı. Bu konuda şunları söylüyordu: "İnkılâplar fikir teşkilatıyla, mektebiyle geliştirilir. Yoksa 31 Mart Hadisesi gibi hadiselerle bu memlekette inkılâp yapılamaz. Bizim inkılâbımızı bu gibi fikirler çürütmektedir. İnkılâp fikrinin münevver öncüsü olan Türkiye Büyük Millet Meclisi halka hakk-ı hükümranisinin fazilet ve meziyetini öğretmelidir." Aynı konuşmasında şu noktayı da vurguluyordu: "Biz inkılâbı fikirle yapacağız ki, payidar olabilsin. Eğer kabadayı usulünü takip edersek, korkarım ki, o zaman inkılâptan mahrum kalırız. Kanla değil fikirle inkılâp yapacağız."

KANUN HÂKİMİYETİ VE KİŞİ HÜRRİYETLERİ

Hüseyin Avni Bey, hâkimiyet-i milliyenin mutlaka hürriyetle tamamlanması gerektiğini düşünüyordu ve "hepinizden fazla hürriyet taraftarı olduğumu bir defa daha tekrar ediyorum" diyerek bu konuya verdiği önemi dile getiriyordu. Kanaatine göre, bir bayrak altında yaşayan insanlar yürürlükteki kanunlara muhalefet etmedikçe, ebediyen hürdüler ve kanun hükümlerinden başka hiçbir güç onları baskı altına alamazdı. Ülkede kişisel hürriyetlerin ve kanun hâkimiyetinin yeterli düzeye ulaşamadığı ve bunun ülke çıkarlarına uygun düşmediği açıktı. Bunun sorumluları ise kendilerini kanunların üzerinde gören memurlardı. Milleti hâkim kılmak için çırpındıklarını söyleyen Hüseyin Avni Bey, bir konuşmasında "milletin hakkı, hukuku bizim namusumuzdur. Kim olursa olsun, ona saldırıda bulunanın dünya yüzünde yaşama hakkı yoktur" diyordu. Ona göre millî mücadelede cepheleri tutacak olan güç de "kanun ve adalet"ti.

Hüseyin Avni Bey ülkede kanun hâkimiyetinin sağlanması yolundaki görüşlerini o kadar sık tekrarlıyordu ki, Birinci Grup üyesi ve Hariciye Vekili Yusuf Kemal (Tengirşenk) Bey, onun bu uyarılarını takdirle karşılayarak, 25 Nisan 1922'de "efendiler, bizim bütün mesaimizden istenen şey, her gün burada Hüseyin Avni Bey biraderimizin bir iki defa tekrar ettiği üzere, memlekette kanunu hâkim kılmesi Ankara'da açık bir sarsıntıya yol açmış, 23 ve 30 Temmuz 1921'de yapılan gizli toplantılarda, büyüyen tehlike karşısında, meclisin Kayseri'ye nakledilmesi konusu bile gündeme gelmişti. 4 Ağustos'ta askerî durum üzerine yapılan görüşmeler sırasında başkumandanlık makamı oluşturulması fikri ortaya atılmış ve TBMM reisinin başkumandanlığı da üzerine alması görüşü ağırlık kazanmıştı.

5 Ağustos 1921'deki gizli toplantı, Mustafa Kemal Paşa'nın bir gün önce verdiği önergeyi okumasıyla başladı ve bu oturumda başkumandanlık kanunu görüşülerek kabul edildi. Mustafa Kemal Paşa, önergesinde "Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin sahip olduğu meşru yetkileri fiilen kullanmak koşuluyla" başkumandanlığı kabul ettiğini ve bu yetkilerin üç aylık bir süreyle sınırlandırılmasını istedi. Önerge okunduktan sonra muhaliflerden Sinop Mebusu Hakkı Hami (Ulukan) Bey'in meclisin yetkilerinin devredilmesine itiraz etmesi üzerine, Mustafa Kemal Paşa,

maktır. Memlekette kanunu hâkim kılmazsak mesaimizin hepsi boşa gider" diyordu.

"İHTİLALİN DE OLAĞANÜSTÜLÜĞÜN DE HUKUKU VARDIR!"

Kanun hâkimiyetine büyük önem veren Hüseyin Avni Bey, beklenebileceği gibi, olağanüstü yetkilerle donatılmış İstiklâl Mahkemeleri'ni de sık sık eleştiri konusu yapmıştır. Ona göre olağanüstü hallerde de hukukun üstünlüğü ilkesi gözden uzak tutulmamalıydı. Meclis'te yaptığı bir konuşmasında şöyle diyordu: "Büyük Millet Meclisi kurulduğu zaman daima bir sorumlu heyet-i vekile tayin etmiş ve ordusunu da yürütmek çaresini de düşünmüştür. Olağanüstü önlem almak için İstiklâl Mahkemeleri kuruldu. Fakat, bir zaman oldu ki, hükümet bütün icraatı İstiklâl Mahkemeleri'ne verir bir şekilde, bize bir kanun kabul ettirdi. Artık İstiklâl Mahkemeleri'nin el uzatmadığı, el koymadığı şey kalmadı ve bütün hükümetin icraatını eline aldı ve meclis adına hükümler verdi. Efendiler, siz memleketi kurtarmak istiyorsanız siz mahkemeleri yaşatmak istiyorsanız, işte burada 350 mahkemeniz var. Onun kudretini artırın, onun kudreti olmazsa, dört mahkeme, beş mahkeme, devletin bütün teşkilatını yürütemez. İhtilalin de hukuku vardır. Olağanüstülüğün de hukuku var. Fakat böyle kendi oyuyla hüküm verecek maddi ve manevi suç, zarar takdiriyle hüküm verecek bir kuruluş dünyada mevcut değildir. Bu dünyanın adaletine sığacak şeylerden değildir. Asker kaçakları için gerekli ise, yalnız onunla sınırlayalım. Böyle maddi, manevi zarar takdirine yetkili; genel cümlelerle, sınırsız yorum ve ters düz etmeye müsait cümlelerle verilen yetkiyle ve kendi oyuyla her şeyi hüküm altına almak, her şeye hüküm vermek yetkisini artık ortadan kaldırmak, üzerimize farzdır."

Bir başka konuşmasında da, İstiklâl Mahkemeleri'ne başından beri karşı olduğunu, TBMM'nin manevi şahsiyetin de bile bulunmayan, kişisel görüşe dayanarak adam asma yetkisinin, bu mahkemelere verilmesinin kendisini hayrete düşürdüğünü söylemiştir. Hüseyin Avni Bey, İstiklâl Mahkemeleri hakkındaki eleştirilerini şöyle sürdürmüştür: "Memleketimiz üç İstiklâl Mahkemesiyle mi idare ediliyor? Efendiler her kazada bidayet mahkemeleriniz vardır. Cinayet mahkemeleriniz vardır. Gelişigüzel üç kişiye 'kendi gö-

bu yetkilerinin, geçici bir süre için bile olsa, bir şahsa devredilmesinin esas olarak doğru olmadığını vurguladı ve şunları söyledi: "Itiraf etmek lazımdır ki bu yetki büyük bir yetkidir. Meclisin yetkisidir – ki bana veriyor. Böyle olmakla beraber, üç ay sonra elbette ya yenilersiniz veya yürürlükten kaldırırsınız. Böyle bir yetki vermek doğru değildir. Bunun için üç ay gibi kısa bir zaman ile sınırlayınız."

Gizli toplantıda yapılan oylama sonucunda kanun, 13 ret oyuna karşılık, 169 oyla kabul edildi. Aynı gün açık celseye geçildiğinde, Mustafa Kemal Paşa'yı olağanüstü yetkilerle başkumandanlığa getiren kanun, bu kez, üzerinde hiç tartışma yapılmaksızın, oturumda hazır bulunan 184 üyenin oybirliğiyle kabul edildi. Gizli toplantı sırasında kanunun reddi yönünde oy kullanan 13 mebus, o günün olağanüstü koşullarını göz önünde tutarak, başkumandanlık konusu üzerinde TBMM'de herhangi bir görüş ayrılığı olmadığı izlenimini vermek amacıyla, açık celsede kabul

rüşünüze göre siz hüküm verin' deyip yetki vermek, milletin hukukunu tepelemek demektir. İhtilâlin de bir hukuku vardır. Hüner isyan ettirmemektir. Kanun hâkim olmalı. Şahısların hâkimiyeti payidar olamaz. Samsun ve havalisinde 30-40 mahkememiz vardır. Bu mahkemeler ilimle donatılmıştır. Bu mahkemeler hâkim hakkına tamamen sahiptir ve bu meslekte çalışan adamlardır. Elinizde bir kanun vardır. Bunu herkese eşit olarak uygulamakla sorumlusunuz. İçinizde özel emel taşıyan, hükümetimizi yıkmak isteyen bu gibi kimselere ceza kanunumuz gayet vasi cezalar tayin etmiştir. Bunları ehline vererek ve uzmanlığını adalete uygun bir şekilde uygulamaya muvaffak olursanız, hükümet manası çıkar. Yoksa onlara karşı muamele yaparsak hükümet sisteminden ayrılmış oluruz ki, millet onu bizden istemez. Memlekette artık İstiklâl Mahkemeleri'nin görevlerine son verilmelidir. Memlekette kanunu hâkim kılmalıyız."

YILLAR SONRA

Bilindiği gibi, 1923'ten başlayarak Tek Parti dönemi boyunca siyasî alanın dışında kalan Hüseyin Avni Ulaş, çok partili sisteme geçilirken kurulan ilk parti olan Millî Kalkınma Partisi'nin kurucuları arasında yer almıştır. 27 Ekim 1945'te bu partinin açılış töreninde yaptığı konuşma, onun Birinci Meclis günlerinden o yana geçen çeyrek yüzyıl boyunca liberal demokratik düşüncelerinden hiçbir şey kaybetmediğini açık biçimde gösterir. Türkiye'de 1925–1945 arasında hüküm süren Tek Parti yönetimini eleştirdiği bu konuşmasında şöyle demektedir: "Bu milletin meclisinde yirmi seneden beri hürriyet ifade eden bir tek kelime söylenmedi. Bizde demokrasinin en büyük noksanı budur. Cumhuriyet ancak hürriyetle olur. Hürriyete istinat etmeyen bir cumhuriyet iğfalkardır. Türk milletinin reşit olmadığını iddia eden varsa, o kendi rüştünü inkar etsin. Türk milleti rüştünü istiklâl mücadelesinde göstermiş ve ispat etmiştir... Evet ben yirmi beş senedir muhalifim. Ama kime? Haksızlığa, kanunsuzluğa ve istibdada muhalifim."

Tek Parti döneminin önemli şahsiyetlerinden eski Bahriye Vekili İhsan Eryavuz hatıralarında şöyle der: "Bizim en büyük hatamız, Hüseyin Avni'nin kapatmaya çalıştığı kapıyı açık tutmakta ısrar edişimiz oldu. Bu yüzdendir ki, inkılâbın mev'ûd meyvesini çürüttük." ❐

oyu verdi. Böylece Mustafa Kemal Paşa bir tartışmalı gizli ve bir tartışmasız açık toplantının ardından meclis yetkilerini üç ay süreyle üzerine alarak başkumandanlığa getirildi. Artık başkumandan sıfatıyla vereceği emirler, kanun niteliği taşıyacaktı.

Başkumandana verilen olağanüstü yetkiler Kasım 1921, Şubat 1922 ve Mayıs 1922'de yapılan toplantılarda üçer ay sürelerde yeniden uzatıldı. Bununla birlikte mecliste bu konudaki muhalefet giderek arttı. 20 Temmuz 1922'de bu olağanüstü yetkiler yürürlükten kaldırıldı ve yetki meclise iade edildi. Bu yetkiler kaldırılınca, muhaliflerin de desteğiyle, Mustafa Kemal Paşa'nın başkumandanlık unvanı, oybirliğiyle, süresiz olarak uzatıldı.

İSTİKLAL MAHKEMELERİ

Olağanüstü yetkilerle kurulan İstiklâl Mahkemeleri ve bu mahkemelerin yaptığı uygulamalar mecliste iktidar yanlısı mebuslarla, muhalif mebuslar arasında bir

başka temel tartışma konusunu oluşturdu. İstiklâl Mahkemeleri, 11 Eylül 1920'de, giderek büyüyen asker kaçakları sorununu çözmek amacıyla kabul edilen "Firariler Hakkında Kanun"la kurulmuştu. Ankara, Eskişehir, Konya, Isparta, Sivas, Kastamonu, Pozantı ve Diyarbakır olmak üzere sekiz bölgede kurulan İstiklâl Mahkemeleri üyelerinin seçim işlemleri, kanunun mahkemelere olağanüstü yetkiler vermesine karşı çıkan muhalif mebusların çekimser kalarak yaptıkları engelleme yüzünden bir hayli uzadı. 26 Eylül 1920'de, başlangıçta sadece asker kaçaklarıyla sınırlı olan mahkemelerin görev alanı, vatan hainliği, casusluk, memleketin maddi ve manevi gücünü her ne şekilde olursa olsun kırmaya çalışmak suçlarını da kapsamına alarak iyice genişletildi. Böylece mahkemeler hemen hemen her konuda yetkili kılındı.

Mahkemelerin uygulamaları sık sık meclise getirilerek eleştiri konusu yapıldı. Bu uygulamalar arasında, kaçakların yerine yakınlarını askere götürmek, yoksa köy ve mahallelerinden para cezası almak, kaçağın mal ve mülkünü yakmak veya el koymak gibi uygulamalar da vardı. Bu durum, mecliste, mahkemelere karşı tutumun güçlenmesine yol açtı ve mahkemelerin yetkilerinin sınırlandırılmasından, tamamen kaldırılmalarına kadar çeşitli önergeler verildi.

Nihayet, 17 Şubat 1921'de, Meclis Başkanlığı'nın aldığı "İstiklâl Mahkemeleri'ne şimdilik ihtiyaç kalmadığından ve zorunluluk halinde meclisin karar ve onayıyla gerekli yerlerde yeniden kurulabileceğinden, Ankara İstiklâl Mahkemesi dışındaki İstiklâl Mahkemeleri'nin faaliyetlerine son verilmesini" isteyen karar, meclis tarafından kabul edilerek, mahkemelerin görevine son verildi. Kütahya–Eskişehir savaşlarında alınan yenilgi, İstiklâl Mahkemeleri'nin yeniden kurulmasını gündeme getirdi. 23 Temmuz 1921'de Fevzi (Çakmak) Paşa'nın önerisi üzerine Kastamonu, Konya ve Samsun'da üç İstiklâl Mahkemesi kurulması kararlaştırıldı.

5 Ağustos 1921'de, Mustafa Kemal Paşa başkumandanlığa getirilince İstiklâl Mahkemeleri doğrudan başkumandana bağlandı. 8 Eylül 1921'de, Mustafa Kemal Paşa, başkumandanlık emriyle, faaliyetlerini sürdürmekte olan Ankara, Konya, Kastamonu ve Samsun İstiklâl Mahkemelerine ek olarak Yozgat'ta da yeni bir İstiklâl Mahkemesi kurdu. Mahkemelerin istifa eden bazı üyelerinin yerine, yeni üyeler de başkumandan tarafından atandı.

Olağanüstü yetkilerle donatılan İstiklâl Mahkemeleri'nin başkumandana bağlanması, üyelerinin artık seçimle değil, başkumandanın atanmasıyla belirlenmesi, ayrıca mahkemelerin verdiği kararların her türlü denetimin dışında kalması meclisteki huzursuzluk yarattı. Muhalifler, başkumandanın atadığı mahkeme üyelerinin üyeliklerini tanımadılar, mahkemelerin kaldırılmasına ya da hiç değilse meclisin denetimi altına girmesine çalıştılar. Bu yöndeki faaliyetler, 1922'nin Ocak ayından itibaren giderek yoğunlaştı.

Başkumandanlık yetkileri kaldırıldıktan sonra, başkumandanlık emriyle kurulan ve meclis denetimi dışında faaliyet gösteren İstiklâl Mahkemeleri'nin görevi sona erdirildi. 31 Temmuz 1922'de İkinci Grup'un çabaları sonucunda İstiklâl Mahâkimi Kanunu kabul edildi ve bu kanunla, o tarihten sonra kurulacak İstiklâl Mahkemeleri üzerinde meclis denetimi sağlandı. İzleyen dönemde, sadece El Cezire'de, o da görev alanı sadece asker kaçakları sorunuyla sınırlı olmak üzere, bir tek İstiklâl Mahkemesi kuruldu.

OLAĞANÜSTÜ SAVAŞ KOMİSYONU

1921 Aralık'ında gündeme gelen olağanüstü yetkili bir savaş komisyonu kurma girişimi de muhaliflerin yetkilerin kullanılış biçimi konusundaki duyarlılığını göstermesi bakımından oldukça önemli-

dir. 14 Aralık 1921 tarihli bir gizli toplantıda, Erkan-ı Harbiye-yi Umumiye Reisi Fevzi (Çakmak) Paşa, Sakarya Savaşı'ndan sonraki askerî durum hakkında açıklamalarda bulunmuş, yapılan görüşme sonucunda ordunun durumunu incelemek üzere bir özel komisyonun kurulması gündeme gelmiştir.

Hariciye Komisyonu'nca hazırlanan Olağanüstü Savaş Komisyonu kurulmasına dair teklif 27 Aralık 1921 tarihli gizli oturumda tartışılmaya başlamıştır. Teklifin ikinci maddesine göre, bu komisyon, Millî Savunma, Dışişleri, İçişleri, Bayındırlık, Sağlık, Maliye ve İktisat komisyonlarından gösterilecek adaylar arasından meclisçe, üç ayda bir yeniden seçilen 15 üyeden oluşacak, meclis reisi komisyonun da başkanı olacaktı. Başkumandanlık Kanunu'yla başkumandana verilen yetkiler de bu komisyon tarafından kullanılacaktı. 6. maddeye göre, komisyonla vekiller arasında bir anlaşmazlık çıkması halinde, sorunu Meclis çözecekti. Kısaca, teklif meclis yetkilerini kullanma hakkına sahip yeni bir organ yaratılmasını öngörüyordu. Bu durum, muhaliflerin tepkisini çekmiş ve bu durum bir diktatörlük kurulması olarak nitelendirilmiştir.

Bitlis mebusu Yusuf Ziya (Koçoğlu) Bey, teklifin meclis egemenliği ilkesiyle bağdaşmadığını, 1921 Anayasası'nın meclise verdiği bütün hukuk ve yetkileri yok ettiğini belirtmiş, Mustafa Kemal Paşa'nın komisyon başkanı olmasına da karşı çıkmıştır. Erzurum mebusu Hüseyin Avni (Ulaş) Bey de Özel Savaş Komisyonu hakkındaki görüşlerini 3 Ocak 1922 tarihli gizli toplantıda dile getirmiştir. Hüseyin Avni Bey'e göre meclisin yetkilerini sınırlayan, heyet-i vekilenin sorumluluğunu ortadan kaldıran bu kanun teklifi reddedilmeliydi. Hüseyin Avni Bey şunları söylemiştir: "Daha biz kendimizin hareket hattını belirlemedik. Vekiller görevlerini yapmadı mı? On kişi daha ayıracağız; bu diktatörlüktür efendiler, başka bir şey değildir. Bütün milletler gibi biz de medeni bir hükümet kurmaya çalışalım, böyle şeylerden vazgeçelim."

Teklif üzerindeki tartışmalar izleyen günlerde de sürmüş, 9 Ocak 1922'de meclis, teklifin ilk maddesini iptal etmiş, konuyla ilgili önergeler Anayasa Komisyonu'na gönderilerek bu girişim o an için önlenmiştir.

TARTIŞMALARIN İKİNCİ GRUP'UN PROGRAMLARINDAKİ YANSIMALARI

Yukarıda aktardığım bu tartışma örnekleri Birinci Meclis'teki muhalefet hareketinin esas olarak birtakım uygulama girişimleri çerçevesinde oluştuğunu göstermektedir. Grup, yalnızca duyarlı olduğu konularda muhalefet yapmış ve çoğu kez meclis tartışmaları belirlemiştir. İkinci Grup'un temel eleştiri konularının başında kişi tahakkümüne karşı tavır yer alır. Bu karşı çıkış, Mustafa Kemal Paşa'nın şahsına yönelik görülmemelidir. Önceki dönemlerde, özellikle de İttihat Terakki döneminde yaşanan kişisel yönetim tecrübesi, muhaliflerin bu konuda duyarlı davranmalarına yol açmıştır. İkinci Grup, meclis egemenliği kavramına dayanarak, fiilen oluşabilecek her türlü kişisel yönetime karşı tepki geliştirmiş, meclis üstünlüğü ve bu gücün üzerinde yetkili makam tanımamak konusunda olağanüstü duyarlı davranmıştır. Meclise ait yetkilerin bir bölümünün başkumandana devredilmesi, Meclis Başkanı'nın aynı zamanda heyet-i vekilenin doğal başkanı olması ve vekil seçimlerinde aday göstermesi gibi uygulamalar sonucunda Mustafa Kemal Paşa'nın şahsında gerçekleşen yetki toplulaşmasına karşı eleştiriler bu bağlam içinde de-

gerlendirilmelidir. Meclis üstünlüğü ve onun üzerinde yetkili bir güç tanımama ilkesinden hareket edilince, doğal olarak, heyet-i vekilenin, meclise ait yetkileri meclisin bilgisi dışında kullandığı her uygulama muhalefetin şiddetli tepkisini çekmiştir. Ülkede kanuna dayanan bir yönetim kurulması ilkesi de İkinci Grup'un temel ilkelerinden biri olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak İkinci Grup temel hak ve özgürlükler konusunda da büyük bir duyarlılık göstermiştir.

Bu bakış açısı grubun programlarına da yansımıştır. 16 Temmuz 1922 tarihli ilk programın ikinci maddesi mevcut kanunların millî egemenlik ilkesine göre değiştirilmesi ve düzeltilmesini öngörmektedir. Maddenin hedefi, Başkumandanlık ve İstiklâl Mahkemeleri'ne ilişkin kanunlarla, vekillerin seçim şekline ilişkin kanundur. Herkesin hukukunun dokunulmazlığı ve saygınlığını sağlamayı hedefleyen üçüncü madde ise, muhaliflerin temel hak ve özgürlükler konusundaki duyarlılığının, grup programına yansımasıdır.

Daha sonra yapılan ve esas olarak grubun karşı çıktığı kanunları ve meclisteki bazı uygulamaları hedef alan yedi maddelik programının 1. maddesinde "genel hukukun esas hükümlerine ve millî egemenliğe aykırı yetki, ayrıcalık, kuruluş ve icraat yürürlükten kaldırılmalıdır" denilerek temel esas ortaya konulmakta, izleyen maddelerde ise bu esasa aykırı bulunan kanun ve uygulamalar somut olarak sayılıp, bunların yürürlükten kaldırılması istenmektedir. Başkumandanlık Kanunu, İstiklâl Mahkemeleri'ne ilişkin kanun ve vekil seçimlerinde aday gösterilmesini öngören kanun, İkinci Grup'ça, birinci maddede belirtilen ulusal egemenliğe aykırı kanunlar arasında sayıldığından, programın 3, 5 ve 6. maddeleri bunların kaldırılması gereğine işaret etmektedir. 3. maddeyle, ayrıca, heyet-i vekilenin görev ve sorumluluklarının tek tek belirlenerek, heyet-i vekilenin, yetki alanı içinde sayılmayan konularda, meclisin bilgisi dışında icraatta bulunması önlenmek istenmektedir (Birinci Meclis'te benimsenen anayasal çerçeveye göre meclisin hem yasama hem de yürütme yetkileriyle donatılmış olduğu gözden kaçırılmamalıdır ve meclis içtüzüğünün, meclisin sahip olduğu yürütme yetkisine göre düzeltilerek yetkinleştirilmesini isteyen 4. madde de bu çerçeve içinde değerlendirilmelidir). 6. maddeyle, ayrıca, zorunlu hallerde kurulabilecek İstiklâl Mahkemeleri'nin, başına buyruk değil, kanuni sınırlar içinde hareket etmeleri istenmektedir. Heyet-i vekile başkanlığı ile meclis başkanlığının birbirinden ayrılmasını öngören 2. madde, kuvvetler ayrımı ilkesinden hareketle, herhangi bir kişinin şahsında yetki toplulaşmasına karşı düşünülmüş bir önlem olarak değerlendirilmelidir.

İkinci Grup, 1922 sonbaharında, daha ayrıntılı bir başka program yapmıştır. Programda, kişi hak ve özgürlükleri, devlet teşkilatı ve millet meclisine ilişkin hükümlerin yanı sıra eğitim, adliye, maliye, ekonomi ve sağlık konularına ilişkin hükümlere de yer verilmiştir.

Programın ilk üç maddesinde, yönetiminde milletin egemenliğini doğrudan ve fiili olarak elinde bulundurduğu belirtildikten sonra, millî sınırları içinde hür ve bağımsız bir üniter devlet esası ortaya konmaktadır. Program, 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda da öngörülen biçimiyle yasama ve yürütme yetkilerinin tümünü mecliste toplamaktadır (madde 14) ve bu meclisin hâkimiyet-i milliye esasının tecelli edebileceği bir seçim kanunuyla seçilmesini öngörmektedir (madde 16). Programın on maddesi kişi hak ve özgürlüklerine ayrılmıştır. 4. madde herkesin kişisel ve medeni özgürlüklerini her türlü saldırıya karşı güvence altına almakta, inanç özgürlüğü (madde 5) ile basın, öğretim, şirketleşme ve toplantı özgürlüğü (madde 6) üzerinde ayrıca durulmaktadır. Sınıf, aile, servet farklı-

lıkları gözetmeksizin herkesin kanun karşısında ve ülkenin hukuk ve görevlerinde, devlet hizmetlerinde hür ve eşit olduğunu vurgulayan program (madde 7, 8, 9) hiç kimsenin kanunen ait olduğu mahkemeden başka bir mahkemeye sevk olunamayacağını hükme bağlarken (madde 11), her türlü müsadere, angarya, işkence ve eziyeti yasaklamakta (madde 13), siyasî suçlarda idam cezasını kaldırmakta (madde 14) ve Millet Meclisi'nin onayı dışında, vergi ya da başka bir adla, kişilerden para toplanmasını yasaklamaktadır (madde 12).

SONUÇ

Bilindiği gibi, bütün 1960'lı yıllar ve 1970'li yılların ilk yarısı boyunca siyasal/sosyal bilimler alanına egemen olan siyasal gelişme veya modernleşme literatürü, gelişmiş Batı ülkeleri dışındaki ülkeler için doğrusal bir gelişme modeli çizmekteydi: Önce kurucu ve vesayetçi bir otoriter Tek Parti yönetimi, ardından Tek Parti'nin yönetimi altında adım adım demokrasinin koşullarının hazırlanması ve bu hazırlıklarının tamamlanmasından sonra çok partili sisteme geçiş... Türkiye bu gelişme modelinin bir prototipi olarak gösteriliyordu. Buna göre, Türkiye Cumhuriyeti vesayetçi bir Tek Parti yönetimi altında kurulmuş; 1924/25 ve 1930'da iki kez deneme yapılmasına rağmen, ülkenin henüz çok partili sisteme geçmeye hazır olmadığı görülmüş ve bu teşebbüsler ertelenmiş; nihayet İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, Tek Parti yönetimi altında geçiş koşulları artık bütünüyle tamamlanmış olduğu için, çok partili sisteme geçilebilmişti...

Birinci Meclis'te oluşturulan liberal model ve bunun etrafındaki tartışmalar, bu doğrusal gelişme modelinin gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu ve Türkiye'de, siyasal açıdan, Tek Parti dönemini önceleyen bir liberal dönemin yaşanmış olduğunu göstermesi açısından önemlidir. 1920 – 1923 arasında, meclis üstünlüğü ilkesine dayalı liberal model, yukarıda saydığım geçici sapmalar dışında, genel olarak uygulanmış ve muhalefet meclisin sistem içindeki üstün konumunun muhafazası için büyük çaba harcamıştır. Birinci Meclis'te kurulan bu sistem ve İkinci Grup'un sistemin muhafazası için verdiği mücadele, bu dönemin, Türkiye'nin en demokratik dönemlerinden biri olarak anılmasını olanaklı kılmıştır. Türkiye'nin, Millî Mücadele ve kuruluş yıllarında, böylesine çoğulcu bir modeli hayata geçirmiş olması önemli bir mirastır.

Yönetici elit düzeyinde, liberal modelin toptan reddi, bunun açıkça dile getirilmesi ve ülkede bir Tek Parti yönetiminin kurulması daha sonraki döneme özgüdür. Özellikle Takrir-i Sukûn Kanunu'nun (4 Mart 1925) kabulünün ardından 1920 – 1923 arasında, ortaya atılmış olan bu liberal argümanları aynı netlikle tekrarlayabilmek, artık uzun bir süre mümkün olamayacaktır. Recep Peker'in, 1930'lu yıllarda, üniversitedeki "İnkılâp Tarihi" derslerinde, öğrencileri önünde, liberalizmi şu sözleriyle açıkça mahkûm edişi, iki dönem arasındaki farklılıkları çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır: "Hükümetin parlamentoya karşı mesul olması ve parlamento tarafından murakabe edilmesi işi çok fırkalı memleketlerde devlet çalışmasını güçleştirmiştir... Millet namına iş başına gelmek iddiasında bulunan parlamentarizmin çok partili hayatı devir devir öyle vaziyetlere düşmüştür ki çeşit çeşit partili parlamentoda iş yapacak derecede kuvvetli parti bulunamadı. Bu, istikrarlı bir devlet çalışmasını imkansız bir hale koydu... Asıl maksat bozuluyor, onun yerine başka düşünceler, parti menfaati, sınıf menfaati kaygısı konuyordu. Bu kesmeleş milletlerin medeni ilerleyişinde maksada gidişte sürat isteyen bir devirde, idare ve siyasa birliğini bozucu ve hatta körletici fena tesirler yaptı" (Peker, 1936: 17-18). ❐

Ali Şükrü Bey ve Tan *Gazetesi*

AHMET DEMİREL

Türkiye'nin yakın tarihiyle ilgili literatürde fikirlerinden çok hazin akıbetiyle tanınan Ali Şükrü Bey 1884'te Trabzon'a bağlı Beşikdüzü'nde doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Beşikdüzü'nde tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek 1898'de Heybeliada Bahriye Mektebi'ne girdi. 1902'de Harbiye sınıfına geçti. 1904'te teğmen rütbesiyle mezun oldu, kurmay sınıfına ayrılarak deniz kuvvetlerine katıldı. Heybetnüma okul gemisinde güverte mühendisliği eğitimi aldı. 1905'te üsteğmen, 1911'de yüzbaşılığa yükseldi. Çeşitli gemilerde önce seyir subay yardımcısı sonra seyir subayı olarak görev yaptı. Ayrıca Donanma Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı. 1914'te askerlikten istifa etti. Meclis-i Mebusan'ın son dönemine Trabzon'dan milletvekili seçildi. Meclisin çalışmalarına ara vermesi üzerine Ankara'ya geçerek TBMM'ye katıldı. Meclisteki konuşmalarıyla dikkat çekti ve muhalefetteki İkinci Grup içinde yer aldı. 19 Ocak 1923'ten itibaren İkinci Grup'un yayın organı olan *Tan* gazetesini çıkardı ve gazetenin başyazarlığını üstlendi. Milletvekilliği sürerken, 27 Mart 1923'te (Topal) Osman Ağa ve adamlarınca öldürüldü.

Mecliste ilk çıkan kanunlardan biri olan Men-i Müskirat (içki yasağı) Kanunu'nun mimarı olması, ayrıca dinî inançlarının güçlü olması nedeniyle literatürde, genel olarak, "muhafazakâr", "mutaassıp", "mürteci", "saltanatçı" ve benzeri sıfatlarla anılır. Oysa TBMM'deki üç yıllık faaliyeti boyunca yaptığı konuşmalarla, *Tan* gazetesine yazdığı yazılar şöyle bir gözden geçirildiğinde, bu sıfatların en azından tartışmaya açık olduğu görülmektedir.

Ali Şükrü Bey her şeyden önce saltanat da dahil olmak üzere her türlü kişisel yönetime karşıdır. Bu karşı çıkış onun düşünce sisteminin merkezinde yer alır. Benzer biçimde, millet egemenliğinin sağlanması ve kişisel özgürlüklerin güvence altına alınması, konuşmalarında ve yazılarında ön plana çıkan kavramlar olarak dikkat çeker. Bu çerçeve içinde değerlendirildiğinde Ali Şükrü Bey'in, liberal fikirlere son derece açık bir düşünce yapısı olduğu ortaya çıkar. Birinci Meclis döneminde bu yönde yaptığı çok sayıdaki konuşma, bu dönemde ciddi bir ağırlık oluşturmuş ve sonraki dönemlerde kendini gösterecek olan anti-liberal retoriğin 'gemlenmesine' etki etmiştir. Şimdi, onun bu konuşmalarından iki tipik örneği ele alacağım.

Sözünü ettiğim bu iki konuşmadan birincisi, vekillerin seçilme yöntemine ilişkin kanunla ilgili olarak 6 Temmuz 1922'de yaptığı konuşmadır. Ali Şükrü Bey bu konuşmasında, önce, öteden beri yürürlükte olan, vekillerin sadece meclis başkanının gösterdiği adaylar arasından seçilebilmesi yöntemini, meclisin hiçbir şekilde sınırlanamayacak haklarından biri olan serbest seçim hakkının sınırlanması olarak değerlendirip eleştirir. Ardından hâkimiyet-i milliye kavramına ilişkin düşüncelerini açıklar. Konuşmasının bu bölümünde asıl olanın doğrudan demokrasi olduğunu, bunun uygulanmasının fiilen imkânsızlığı karşısında temsili demokrasiye başvurulduğunu, dolayısıyla hiç olmazsa temsili demokrasinin tam anlamıyla uygulanmasından hiçbir biçimde taviz verilmemesi gerektiğini şu sözleriyle dile getirir: "hâkimiyet-i milliyeden bahsedi-

yoruz. Hâkimiyet-i milliye demek, benim anlayabildiğim, hukuki teoriye girmiyorum, milletin kendi hakkını, aracısız olarak, doğrudan doğruya kullanması demektir. Fakat, maalesef buna imkan olmadığı içindir ki millet, herhangi bir seçim yöntemiyle kendi işlerini yönetmek için bir meclisi toplar ve onlara der ki; benim işimi görünüz. İşte efendiler, hukuk teorisine göre, hâkimiyet-i milliyeyi sağlamak ve uygulamak açısından bu bile cazip olmayıp, tek tek milletin bütün bireylerinin kendi hakkını kullanması zorunludur. Tam hâkimiyet-i milliye yöntemi fiili olarak uygulanabilir olmadığından, zorunlu olarak milletvekillerinden oluşan şu meclisi, bu adaylık yöntemiyle tekrar ve bir kat daha kayıt altına almış bulunuyoruz. Bendeniz diyorum ki; hâkimiyet-i milliyenin gerçek kavramını şu heyet bile tamamıyla uygulayamaz. Nerede kaldı ki bu heyetin içinden seçilmiş olan beş on kişiden oluşan ve daha ufak bir zümreye bunun verilmesi..."

İkinci konuşması ise 17 Ocak 1923'te yapılan Hürriyet-i Şahsiye Kanunu'yla ilgili görüşmelerden alınmıştır. Ali Şükrü Bey, konuşmasında kendisinden önce söz alan Heyet-i Vekile Reisi Rauf (Orbay) Bey'in, hür doğan insanların hürriyetini sağlayacak bir kanunun uygulanmasının zamana bağlı olduğunu söylemesini hayretle karşıladığını belirtmiş; kanunun üstüne çıkıp halkın en doğal, en temel hakkını, hürriyetini iptal etmek gücünü kendinde görenler cezalandırılmadıkça, bu şeklin sonsuza kadar süreceğinden yakınmıştır. Ali Şükrü Bey'in konuşmasının son bölümü, hâkimiyet-i milliye kavramına bakış açısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Konuşmasının bu bölümü şöyledir: "Bendeniz zannediyorum ki; madem ki hâkimiyet-i milliye vardır diyoruz ve bu esas üzerine yürüyoruz, hâkimiyet-i milliyenin esası, kişi hâkimiyeti, kişi dokunulmazlığıdır. Bunu sağlayacak şu kanun buradan çıkmadıkça bendenizce diğer kanunların hiçbirinin değeri yoktur çünkü hepsinin temelini bu kanun oluşturur. Bir halk hakkını muhafaza edeceğini bilmezse ve saldırganların saldırısına karşı kendini savunacak bir kuvvet ve kudret görmezse, yani o halk, hürriyet ve serbestisine sahip olmazsa, mutlaka müstebitlerin, mütegalibenin esiri olacaktır. Efendiler; biz halka benliğini vermeliyiz, halk hür olduğunu bilmeli ki kendi vicdanı doğrultusunda iş görsün. Hâkimiyet-i milliye tecellisini göstermek için önce halkın hürriyetini sağlamak gerekir."

Ali Şükrü Bey'in temsili demokrasiye ve kişi hürriyetlerine bakışını gösteren bu iki konuşmasından sonra, şimdi de, *Tan* gazetesine yazmış olduğu yazıların bir bölümünü gözden geçirelim. Bilindiği gibi Birinci Meclis'teki muhalefeti oluşturan İkinci Grup 19 Ocak 1923'te de görüşlerini açıklamak ve yaymak amacıyla Ankara'da *Tan* adıyla bir gazete yayımlamaya başladı. Gazetenin ve imzasız başyazılarının sahibi, grubun kurucuları arasında yer almamasına karşın, meclisteki önde gelen sözcülerinden biri olan Ali Şükrü Bey'di. Gazete, İstanbul'dan, Ankara'daki Taşcıoğlu binasının zemin katına taşınan Ali Şükrü Bey Matbaası'nda basılıyordu. Cumartesi günleri dışında her gün yayımlanan gazete 4 sayfa idi. *Tan*, topu topu 68 sayı yayımlanabildi. Ali Şükrü Bey'in öldürülmesinden sonra, 8 Nisan 1923 tarihli 68. sayıdan sonra yayımı durduruldu ve gazete bir daha yayım hayatına dönmedi. İkinci Grup'un ağır topları *Tan*'da çeşitli inceleme ve eleştiri yazıları yazmıştır. Bu arada, Ali Şükrü Bey'in yazdığı ama imzasız olarak yayımlanan başyazılar oldukça önemlidir. Gazetenin (ve de dolayısıyla hem Ali Şükrü Bey'in hem de İkinci Grup'un) fikir özgürlüğü konusundaki duyarlılığını gösteren birkaç başyazısına bakalım.

Birinci yazı, gazetenin ilk sayısında yer alan "Yolumuz" adlı başyazı. Yazıda, ülkede inkılap kelimesine bambaşka bir anlam yüklendiğinden şikayet edilmekte, bir yüzyıldır süregelen yenilik ve inkılap hareketleri sırasında, bir yandan yenilik

ve ilerleme diye feryat edilirken, bir yandan da, ülkenin kapılarının her türlü yeni fikirlere, serbest düşüncelere, anlayışlara kapalı tutulduğu belirtilmektedir. Gelişmenin ilk etkeninin, aslında, fikir ve içtihat özgürlüğü olduğunu vurgulayan yazı, ülkemizde şimdiye kadar gerçekleşen yenilik ve inkılap hareketlerinin toplumsal çevrelerde yerleşmemesini, bu özgürlüğünün eksikliğine bağlamaktadır. Yazıda, Anadolu hareketinin ifade ettiği yenilik ve inkılap esaslarının da öncekiler gibi başarısızlığa uğramaması için fikir ve içtihat özgürlüğünün yerleşmesinin gereği üzerinde durulmaktadır.

İkinci yazı, gazetenin 22 Ocak 1923 tarihli 3. sayısında yayımlanan "Fikri inkılâp emelleri neden bir serâba müntehi oluyor" adlı başyazı. Yazıda, genel olarak, fikirlerin serbestçe açıklanıp savunulmasının önündeki engellerin inkılap hareketleri üzerindeki yıkıcı etkileri üzerinde durulmaktadır.

Üçüncü başyazı, 23 Ocak 1923 tarihli 4. sayıdaki "Kanaatlerin saklanması fikrî inkılâba hizmet eder mi" adlı başyazı. Yazıda bir kez daha fikir özgürlüğü üzerinde durulurken, "bu ülkeyi mutlaka yenileştirmek ve canlandırmak isteyen aydınlarımız için yegâne başarı etkeni olarak, düşüncede özgürlük, azim ve iradede kuvvet ile donatılmış olmayı görüyoruz" denmektedir. Yazının son bölümünde bundan sonra gidilecek yolun, azim, irade, fikir ve içtihat özgürlüğüyle donatılmış olarak, inkılap yolu olduğu vurgulanmaktadır.

Dördüncü başyazı, 25 Ocak 1923 tarihli 6. sayıdaki "Fikirleri tazyikten kurtarmak vazifesi" adını taşıyan başyazı. İnkılâp kelimesini ağzına alan herkesin ilk görevinin fikirleri baskıdan kurtarmak olduğu belirtilen yazıda, "yenilik ve inkılâp aşkıyla yandığımızı her gün tekrar ve temin ederken, bu mutlu dileklerin bağlı olduğu fikirleri baskıdan kurtarmak işine yaklaşanımız yok gibidir" denmektedir. Bu baskının üç başlı bir ejderhadan geldiği belirtilmekte, bu üç baştan birinin

TAN

Atayı Son Tavaf

Millet Dün Sabahtanber[illegible] Hıçkırıklar İçinde, Ulu Şefine Son Selâm ve [illegible] Vazifesini Yapıyor

TAN

Milli Matemden Hazin Levhalar

Fikir özgürlüğü ve millî irade egemenliği, Tan *gazetesinin temel davalarıydı. A. Kemali, millet için iki düşman tasavvur edilebileceğini yazar. Dış düşmanla ordular uğraşacaktır; göze görünmeyen ve her yere nüfuz eden diğer düşman ise millî egemenliği tanımayan "idare zulmü"dür.*

"(kötü) idare"yi, ötekinin "göreneğe bağlı eski düşünceler"i, diğerinin ise "cehalet"i temsil ettiği ve her üçünün de yaşamak ve hükmetmek noktasında birleştiği vurgulanmaktadır. Yazıda, milletin yaşam ve düşüncelerine musallat olan ve zehirler saçan bu ejderi ortadan kaldırmak için üç başa birden hücum etmek gerektiği de belirtilmektedir. "Gönül istiyor ki, bizi bağlayan, ilerleme emellerini söndüren, milletin fikirlerini baskı altında bulunduran bütün etkenlere karşı artık direnilsin. Fikrinden, kanâatinden dolayı ne kimse hapsedilsin ve baskı görsün ve ne de küfür ve lânete layık görülsün" şeklinde bir de dilekte bulunulan yazıda, inkılapçıların, her şeyden önce, fikirler üzerindeki maddi, manevi baskıları ortadan kaldırmak zorunda oldukları vurgulanmaktadır. Fikir özgürlüğü sağlandığı takdirde, gerçeklerin tümünün tecelli etmesi ve her fikrin harekete geçmesiyle, Türkiye'nin ilerleme ve gelişme emellerinin vücut bulacağı; buna karşılık, her açılan ağza kilit vurulup, her düşünen kafaya darbe indiri-

lip, düşünmek ve söylemek hakları tekelleştirilirse ortaya çıkacak sonucun hepimiz için bir hayal kırıklığından ibaret olacağı belirtilmektedir.

Görüldüğü gibi, Ali Şükrü Bey'in kaleme aldığı bu dört başyazıdaki ortak vurgu, ülkede girişilecek olan yeni inkılap hareketlerine, fikir özgürlüğünün yerleşmesiyle başlanması gerektiğidir.

Ali Şükrü Bey, temel hak ve özgürlükleri güvence altına alan Hürriyet-i Şahsiye Kanunu'nun mecliste kabul edilmesinden hemen sonra kaleme aldığı ve *Tan* gazetesinin 13 Şubat 1923 tarihli 22. sayısında yayımlanan "Hürriyet fikirlerinin ilk zaferi" başlıklı başyazısında, kanunun kabulünden dolayı duyduğu sevinci dile getirmiştir. Ali Şükrü Bey yazısında, bu kanunun, kendilerinde sınırsız yetkiler olduğunu sanarak, kişi haklarına tecavüz etmeyi alışkanlık haline getirmiş olanlara, insanların bazı kutsal ve dokunulmaz haklara sahip olduğu gerçeğini anlatacağını vurgulamıştır. Yazıda, bu kanunun da gösterdiği gibi, Anadolu inkılapçılarının bütün zulüm ve yolsuzluk kapılarını sonsuza dek kapatmak azminde olduğu belirtilmiş ve "inkılâp yürüyecek, hürriyet bütün feyizleriyle inkişaf edecektir" denmiştir.

Kanunun kabul edilmesinden kısa bir süre sonra, heyet-i vekilenin, bu kanunun hükümlerini sınırlamak üzere yeni bir kanun teklifi vermesi üzerine, Ali Şükrü Bey, *Tan* gazetesinin 13 Mart 1923 tarihli 46. sayısına "Bizde idare mevhumu" başlıklı bir başyazı yazmıştır. Yazıda geçmiş devirlerde egemen olan idare anlayışına göre, halkın her türlü angarya ve tahakkümü kabul etmesi gereken, kendini idare etmekten yoksun, hukuk ve hürriyetleri olmayan bir "sürü" olarak görüldüğüne dikkat çekilmiş, ancak hürriyet, eşitlik ve adalet kavramlarıyla birlikte bu durumun artık değiştiği belirtilmiştir. Türkiye'nin 1324 İnkılâbıyla birlikte yüzünü bu ışıklı yola çevirdiğine, ancak bir türlü istenen sonuçların alınamadığına dikkat çekilen yazıda, Anadolu inkılâbıyla birlikte hürriyet aşkının milletin vicdanlarına yerleştiği ve TBMM'nin kabul ettiği hürriyet-i şahsiye kanunuyla bu ihtiyacın karşılandığı belirtilmiştir. Hükümetin, kanun daha yayınlanmadan, bu kanunun hükümlerini sınırlamak için meclise yeni bir kanun teklifi göndermesinin, bazı hükümet üyelerinin milletin ruh halini henüz anlayamadığını gösterdiği belirtilen başyazıda, hükümetin bu girişimi sert bir dille eleştirilmiştir. (Bilindiği gibi hükümetin bu karşı teklifi meclis tarafından reddedilmiştir.)

Görüldüğü gibi millet egemenliği ile kişi hak ve özgürlükleri Ali Şükrü Bey'in düşünce sistemi içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu kavramları hem konuşmalarında hem de yazılarında sık sık vurgulamıştır. Cenaze töreninde yapılan ve *Tan* gazetesinde yayımlanan konuşmalarda, kendisinden, "millet şehidi", "hürriyet şehidi", "hâkimiyet-i milliye şehidi" olarak söz edilmesinde, sanırım, bu kavramlara sık sık vurguda bulunmuş olmasının büyük payı vardır. ❐

Tek-Parti CHP, Kemalizm ve Liberalizm

MURAT YILMAZ

CHP'nin Tek Parti döneminin bir tür diktatörlük olduğu kanaati genel kabul görmekle beraber, bu diktatörlüğün nihaî amacının demokrasi olup olmadığı tartışma konusudur. Bu tartışma, CHP ve Kemalizmin liberalizmle ilişkisinin ele alınmasıyla yakından ilişkilidir. Tek Parti döneminin başlangıcını teşkil eden Cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla başlayan "Türk devrimi"nin, esas itibariyle 1908'de ve sonrasında yarım kalan "burjuva devrimi"nin tamamlanması hareketi olduğu iddiasına göre, Türkiye toplumunda burjuva devriminin gerçekleşmesinin güçlüğü, bu devrimi yapanın tek başına burjuvazi sınıfı ol(a)mamasıdır.[1] Osmanlı'dan Cumhuriyet'e aktarılan toplumsal formasyonda, burjuvazi esas itibariyle gayrimüslim unsurlara dayanmaktadır ve bu unsurlar siyaseten tasfiye edilmek istenmektedir. Müslüman kökenli burjuvazi ise gayrimüslim burjuvaziye göre zayıftır ve burjuva devrimini kendi başına yürütebilecek kadar güçlü değildir. Bu toplumsal formasyonda devleti yöneten ve kurtarmaya çalışan asker - sivil bürokrat kadro, kurtuluşu "medenileşmek"te bulmuştur. Medenileşmek ise, Batı gibi olmak ve onun geçtiği toplumsal aşamaları, Türk toplumunda hızla ve karşı koyanlara karşı da "zor"la uygulamak demektir. Asker-sivil bürokrasi, bir yandan gayrimüslim burjuvazinin tasfiyesini üstlenirken, bir yandan da modernleşme projesine eklemlenebilecek ve kendisine bağlı olacak bir burjuva sınıfı yaratma çabasındadır.[2] Türkiye'deki Müslüman kökenli kişilerin gayrimüslimlerin göçüyle ortaya çıkan boşluğu doldurmaları, bir orta sınıf yarattığı gibi, Türklerin ticaret ve sanayi yoluyla yükselme arzuları da bu sosyal ve iktisadî değişmenin toplumsal dinamiklerinden birini ortaya koymaktadır.[3]

CHF'NİN ÖNÜNDEKİ SEÇENEKLER

1920'lerde, 1930'lardaki haliyle devletçilikten[4] farklı bir şekilde yürütülen bu politika, 1929'da büyük çöküş olarak da adlandırılan dünya ekonomik buhranının etkisiyle ağırlaşan sorunların gölgesinde yeniden tartışmaya açılmıştır. Tartışmaya geçmeden, 1930'lardaki devletçilik öncesi döneme de liberal denmesinin pek doğru olmayacağını kaydedelim. Bu tartışma, ekonominin ötesinde siyasî rejime yönelik çeşitli arayışları da beraberinde getirmiştir. Türkiye'nin ve dönemin Tek Partisi CHP'nin önünde dört seçenek vardır: (1) Liberal demokrasi ile birlikte burjuvazinin ve diğer sınıfların oluşumu; (2) Önce burjuvazinin ve diğer sınıfların oluşumu, daha sonra liberal demokrasiye geçiş;

(3) Bu iki seçeneği de reddeden, sınıfların çok veya tek partili bir rejim altında şekillendikleri bir süreci değil, sınıf ve sınıf farklılıklarına toptan karşı çıkan bir "üçüncü yol(lar)" seçeneği; ve (4) Burjuvazinin ve sınıfların oluşumuna rağmen, demokrasinin hedeflenmediği tek partili bir siyasî sistem.[5]

Siyasî rejime ilişkin bu dörtlü seçenek, Türkiye gibi kapitalist gelişmeye yönelmiş, geri kalmış, fakat siyasî bağımsızlığına sahip bir ülkenin, iktisadî bakımdan bu tarihî dönem içerisinde izleyeceği iki yol arasındaki bir tercihi ifade etmektedir. Bunlardan ilki, "liberal" bir model, ikincisi ise, devletin bir işletmeciliğe yöneldiği, Türkiye'nin 1932-1939 yıllarında bir örneğini verdiği devletçilik modelidir.[6]

DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE LİBERALİZM GERİLERKEN CHF

CHP'nin ideolojisini teşekkül ve tatbik dönemini teşkil eden 1931-1946 yılları, tarihçi Eric Hobsbawm'ın dünya için "felâketler çağı"[7] olarak adlandırdığı iki dünya savaşı arasındaki döneme denk gelmektedir. Bu dönemde, liberal demokrasiler dünya çapında çökmektedir.[8] 1920'de bütün dünyada 35 anayasal ve seçilmiş hükümet varken, bu sayı 1938'de 17'ye, 1944'te 12'ye kadar düşecektir.[9] Birinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'nin de dahil olduğu yenilen devletlerin arasında "... ayakta kalan bir hükümet yoktu[r]".[10] Yenilgiye uğrayan ülkelerde rejimler değişmiştir. Türkiye'de de Osmanlı Devleti tarihe karışmış ve cumhuriyet rejimine geçilmiştir. Rejim değişikliği Türk modernleşme hareketinin radikal bir nitelik kazanması demektir. Adına "Türk devrimi" de denilen bu gelişmenin ana amacı, 1908'de yarım kalan Türkiye burjuva devrimini tamamlamaktır. Millî Mücadele'yi kazanan ve yeni rejimi kuran Gazi'nin "karizmatik önderliği"nde Cumhuriyet Halk Partisi, askersivil bürokrasinin hâkimiyeti altında burjuva devrimini tamamlamaya çalışmıştır. Felaketler çağından, 1914 öncesinden itibaren, ziyadesiyle payını alan[11] ve ulus-devleti laik ve iktisadî bir temel üzerinde inşa etmek isteyen Kemalistlerin yönetimindeki Türkiye Cumhuriyeti, 1923-1946 yılları arasını esas itibariyle tek parti diktatörlüğü altında geçirmiştir.

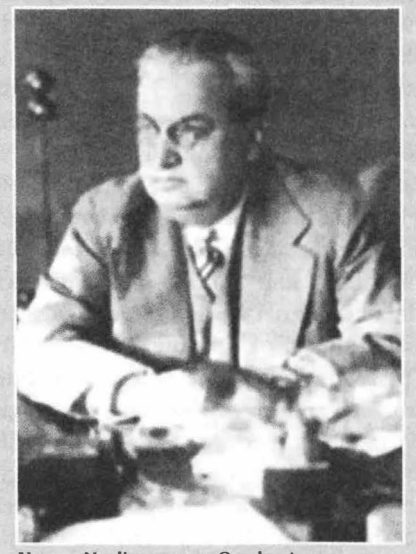
Bu dönem içerisinde CHP'ye karşı ilk "gerçek" muhalefet partisi olan TpCF ile bizzat Gazi tarafından kurdurulan SCF'ye rağmen, çok partili hayat tecrübeleri başarısız olmuştur. Her iki parti de, dönemin tek partisi olan CHF içinden doğmuştur. TpCF'nin kapatılması Doğu'da çıkan Şeyh Sait isyanını takip eden ve ancak 1929'da kalkan Takrir-i Sükûn döneminin olağanüstü rejim koşulları altında gerçekleşmiştir. 1929'daki dünya ekonomik buhranının etkilerinin Türkiye'de hissedilmesinden sonra, Türkiye, iktisadî ve siyasî alanda bir arayışa girmiştir. Dünya ve Türkiye için bir yol ayrımına denk gelen bu dönemde, Tek Parti yönetimi daha da otoriterleşmek veya demokratikleşmek arasında bir tercihte bulunacağı yol ayrımına gelmiştir.[12] Takrir-i Sükûn kanununun uzatılmayıp kaldırılmasının ardından, siyasî ve iktisadî liberalizmi savunan SCF'nin kurulması, önce, "güdümlü demokratikleşme"nin denenmek istendiğini göstermektedir. Tek Parti yönetiminin denetimsizlik dolayısıyla ortaya çıkan sakıncaları, iktisadî sahada ortaya çıkan sorunlar karşısında yeni fikirlerin ortaya çıkmasını temin etmek ve "diktatörlük" suçlamalarından duyulan rahatsızlık gibi gerekçelerle kurdurulan bu muhalefet partisinin halktan tahmin edilenin çok ötesinde ilgi görmesi ve kendisine biçilen "parlamento içi muhalefet"in ötesine geçerek CHF iktidarını tehdit edecek bir nitelik kazanması üzerine, SCF'nin kendini feshetmesi sağlanmıştır. 1930'ların yol ayrımında başarısız SCF tecrübesinden sonra, CHF "güdümlü demokratikleşme" yo-

lundan vazgeçmiştir. SCF tecrübesi, CHP'nin kendisini net bir şekilde siyasî ve iktisadî liberalizmin karşısında mevzilendirdiğini göstermektedir.

Bu şekilde Türkiye önündeki üç seçenekten, liberal demokrasi ile birlikte sınıfların oluşumunu öngören ilkinden vazgeçmiş oluyordu. SCF ile CHF arasındaki, birincisinin özel kapitalizmi, ikincisinin devlet kapitalizmini savunması şeklinde özetlenebilecek fark, taban bakımından hemen hemen aynı sınıf ve zümrelere dayanan bu oluşumlarda bürokrasinin alması öngörülen yerden doğmaktadır. CHP'de bürokrasi, otoriter modernleşmeci ideolojisinin taşıyıcı ve uygulayıcısı olduğundan öne çıkmaktadır.[13] Bürokrasinin CHF içindeki ağırlığı öyle bir noktaya ulaşmaktadır ki, CHF devlet karşısında parti olarak kimliğini korumakta zorluklarla karşılaşmaktadır. Bürokrasinin ağırlığının artması, sadece Türkiye'ye ve CHP'ye has bir gelişme değildir; dönemin dünyasında bu yönde bir eğilim vardır ve liberaller bu eğilimi en büyük tehlike olarak görerek, bürokrasiyle mücadele etmektedirler.[14] SCF sonrasında ise CHF, fırkanın ideolojik ve kurumsal kimliğine daha çok önem verecektir. Yunus Nadi, daha SCF faaliyetteyken Gazi'ye yazdığı bir mektupta şöyle diyecektir:

> *"Memlekette eksik olan şeyin demokrasi ile parlamantalizm [parlamentarizm] olmadığı bir daha sabit olmuştur. Biz fırkayı iskat ederek Meclisi iskat etmiş olduğumuz için noksan olan şeyin ikinci bir fırka olduğu zannına ve hatasına düşmüş olduk sanıyorum. Fırka, ama yalnız fırka, azamî hürriyetle faaliyete getirildiği zaman, memleketin noksan zannolunan en büyük ihtiyacına cevap verilmiş olacaktır. Ve şimdilik bizde gidilebilecek yegâne mâkul ve kuvvetle iddia ediyorum ki en meşru ve makbul yol budur."*[15]

Yunus Nadi, bu bağlamda demokrasinin mutlak kaideleri olmadığını ve her milletin kendi ihtiyacına göre bir idare tarzı oluşturması gerektiğini kaydederek, 1789 Fransız İhtilali sonrası bir yüzyıllık mücadeleyle oluşan Fransız demokrasisine intibak etme düşüncesinin yanlışlığını iddia eder.[16] Bu dönemde, Yunus Nadi, dönemin Recep Peker ve Mahmut Esat Bozkurt gibi sayısı ziyadesiyle artırılabilecek CHP'li siyasetçi, liberal demokrasiyi ağır bir şekilde eleştirirler.



Yunus Nadi ve onun Cumhuriyet *gazetesi, erken Cumhuriyet dönemi boyunca, hak ve özgürlükleri genişletmeye dönük her girişim karşısında müteyakkız bir tutum izledi. Nadi, İkinci Dünya Savaşı döneminde Naziliğe sempati duyacak, hatta Almanya'dan Türkiye'ye sığınan profesörlerin üniversiteden kovulmalarını isteyen yazılar yazacaktı.*

1929 Dünya Ekonomik Buhranı ve büyük çöküşün siyasî etkileri bütün dünyada hissedilmiş ve "... 1930-31'de oniki ülke, onu askerî darbeyle olmak üzere hükümet ya da rejim değiştir.."miştir.[17] 1930'ların ortasında ise kriz öncesinde izlediği siyaseti değiştirmeyen birkaç ülke kalmıştır. Türkiye de siyasî olarak değişen ülkeler arasındadır. Türkiye, demokratikleşme yerine otoriterleşme yolunu

tercih etmiş olmakla beraber, Türkiye'nin 1930'lardaki otoriterleşmesi özgün özellikler içerir. İlk olarak SCF tecrübesi sonrası gelen otoriterleşme TpCF sonrasına göre farklıdır. SCF sonrası Takrir-i Sükûn dönemine geri dönülmemiştir. CHF, SCF karşısında kendisini TpCF karşısında olduğundan daha rahat ve güvende hissetmiş, Şeyh Sait isyanı ve akabinde 1926'daki İzmir Suikastı gibi hareketler olmamış, Ağrı Dağı isyanı ve Menemen hadisesi gibi olaylar mevzîî kalmıştır. TpCF sonrasına göre SCF sonrasında "zor"dan ziyade "rıza"ya daha çok vurgu yapan bir otoriterlik söz konusudur. SCF sonrası Tek Parti yönetiminin otoriterliği, bu çerçevede daha ideolojik bir karakter kazanmaktadır. SCF'nin liberalizmi karşısına devletçilikle çıkan CHF, 1931 seçimlerine Kemalizm adı verilen altı ilkeli bir beyannameyle girmiş ve 1931 CHF Büyük Kurultayı'nda da bu ilkeler CHF programı haline gelmiştir.

Liberalizm, böylelikle, Tek Parti rejiminin ideolojisinde "zararlı", "yıkıcı" bir "yabancı ideoloji" olarak konumlandırılmış olmaktadır. Bu konumlandırma, sözkonusu anayasal düzenleme yanında, dönemin resmi söylemi tarafından da sistematik olarak pekiştirilmiştir.

KEMALİZM "TÜRK MERKANTİLİZMİ" Mİ?

Döneme ilişkin olarak Friederich Neumark, milliyetçilik ve laiklik politikalarıyla "ortaçağ"dan kopan Türkiye'nin, ortaçağı takip eden bir Türk merkantilizminin içine girdiğini iddia etmiştir. Neumark, Türkiye'nin içine girdiği merkantilizmin Avrupa'da ortaya çıkan yeni merkantilizmden çok, hakiki merkantilizme yakın olduğuna ilişkin tezini şöyle temellendirir: "... merkantilizmi belirten başlıca vasıflar, bilhassa ulusal vicdanın doğması ile modern devletlerin kuruluşu, devletin ve siyasal düşüncelerin, sosyetenin her alanında ve bilhassa ekonomide hâkim oluşu, nihayet ekonomsal yaşayışın, endüstrileşmesini, planlı ekonominin kurulmasını, ve ekonominin dinamik - kuvvanî- bir şekil almasına doğru ilk denemelerin baş göstermesinden ibarettir."[18] Yeni Türkiye'de bu vasıfların mevcut olduğunu belirten Neumark, Avrupa'da merkantilizmi takip eden liberal kapitalizmin, Türkiye'de de yaşanıp yaşanmayacağını, Türkiye'nin Avrupa'nın tecrübelerini dikkate alarak iktisadî gelişmede bu aşamayı atlayıp atlamayacağını bir soru olarak ortaya koyar.

Türkiye'nin siyasî rejimini değerlendiren Neumark, Türk anayasasının esas itibariyle liberal bir zihniyet taşıdığı ve diktatörlük içermediği, ancak fiilen devlet başkanı ve aynı zamanda Tek Parti'nin şefi olan Atatürk'ün diktatörlüğünün söz konusu olduğu kanısındadır. Ona göre bu diktatörlük, siyasî alanda tecrübesiz olan halkı eğitecek bir nevî, "terbiyeci diktatörlük"tür.[19] Neumark burada beş yıl önce yaşanan SCF tecrübesinden sonra CHF'nin tekelci bir durum kazandığını hatırlatarak müstakil mebusluk bahsine geçer:

> *Fakat bazı vakıalar iktidar mevkiinde bulunanlara şu veya bu sebepten dolayı parti azası olm[a]yan vatandaşların büsbütün idareye iştirak imkânlarından mahrum edilmelerinin arzu edilmediğini göstermektedir. Fakat fikrimce zikrettiğim bu vakıanın mahiyeti şudur: Türkiye'de siyasal kuvvetin mütemerkiz bir şekilde kullanılmasına rağmen bu suretle Esasî teşkilat kanunun ifade ettiği demokrasi zihniyetini unutturmamak, muhafaza etmek gayesi güdülmektedir.*[20]

Neumark'ın müstakil mebusluk yorumu "vesayetçi demokrasi" yaklaşımını, merkantilizm hakkındaki sözleri de "önce sınıfların oluşumu sonra demokrasi" yaklaşımını akla getirmektedir. Bu iki yaklaşımın aşamalı olarak demokrasiyi

hedefleyen benzerliği dikkat çekicidir. Türkiye'deki Tek Parti yönetiminin demokrasiye geçişi hazırlayan bir vesayet rejimi olarak, bu yönetimin ideolojisi olan Kemalizmi de bir vesayet ideolojisi olarak değerlendiren analizler üzerinde kısaca durmak istiyorum.

KEMALİZM "VESAYET İDEOLOJİSİ" Mİ?

Vesayetçi anlayışa göre, Türkiye'de Tek Parti yönetiminin sebebi toplumun henüz siyasî, kültürel ve ekonomik olarak demokrasiyle yönetilecek bir seviyede olmamasıdır. Tek Parti yönetimi seçkinler marifetiyle toplumu geri kalmışlıktan kurtararak çağdaşlaştıracak bir devrim yapmış ve bu devrimin toplumda yerleşeceği bir süre için toplumu demokratik olmayan bir şekilde yönetmiştir. Ancak Tek Parti yönetiminin nihaî hedefi, demokrasiye geçmektir. Nitekim Türkiye'deki Tek Parti olan CHP kendi isteğiyle 1945 yılında çok partili hayata geçmiş, 1950'de de seçimlerin sonucunda barışçı ve demokratik bir şekilde iktidardan ayrılmıştır.[21] Vesayet yaklaşımı, Türkiye'nin tek partili dönemi takip eden çok partili hayatına atıfta bulunurken, Neumark daha 1935'te CHP'nin bu niyeti taşıdığını iddia eder. CHP'nin hemen 1935'te "parti-devlet" bütünleşmesine gitmesi ve CHP ideolojisi olan Kemalizmin ilkelerinin 1937'de anayasaya girerek devlet ideolojisi haline gelmesi, Neumark'ın tahmininin kısa bir süre içinde yanlış çıkmasına yol açacaktır. Bu bağlamda CHP'nin Tek Parti döneminde böyle bir niyet taşımadığını düşünmek de mümkündür.

1935 Kurultayı'ndan sonra CHP giderek artan bir şekilde ideolojik denetime ve bir parti-devlet özdeşliğine yönelmiştir. Ancak CHP'nin ideolojisi ve uygulamaları bu dönemde dünyada özellikle Almanya'da 1933'te iktidara gelen nasyonal Sosyalizmin etkisiyle yaygınlaşan "benzer" eğilimlerden farklılıklar da taşır. Bu farklılıklar, Türkiye'nin toplumsal formasyonundan ve dış politika tercihinden kaynaklanmaktadır. Biraz daha açarak devam edecek olursak, Türkiye'nin toplumsal formasyonunda gelişmiş burjuvazi ile devrim yapma ihtimali olan bir işçi sınıfının karşı karşıya gelmesi mümkün olmadığı için, faşizme nesnel olarak imkân yoktur. Türkiye'nin dış politikası ise revizyonist cepheye mesafeli ve barışı esas alan bir politikadır. Türkiye'nin dış politikada "barış" yanlısı tercihi yanında "bağımsızlık" ilkesi de, onu uluslararası/evrensel ideolojilerden de olabildiğince uzak durmaya yöneltmiştir. Bu yüzden bazı benzerlikler ve etkiler karşısında da Kemalistler "biz bize benzeriz" şeklinde özetlenebilecek tavırlarını gösterecek tedbirler almış ve Kemalizmi uluslararası etkilerden uzak bir millî ideoloji olarak tanımlamışlardır. Dönemin dünya şartlarında ise Hobsbawm'ın işaret ettiği üzere, uluslararası sistemi oluşturan ulus-devletlerin arasındaki mücadeleleri aşan bir uluslararası ideolojik iç savaş hüküm sürmektedir. Hobsbawm, bu ideolojik iç savaşın taraflarını şöyle tanımlamaktadır:

> *"(...) bu iç savaşın en önemli cephe hatları mevcut kapitalizm ile komünist toplumsal devrim arasında değil, ideolojik aileler, bir yanda onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının ve kuşkusuz Rus devrimini de kapsayan büyük devrimlerin çocukları ile, öte yanda bunun muhalifleri arasında çizildi. Özetle, cephe, kapitalizm ile komünizm arasında değil, ondokuzuncu yüzyılın 'ilerleme' ve 'gericilik' dediği şeyler arasında –ancak bu terimler artık duruma tam uygun düşmüyordu– çizildi."*[22]

Dönemin Türkiye'sini değerlendirebilmek için Hobsbawm'ın çerçevesinden hareket ederek Türkiye'nin, Almanya'nın üstünlüğündeki İkinci Dünya Savaşı yıllarındaki savrulmaları bir yana bırakılırsa, esas itibariyle Aydınlanma devriminin yanında olduğu söylenebilir. Türkiye için

bu durum bir an önce medeniyete ulaşmak şeklinde ifade edilmektedir. Bu bakımdan bu dönem Türkiye'si için öncelik demokrasi değil medenileşmektir.[23]

1930'larda CHP, dünya ölçeğinde gerileyen liberalizme ve liberal demokrasiye tavır almakta, Kemalist ideolojiyi ve "Kemalist demokrasi"yi bunlara karşı mevzilendirmektedir. Bu mevzilenişin önce Kemalist ideolojide sonra da 1937'den itibaren anayasadaki tesirleri, bu ciltteki muhtelif yazılarda yeterince ele alınmıştır.

SONUÇ

1937'de anayasaya giren CHP ilkelerinin bu anayasal konumlarının devam etmesine rağmen, 1945'te çok partili hayata geçilebilmiş olması dikkat çekicidir. Bu dönemde liberalizm, memnu [yasak] olmaktan kurtulacaktır. Bunun ötesinde, rejimin ve CHP'nin kısmi liberalleşmesi sözkonusu olacaktır. CHP, yine de kendisinden daha liberal bir programla ortaya çıkan Demokrat Parti karşısında, hâkim teminatı altında serbestçe yapılan 14 Mayıs 1950'deki ilk seçimi kaybedecektir. İktidara gelen DP'nin, özellikle 1954 sonrası siyasî ve iktisadî liberalizmden uzaklaşması karşısında, CHP, siyasî liberalizmi savunan bir muhalefeti temsil edecektir. Bilhassa DP'yi bu bakımdan eleştirerek ayrılan Hürriyet Partisi'nin bilahare CHP'ye katılmasıyla, CHP'nin siyasî liberalizmi savunan bir parti görünümü netleşecektir. CHP'nin 1950'lerde muhalefeteyken 1924 Anayasası'nın kuvvetler birliği ilkesinden kuvvetler ayrılığına geçilmesi talebindeki ısrarı, bu bakımdan kaydedilmelidir.

CHP'nin daha sonra 27 Mayıs 1960 askerî darbesiyle arasına bir mesafe koyamaması, hatta yakınlaşması, CHP'nin siyasî liberalizmini tartışmalı hale getirmiştir. Ancak özellikle sağ partilerin siyasî liberalizmi içten bir şekilde benimsememeleri, CHP'nin 1980'e kadar sağa nispetle siyasî liberalizme daha yakın algılanmasını mümkün kılacaktır. İktisadî liberalizm bahsinde ise Türkiye'de 1960 sonrası yükselen sol dalganın tesiriyle, önce ortanın soluna, sonra da demokratik sol/sosyal demokrat düşünceye kayan CHP'nin devletçilikte ısrar ettiği görülür. Esasen CHP'nin dayandığı koalisyonda bürokrasinin hâkimiyeti, bürokrasinin liberalizmle gerilimli ilişkisi düşünüldüğünde, CHP'nin kısmi liberalleşmesi halinde bile liberalizmle ilişkisinin problemli olması şaşırtıcı değildir. Bu problem, sadece iktisadî liberalizm düzeyinde değil, siyasî liberalizm düzeyinde de görülmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Türk devriminin sınıfsal bir analizi için bkz. Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara, 2001.

2 Gayrimüslim ve Müslüman burjuvazi ayrımını "parçalı Osmanlı burjuvazisi" veya "iki gövdeli burjuvazi" olarak nitelendirerek Osmanlı Devleti'nin batılılaşma, toplumsal değişme ve çöküş sürecini bu kavramlar esasında tartışan bir çalışma için bkz. Fatma Müge Göçek, *Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü*, (çev. İbrahim Yıldız), Ankara, 1999.

3 Bu yönde bir değerlendirme için bkz. Justin McCarthy, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Temelleri: Sosyal ve Ekonomik Değişme", *Tarih Çevresi*, (çev. Nesim Şeker), Kasım-Aralık 1994, Sayı: 13, s. 29.

4 Korkut Boratav, 1920'lerin Türkiye iktisat politikasının "liberal" olarak nitelendirilmesinin yanıltıcı olabileceğini, devletin bizzat işletmecilik yapmamakla birlikte "inhisarları imtiyazlı şirketlere dağıtarak, devlet ihaleleri yoluyla ve geniş teşvik tedbirleriyle özel sermaye birikimini ve kapitalist gelişmeyi hızlandırmanın sonraki devletçi döneme göre farklı bir yolunu... " denediğini kaydediyor. Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik*, Ankara, 1982, s. 3.

5 Bu dörtlü tasnifdeki ilk üç seçenek, Metin Çulhaoğlu'na aittir. Metin Çulhaoğlu, "Serbest

Fırka: Oksijen Çadırında 5 Ay", *Başka Bir Tarih Başka Bir Türkiye* (içinde), İstanbul, 2000, s. 228.

6 Korkut Boratav, a.g.e., s. 3. Ömür Sezgin devletçilik uygulamasını dönemin şartları içinde kapitalizmin gelişmesinin belki de tek yolu olduğunu kaydediyor. Ömür Sezgin, "Kadro Hareketi", *Kadro Dergisi*, (Tıpkı basım içinde), Ankara, 1982, C: 1, s. 12-13.

7 Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl 1914 - 1991: Aşırılıklar Çağı*, İstanbul, (çev. Yavuz Alogan), 1996, s. 18-19.

8 Duverger de bu dönemi "liberal demokrasinin bunalımı" olarak nitelendiriyor. Döneme ilişkin Duverger'in değrlendirmesi için bkz. *Batı'nın İki Yüzü*, (çev. Cem Eroğul – Fazıl Sağlam), Ankara, 1977, s. 99-122.

9 Zafer Toprak, "Tek Parti Cumhuriyeti ve Demokrasi", *Yeni Türkiye*, Sayı: 23-24, 1998, s. 1053. Huntington da bu dönemi demokratlaşma bakımından "birinci ters dalga" olarak değerlendiriyor. Huntington'ın demokratlaşma bakımından yaptığı dönemleştirme şöyledir:

> *"*Birinci, uzun demokratlaşma dalgası (1828-1926)*
> * Birinci ters dalga (1922-1942)*
> * İkinci, kısa demokratlaşma dalgası (1943-1962)*
> * İkinci ters dalga (1958-1975)*
> * Üçüncü demokratlaşma dalgası 1974-"*
> Samuel P. Huntington, *Üçüncü Dalga*, (çev. Ergun Özbudun), Ankara, 1993, s. 11.

10 E. Hobsbawm, a.g.e., Hobsbawm, Birinci Dünya Savaşı'nın sadece mağluplarının değil galiplerinin de büyük zarar gördüğünü şöyle anlatıyor: "... yenilgiye uğrayanı devrime ve galip gelenleri iflas ve fiziksel tükenişe sürükledi." A.g.e., s. 44. Birinci Dünya Savaşı'nın galip gelen ülkelerde demokratik sisteme verdiği zarar ve yarattığı antidemokratik alışkanlıklardan kurtulabilmenin uzun yıllar alacağına ilişkin bir değerlendirme için bkz. M. Duverger, a.g.e., s. 99.

11 Justin Mccarthy Türkiye'nin nüfus düzeyinde yaşadığı büyük kayba dikkat çekiyor: "Bunlar, [Balkan savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Türk İstiklâl Harbi] bu zamana kadar yapılan savaşlar arasında yer alırlar. Osmanlı Anadolu'su Birinci Dünya Savaşı'nda, savaşa katılan herhangi bir ülkeden daha fazla ölüm acısı çekmiştir. 1912'den 1922'ye kadar, Anadolu nüfusu yüzde 30 azalmıştır. Anadolu nüfusunun, yaklaşık yüzde 10'u göç etmiş ve yüzde 20'si ölmüştür", Justin Mccarthy, a.g.m., s. 26. Mccarthy de Hobsbawm gibi felâketlerin yarattığı değişim potansiyeline dikkat çekerek, Türkiye üzerinde bu felâketlerin halkta reformları destekleyecek bir psikoloji ve maddi temel hazırladığını kaydediyor: "Felâket beraberinde değişime doğru psikolojik bir eğilim getirir. Basitçe ifade edilirse, felaket oluşturan kayıplar, insanların akıllarını alışkanlıklarını ve hayatlarını değiştirir. Hiç olmazsa, hayatta kalanlar başlarına felaket getiren sistemden daha iyi bir sisteme sahip olmak isterler. Bundan başka, fec ölümlülük rasyonelleştirilmiş muhafazakâr hayatın en temel bloklarını yerinden çıkarır: evler yıkılır, aile üyeleri öldürülür; çiftlikler ve işler yitirilir. Kayıplar yardım edemez ama geleneksel değerlerde ve muhafazakâr hayat tarzlarında değişikliklere sebep olurlar." *A.g.m.*, s. 27.

12 Taner Timur, *a.g.e.*, s. 175.

13 Taner Timur, a.g.e., s. 178.

14 Bu konuda bkz. Ludwig von Mises, *Bürokrasi*, (çev. Feridun Ergin), Ankara, 2000. Tamamında bu konu tartışılan kitapta şöyle deniyor: "Topyekün bürokrasi cereyanı; insanlığın yalnız bir kısmına inhisar etmeyerek bütün ırkları, milletleri ve medeniyetleri çevresi içine almağa çalışan ilk ideolojidir ve tarihin bugüne kadar kaydettiği en büyük harekettir. Modern arzı mukaddes, posta idaresi model tutularak kurulacaktır. Şimdiye kadar ideal uğruna sel gibi insan kanı akıtılmıştır", a.g.e., s. 117.

15 Yunus Nadi'nin Gazi'ye 17.10.1930 tarihli mektubu. Nadir Nadi, *Perde Aralığından* (içinde), İstanbul, 1965, s. 227. Mektubun tarihinden, SCF'nin katıldığı olaylı 5.10.1930 seçimlerini takiben yazıldığı ve henüz SCF'nin faaliyette bulunduğu anlaşılıyor.

16 N. Nadi, a.g.e., s. 227-228.

17 E. Hobsbawm, a.g.e., s. 126.

18 Frederick Neumark, "Yeni Türkiyenin Siyasal, Kültürel ve Ekonomsal Tekâmülü", *İÜHFM*, (çev. Ahmet Ali Özeken), Yıl: 1, Sayı: 1, İstanbul, 1935, s. 215 ve tamamı, s. 213-231. Türkiye'de görevli olan Ord. Prof. Neumark'ın 4 Haziran 1935'te Strasbourg'da vermiş olduğu konferansın metni olan bu önemli metne, bugüne kadar hemen hemen hiç atıfta bulunulmamış olması şaşırtıcıdır. Dönemin şartları içinde Neumark'ın Tek Parti yönetimini "diktatör", "terbiyecî diktatör" gibi kavramlarla nitelendirebilmesi ve Tek Parti yönetimini, adeta adını koymadan bir "vesayet partisi" olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ancak bu yorumun 1935 sonrası parti-devleti yönündeki gelişmelerden önce yapıldığına işaret etmek isterim.

19 Frederick Neumark, a.g.m., s. 216-217. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun söylediğine göre, CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal, 1944'te kendisine Millî Şeflik ile anayasa arasındaki ilişkiyi Neumark'ın 1935'te yazdığına benzer bir şekilde anlatmaktadır. "Siz hukuk profesörüsünüz... Bilirsiniz ki, bâzı memleketlerin anayasaları yazılmış, bâzılarınınki ise yazılmamıştır. (...) Bizim ise, iki anayasamız vardır: Yazılmış ve yazılmamış... Bunlardan yazılmış olanı, senin kitapta okuduğun, Teşkilatı Esasiye Kânunu'dur. Yazılmamış olanı ise, şimdiki fiilî durumumuz, yâni Şef sistemimizdir. Bu sistem kuvvetini CHP'nden alır. [Memduh Şevket Esendal], yazılmamış anayasanın lüzum ve zaruretini, Türk inkılâbının ve Cumhuriyetin, başından beri birbirini tâkip eden çeşitli

hadiselere ve nihayet o sırada içinde bulunduğumuz İkinci Cihan Harbi'ne bağlayarak, uzun uzun izah ettikten sonra: 'Mamafih elbette bir gün gelecek, yazılı anayasamız harfi harfine tatbik olunacaktır' dedi." Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türkiye'de Üç Devir*, C: ı, s. 467 – 470'ten aktaran Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi*, İstanbul, 1999, C: 2, s. 363. Anayasaların ve 1924 Anayasası'nın liberalizmle ilişkisi, bu ciltte yer alan Zühtü Arslan'ın çalışmasında ele alınmaktadır.

20 Frederick Neumark, *a.g.m.*, s. 217.

21 Bu yönde değerlendirmeler için bkz. Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, Ankara, s. 335-364 ve özellikle s. 358-364; Mete Tunçay vesayet rejimi, vesayet partisi gibi kullanımlarıyla kavramın Duverger, Tarık Zafer Tunaya, Walter Weiker, La Palombera ve Weiner tarafından kullanılışını değerlendirmektedir. Tunçay farklı kişilerin birbirlerinden habersizce Türkiye'de CHP'nin Tek Parti yönetimlerini bu şekilde adlandırmalarına dikkat çekiyor. Mete Tunçay, *TC'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923 – 1931)*, İstanbul, 1989, s. 10-26. Neumark'ın 1935'te bu yönde serdettiği görüşlerini yukarıda kaydetmiştim. Keza Ahmet Hamdi Başar da bu dönemi vesayet rejimi olarak değerlendiriyor: "Benim kanaatim bu memlekette hürriyetin, demokrasinin ve garplılaşmanın ancak inkılâp yolu –hatta onların tâbiri ile- vâsilik yolu ile mümkün olacağı merkezindedir." Ahmet Hamdi Başar, *Hürriyet Buhranı*, İstanbul, 1946, s. 100; ayrıca s. 104 ve 107.

22 Hobsbawm, s. 171.

23 İsmet İnönü'nün Atatürk'ün ölümünden sonra Cumhurbaşkanı seçilmesi dolayısıyla 11 Kasım 1938'de TBMM'de yaptığı teşekkür konuşmasında söyledikleri bu bakımdan anlamlıdır: "Türk milletini *az zamanda* büyük bir *medeniyet seviyesine yükseltmiş*, Türk milletine *en kısa yoldan* temiz cemiyet hayatını, feyizli terakki yollarını açmış inkılâblar kalb ve vicdanımızın en aziz varlıklarıdır." [abç] *İsmet İnönü'nün TBMM'deki Konuşmaları*, C: 1, Ankara, 1992, s. 434. Türk devrimi "medeniyetin bekleme odası"ndan bir an önce medeniyete girme çabasıdır ve dönemin dünya şartları da dikkate alındığında demokrasinin tali kaldığı görülecektir. Bilsay Kuruç şöyle diyor: "Medeniyet (...) Cumhuriyet kadroları için kutsal kavramdır", Bilsay Kuruç, *Mustafa Kemal Döneminde Ekonomi*, Ankara, 1987, s. 12.

CHP İlkelerinin 1937'de Anayasaya Girişi ve Liberalizmin Yasaklanışı

MURAT YILMAZ

GİRİŞ

CHP'nin programında yer alan altı ilkenin 5.2.1937 tarihinde yapılan anayasa değişikliğiyle anayasal ilkeler haline gelmesi, aslında bir bakıma, CHP'den farklı siyasî görüşlerin yasaklanması demektir. Çünkü CHP ilkeleri anayasa ilkeleri olduklarından, bu ilkeler aleyhinde bulunmak mümkün değildir. CHP'nin 1931 Kurultayı sonrasında artan ideolojik denetimi, böylece zirveye ulaşmış olmaktadır. Mecliste de gerçekleşen bu denetim örneklerine TBMM'nin dördüncü dönemi içerisinde rastlanmaktadır. Liberal eğilimli Halil Menteşe ve bilhassa Sırrı Bellioğlu gibi müstakil mebuslar sık sık Recep Peker tarafından ihtar edilmektedirler. Dördüncü dönem zarfında "liberalizm memnu değildir" diyen Recep Peker, 1937'de "liberalizm yasaktır" demektedir. Bu rejimin otoriterliğin ötesinde totaliterliğe yönelişi olarak görülebilir, ancak böyle değildir. Rejimin otoriterliği artmakla beraber, totaliter bir nitelik kazan(a)mamıştır. Esasen CHP ilkelerinin anayasada yer almasının amacı bu olmadığı gibi, bu istense bile dönemin Türkiye'si totaliter bir ideoloji oluşturacak ve uygulayacak maddi altyapıdan yoksundur. Zaten bu yüzden CHP bir süre sonra parti kimliğini yitirerek devlet içinde erime tehlikesi geçirecektir. CHP ilkelerinin 1937'de Anayasaya girişi, aşağıda görülebileceği gibi aynı zamanda Türkiye'de liberalizmin yasaklandığı illiberal bir döneme işaret etmektedir. Tarih literatüründe bu bahsin neredeyse unutulmuş olması dikkat çekicidir. Bunda hegemonik bir söylem olan ve zaman içerisinde adı Kemalizmden Atatürkçülüğe dönüşen ideolojinin değişkenliğinin yanısıra ve belki de buna paralel bir şekilde Kemalizmi veya Atatürkçülüğü burjuva demokrasisi veya liberal demokrasinin bir tür hazırlık aşaması gibi gören sosyal bilimler literatüründeki hâkim anlayışın da tayin edici bir rolü olsa gerektir. Liberalizmin müstakil bir ideoloji ve hareket olarak ortaya çıkmasındaki gecikme de bu konunun hatırlanmasını, buna bağlı olarak Kemalizmin eleştirisini ve Kemalizmden kopuşunu geciktirmiştir.

1937 ANAYASA DEĞİŞİKLİĞİ MÜZAKERELERİ

Görüşmelerde söz alan CHP'liler dışındaki üç müstakil mebustan Hüsnü Kitapçı anayasa değişikliklerini hararetle desteklerken, Halil Menteşe ve Refet Bele tereddütlerini dile getirmişlerdir. Anayasa değişiklikleri aynı zamanda çiftçilerin toprak sahibi yapılmasına ilişkin değişiklikleri de içerdiğinden, bu iki müstakil mebusun tereddütleri bu değişikliğe de yönelmiştir. Dönemin siyasî havasını veren bu anayasa değişiklik görüşmelerini, ayrıntılı bir şekilde ele almak gerekiyor.

İsmet İnönü ve 153 arkadaşının verdiği değişiklik teklifinde yer alan anayasanın ikinci maddesi şöyledir:

> *Türkiye Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve inkılâpçı olub resmî dili Türkçedir; makarri [başkenti] Ankara'dır.*[1]

GEREKÇE

Değişiklik teklifinin gerekçesinde, mevcut anayasada devletin sadece şeklinin be-

yan edildiği hatırlatılarak, şöyle deniyor: "Halbuki Devletin şeklile beraber siyaset ve idare tarzında takip edeceği ana vasıfların da esas hüküm olarak gösterilmiş olması lüzumludur."[2] Bu lüzum Teşkilatı Esasiye Encümeni Mazbatası'nda daha açık ortaya konduğu gibi, görüşmelerde de ifade edilecektir. Encümen Mazbatasında şöyle deniyor:

... Türk Devletin[in] şekli ile beraber doğuş tarzının ve kuruluşunda hâkim olan ve fiiliyat sahasında şimdiye kadar inkişaf eden umdelerin yer tutması icab etmekte olup bunun için millî vahdeti sarsacak beynelmilelci cereyanların memleket dahilinde yer bulamaması ve yurtdaşlar arasında sınıf farklarının kaldırılması ve yurd dahilinde her bakımdan alınacak tedbir ve atılacak hamlelerde eski zihniyet ve ananelere ve bu ananelerin icablarına bağlanılmayarak yalnız zamanın ihtiyaç ve zaruretleri ve yurdun yükselmesi düşünülerek hareket olunması ve memleketin büyük menfaatlerinin istilzam ettiği [gerektirdiği] teşebbüslerin Devlet eline alınabilmesi gibi biri diğerini itmam eden ve hayatî bakımdan yekdiğerinden ayrılmayacak olan ana vasıfların esas [tamamlayan] hükmü olarak teşkilatı esasiye kanununa derci pek lüzumlu görülmüştür.[3]

ŞÜKRÜ KAYA'NIN İZAHI

Değişiklik teklifi verenler adına kürsüye çıkan Şükrü Kaya sunuş konuşmasında Türk'ün kendi tarihini kendisinin yapması halinde kurtulacağını, aksi halde dinin ve yabancı güçlerin etkisi altında yok olacağını vurguluyor. Atatürk'ün ve CHP'nin prensiplerinin de Türk'ün kendi tarihini kendisinin yapmasını ve modern bir devlet kurmasını amaçladığını söyleyen Şükrü Kaya, bu prensiplerden ilki olarak devletçilikten bahsediyor. Devletçiliğin tarihin seyri içinde modernliğin ve tekniğin bir icabı olduğunu iddia eden Şükrü Kaya, sözü CHP'nin ikinci ilkesi olarak saydığı milliyetçiliğe getiriyor: "Atatürk'ün vazettiği prensipler Türktür" diyen Şükrü Kaya, bir yandan bu prensiplerin bir yabancı etki ürünü olmadığını, bir yandan da CHP milliyetçiliğinin "dar ve inhisarcı" olmayan bir medeniyet projesi olduğunu belirtiyor. Üçüncü olarak halkçılık ilkesine geçen Şükrü Kaya halkçılığın teorik, soyut veya merhametten kaynaklanan bir ilke değil, barış, medeniyet ve bağımsızlığın korunması için uygulanan bir sistem olduğunu söylüyor. Kaya bir tür demokrasi uygulaması olarak gördüğü halkçılığı şöyle tanımlıyor:

... halka doğru, halk için değil, halk tarafından ve halkla beraber sistemidir. (Alkışlar) Bu sistem memleketin doğrudan doğruya halk tarafından idaresini istihdaf eder. Bizde ferd ve sınıf imtiyazı yoktur. Bütün vatandaşlar üzerinde kanunlarımız tamamile müsavi olarak meri ve caridir.

Şükrü Kaya halkçılık ilkesinin uygulamasını ise şöyle anlatıyor:

Halkçılığımızın tatbikatta ve teşriî [kanunî] hayatta yeni yeni elemanlar olarak cihana nümune olacak kadar ileriye varmış hukukî eserleri vardır. Partimizin her sene toplanan ocak kongreleri, iki senede bir toplanan vilâyet kongreleri, dört senede bir toplanan büyük kurultay; Avrupa hukukunda insiyatif, lejislatif ve referandum denilen esasların amelî tatbikinden başka bir şey değildir. Biz yaptığımız işleri her sene bu kongrelerde gözden geçiriyoruz ve oradan alınan neticeleri huzuru âlinize arzetmekteyiz. Büyük Meclisin kanunlarındaki isabetin en büyük âmili de halkın fikirlerini almak ve mütalealarına lâyik olduğu ehemmiyeti vererek kanunların hazırlanmasında müessir kılmaktadır. (ZC, s. 60).

Şükrü Kaya dördüncü olarak laiklik ilkesinden bahsederek, Türk tarihinin mistik ve dogmatik esaslara kapılarak kendi

kanununun ve usulünün uygulanmadığı zamanlarda felâketler yaşandığını hatırlatıyor. Kanunların günün icaplarına ve maddî şartlara uygun yapılması gerektiğini kaydeden Kaya şöyle diyor:

"Madem ki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyatçıyız, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız." Kaya, şahısların vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dini seçmelerine zerre kadar müdahalelerinin olmadığını, kendilerinin laiklikten ve hürriyetten dinin ülke işlerini etkilemesinin önüne geçmeyi anladıklarını söylüyor. Tarikatları da eleştiren Şükrü Kaya, Türkler için en doğru tarikatın "müsbet ilimlere dayanan milliyetçilik" olduğunu ifade ediyor. (ZC, s. 61).

Şükrü Kaya CHP'nin cumhuriyetçilik ve inkılapçılık ilkelerinden bahsetmeden anayasa değişikliği teklifinde yer alan çiftçiyi toprak sahibi yapmak ve bakanlıklarda siyasî müsteşarlıklar ihdas etmek hususlarını da CHP prensipleri arasında saymaktadır. Kaya'nın müzakerelerde tartışma konusu olacak olan çiftçiyi toprak sahibi yapmak üzerine söyledikleri dikkat çekicidir. Kaya, büyüyen sanayinin ve ekonominin çiftçilerin tüketici haline gelmesiyle istikrarlı bir iç pazara kavuşabileceğini ve çiftçiyi tüketici yapmanın yolunun da onu toprak sahibi yapmaktan geçtiğini kaydediyor. (ZC, s. 62).

Müstakillerden ilk söz alan Halil Menteşe, CHP ilkelerinin anayasaya alınmasına ilişkin olarak ileri sürülen gerekçede "...Devletin tarzı siyaset ve idaresine aid esas hükümler dercedilmek lâzım gelir" şeklinde ifade edilen düşünceye katılmadığını kaydediyor. Anayasaların hükümet işlevlerini düzenleyen, devlet otoriteleri arasındaki ilişkileri belirleyen, amme hukuku denilen birey hukukunu düzenleyen bir metin olduğunu kaydeden Menteşe, ancak değişiklik teklifiyle, hükümetin tarzı siyaset ve idaresinin anayasa ile belirlenmesinin yanlış anlamalar doğuracağını söyleyerek örnekler veriyor:

MENTEŞE SORUYOR: LİBERALİZM YASAK MI?

Halil Menteşe - Devletçilik, meselâ, Devletin şekli meyanına giriyor. Şimdi ekonomide liberal taraftarı ferdiyetçi bir vatandaş ortaya çıkar da propagandaya başlarsa,

Rasih Kaplan (Antalya)- Öbür dünyaya gitsin, deriz.

Halil Menteşe (Devamla)- Şekli Devleti tebdil cürmüne tasaddî etmiş [girişmiş] diye acaba onu polis yakalayıp da mahkemeye verecek midir? (ZC, s. 62).

Menteşe aklına gelen yanlış anlamayı da şöyle anlatıyor: Bir komünistin propaganda yaptığında yakalanması halinde, komünist kişi ben anayasada yer alan inkılapçılığın gereğini yapıyorum, beni niye muhakeme ediyorsunuz, derse, ne olacaktır diye soruyor. Menteşe bu tür yanlış anlamaların bu vesileyle giderilmesini istiyor.

ÇİFTÇİYİ TOPRAKLANDIRMA VE İSTİMLÂK

Menteşe daha sonra çiftçinin topraklandırılması ve istimlâk konusunda verilen değişiklik teklifine değiniyor. Menteşe'nin değerlendirmelerine geçmeden önce getirilen değişiklikten bahsedelim. Değişiklik teklifi şöyledir:

Umumî menfaatler için lüzumu, usulüne göre anlaşılmadıkça ve mahsus kanunları mucibince deger pahası peşin verilmedikçe hiçbir kimsenin malı istimval ve mülkü istimlâk olunamaz.

Çiftçiyi toprak sahibi yapmak ve ormanları Devlet tarafından idare etmek için istimlâk olunacak arazi ve ormanların istimlâk bedelleri ve bu bedellerin tediyesi sureti, mahsus kanunlarla tayin olunur.

Fevkalâde hallerde kanuna göre tahmil olunacak [yüklenecek] para ve mal ve çalışmaya dair mükellefiyetler müstesna olmak üzere hiçbir kimse hiçbir

fedakârlık yapmağa zorlanamaz. (ZC, s. 74).

Burada birinci ve üçüncü fıkraların sadece Türkçeleri değişmişken, asıl değişiklik daha önce olmayan ikinci fıkranın ihdas edilmiş olmasıdır. Menteşe Türkiye'de öteden beri medenî hukukun dışında bırakılmış kimse olmadığını, Müslümanlık mülkiyeti bir dinî akide olarak kabul ettiği için herkesin mülk sahibi olabildiğini, alıp satabildiğini söyleyerek, Rusya'da daha önce uygulanan mir usulü gibi mülk hakkından mahrum bir kütle olmadığını söylüyor (ZC, s. 63). Menteşe çiftçilikle uğraşan herkesi toprak sahibi yapmanın mümkün olmadığını, sadece az toprağı olan ve ortakçı olanların toprak sahibi yapılabileceğini düşünmektedir:

Zannetmiyorum ki bunlardan başka kimseleri de ve çiftçi amelesini toprak sahibi yapmak meselesi mevzubahs olsun. Böyle olursa o zaman hayvanını, alâtı edevatını, evini, tohumunu ve mütedavil [kullanılan, geçerli] sermayesini de vermek lâzım gelecektir (Vereceğiz sesleri).

Müsaade buyurunuz, zannediyorum ki, buna hiçbir Devletin Hazinesi tahammül edemez ve bu, dünyanın hiçbir yerinde böyle halledilmiş değildir. Fabrikaya amele lâzım olduğu gibi, toprağı işlemeğe de amele lâzımdır. (ZC, s. 63).

Menteşe devamla bu yapılsa bile, birkaç yıl sonra bu toprakların başka ellere geçeceğini ve tarım işçisini toprağa bağlamanın çok zor olduğunu iddia ederek, olağanüstü bir düzenleme ve anayasa değişikliğine gerek olmadan bu sorunun halledilebileceğini söylemektedir. Devletin elindeki araziyi az toprağı olan ve ortakçılık yapanlara dağıtabileceğini, Ziraat Bankası'nın uzun dönemli taksitlendirme yoluyla bu konuda yardımcı olabileceğini söyleyen Menteşe, yapılacak değişiklikle istimlâk uygulamasının vatandaşların tasarruflarını değerlerinin altında elinden alacağını, üstelik peşin para alamayacaklarını bunun da ekonomi için çok gerekli olan güven ve istikrarı ortadan kaldıracağını iddia etmektedir.

"TARTIŞMA VE ARAYIŞ DÖNEMİ BİTMİŞTİR"

Konu üzerine söz alan müstakillerden Hüsnü Kitapçı değişiklikleri Atatürk'ün işaretleri olarak uygun gördüğünü belirterek, artık tartışma ve arayış devrinin sona erdiğini vurguluyor:

Şimdi yurttaşlarımıza kalacak iş, bu mevzular üzerinde münakaşa etmek, imali fikretmek değil, bilâkis bu umdeleri en iyi tecelli ve tahakkuk ettirebilecek ve bu suretle de Atatürk'ün istediği gibi, milletimizi, muasır medeniyet, muasır [çağdaş] milletlerin seviyesine ve hatta onların fevkine [üstüne] çıkaracak tedbirleri alarak bu neticeye varmaktan ibaret olacaktır. (ZC, 63-64).

Hüsnü Kitapçı istimlâk konusunda da, insanlığı daima ilerlemeye yönelten dinamik bir değer olan mülkiyet hakkından vazgeçmeden, kamu çıkarı ile birey çıkarının uzlaştırılacağına olan inancını dile getiriyor. (ZC, s. 64).

"TÜRKLÜĞÜ YIKAN HARİCİ TELKİNDİR"

Teşkilatı Esasiye Encümeni adına söz alan Şemsettin Günaltay anayasaya girecek CHP ilkelerinin "... Türkün hayatından, Türkün tarihinden, Türkün asırlar içerisinde geçirmiş olduğu inkılâblardan mülhem olan kudsî esaslar..." olarak nitelendiriyor. Günaltay'ın bu ilkeleri çok eski tarihî devirlere götürerek, Türkleri yıkanın, içinde yer alan "haricî milletlerin telkinleri"nin olduğunu söylemesi, Türk devriminin moral zemini olan Türk kimliğini inşa eden Türk tarih tezinin sorunlu alanlarını da yansıtmaktadır. (ZC, s. 64-65).

Bu moral zemin, modernlik yanında ırkçılığa kadar varabilecek milliyetçi damarın da beslendiği bir zemindir.

Günaltay, Menteşe'nin sorularını tekrar ederek şöyle cevaplandırıyor:

"MUHALİF FİKİRLER VE LİBERALİZM CÜRÜMDÜR!"

Şu halde Türkün bu esasları, teşkilatı esasiye kanununda yer bulunca, bunlara muhalif olarak fikirler serdedilmeyecek midir, diyorlar? Bir liberal çıkıb liberalizm esaslarını, bir komünist çıkıb komünizmi müdafaa edemeyecek midir, diye sordular?

Hayır etmeyecektir, edemeyecektir. Teşkilatı esasiye kanununa muhalif her hangi bir hareket nasıl bir cürüm ise, bu esaslara muhalefet te ayni şekilde cürüm sayılacaktır. (Bravo sesleri, alkışlar) (ZC, s. 65).

Günaltay, istimlâk ve çiftçilerin topraklandırılmasına ilişkin değişikliğin de, anayasada kutsal bir hak olarak kabul edilen mülkiyet hakkına zarar vermeyecek bir düzenleme olduğunu söyleyerek konuşmasını bitiriyor.

Kürsüye çıkan Recep Peker, dünyada diğer krizlerin yanında ve onlardan daha önemli "iç rejim krizi ve buhranı" yaşandığını söylüyor. Peker "büyük bir inkılâp sayılabilecek" anayasa değişikliğiyle Türkiye'nin şimdiye kadar CHP içinde yaşayan esasları "resmî ve kanunî bir rejim" haline getirerek iç rejim krizinden uzak olduğunun dünyaya gösterileceğini düşünmektedir. Peker'e göre anayasa değişikliğiyle bütün vatandaşlar "müşterek inan"a bağlı bir kütle haline gelecektir.[4]

Peker, Menteşe'nin bundan sonra liberal propaganda yapmak yasaklanacak mı, şeklindeki sorusuna da, Encümen Başkanı Şemsettin Günaltay'a katıldığını belirterek, şu cevabı verecektir:

"LİBERALİZM DEVLETÇİLİĞE AYKIRIDIR, YASAKTIR!"

"... şimdiye kadar ana kanunun temelini teşkil etmiş olan Cümhuriyetçilik aleyhine yurd içinde hiç kimsenin hiçbir faaliyette bulunması caiz olmadığı gibi şimdiden sonra da Cümhuriyetçiliğin nakızı olan saltanat lehine bir hareket; hiçbir kimseden bir hareket sadir olmayacağı gibi, Teşkilatı esasiyenin umumî bünyesinin teyidatı [desteği, kuvveti] altında olarak milliyetçiliğin nakızı olan beynelmilelcilik ve halkçılık nakızı olan imtiyazcılık veya sınıfçılık ve Devletçiliğin nakızı olan liberallik, lâikliğin nakızı olan klerikallik ve inkilâbçılığın nakızı olan irtica lehinde hiçbir faaliyet yapılamayacaktır.

Bu esasların Kamutayca kabulünden sonra memleketin sosyal, kültürel ve siyasal hiçbir sahasında ne tek adamın ne de cemiyet halinde herhangi telkin veya teşebbüs halinde hiç kimse katiyen faaliyet ifa edemeyeceklerdir. (Bravo sesleri alkışlar)" (ZC, s. 66).

TÜRKİYE: "KENDİNE MAHSUS BİR CUMHURİYETTİR"

Peker'e göre, Fransa Cumhuriyeti nasıl liberal bir Cumhuriyetse, Sovyet Rusya Cumhuriyeti nasıl "sınıf hâkimiyetine dayanan başka şekil" bir cumhuriyetse, Türkiye de bu kanunla diğer cumhuriyetlerden ayrı "kendine mahsus bir Cumhuriyet" olacaktır. Kanunda yer alan altı ilke, hep birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin ayırt edici vasfı olacaktır. Bu yüzden bu ilkelerin tek tek ele alınmaması, birlikte bir sistem içinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Recep Peker, anayasa değişikliğiyle devlet vasfı olacak ilkeleri CHP programından hareketle yorumladığına dikkat çekerek, CHP'nin "... yeni Devletin fikir ve politika kaynağı..." olduğu için böyle yaptığını kaydediyor. Peker, anayasa de-

ğişikliğiyle Türkiye Cumhuriyeti'ni kendine mahsus bir Cumhuriyet yapacak ilkelerin, bağımsızlığın bir gereği olduğunu iddia etmektedir:

MÜSTAKİL BİR DEVLET İÇİN MÜSTAKİL BİR İDEOLOJİ

Bilhassa bir milletin ve bir Devletin tam müstakil bir Devlet ve millet olmak için kendi hayatından doğmuş ve kendi hayatına uygun kendi öz malı bir rejime sahib olması lâzımdır. Böyle olmazsa vaziyet yurdun bir parçası ecnebi istilâsı altında bulunduğu zamana benzer. O halde yurdun hayatî bir esasını teşkil eden rejim ecnebi fikirlerin istilâsı altında demektir.

Dünya bu gün çeşitli rejimlerin ideolojileri arasındaki mücadeleye sahne olmuştur. Hayatımıza uymayan dış rejimler bize tesir yaparsa bu, iç hayatımız için tehlikeli olur. Biz kendi rejimimizi bu tesirlerden korumalıyız. (ZC, s. 67).

Peker'in ifade ettiği gibi anayasa değişikliği, dışarıdan gelebilecek rejim ihracı çabalarına karşı bir savunma önlemi olarak da düşünülmektedir. Bir başka konuşmacı da, Atatürk'ün kendisinden sonrasını düşünerek Türkiye'nin İspanya gibi bir iç savaşa düşmemesi için ilkelerini anayasaya koyarak tedbir aldığını iddia etmektedir.[5] Anlaşılan o ki, ideolojik çatışmalar ve özellikle İspanya örneği Türkiye'yi yönetenleri oldukça tedirgin etmiştir.[6]

Recep Peker'in dikkat çektiği iç rejim buhranı ve Muhittin Baha Pars'ın işaret ettiği İspanya iç savaşı[7] tehlikesi, tarihçi Eric Hobbsbawn'ın vurguladığı üzere 1930'ların dünyasında ulus-devletler arasındaki güç dengesinin dışında ortaya çıkan "uluslararası bir ideolojik iç savaş" ortamında yapılmış tespitlerdir (Hobbsbawn, 1996, 171 vd). Bu itibarla CHP ilkelerinin anayasaya girmesi, bu muhtemel ideolojik mücadelenin önüne geçmek için alınmış bir "millî savunma tedbiri" olarak da görülebilir.

Son olarak, yeniden liberalizmi eleştiren Peker, çiftçilere toprak dağıtılmasının "devlet için büyük ve hayatî bir mesele" olduğunu, istimlâk kanunuyla devletin bu işi daha az maliyetle yapabileceğini söylüyor. (ZC, s. 67-68).

Aziz Akyürek ve Muhittin Baha Pars'ın lehteki konuşmalarından sonra, söz alan Halil Menteşe kendisinin de parti ilkelerine bağlılık bakımından kimseden geride kalmayacağını ifade ederek, amacının görüşmeleri tahrik ederek açıklık sağlamak olduğunu söylüyor. Menteşe söylenenlerden devletçiliğin artık devletin şeklini ifade ettiğinden devletçilik aleyhinde propagandanın devleti tağyir etmek suçunu oluşturduğunun anlaşıldığını belirterek, ancak bu durumun anayasanın diğer ilkeleriyle nasıl uzlaştırılacağını merak ettiğini söylüyor. (ZC, s. 69).

Menteşe'den sonra söz alan müstakillerden Refet Bele, anayasa değişikliğiyle fırka ve hükümet programı olarak uygulana gelen ilkelerin artık devlet programı olarak uygulanacağının anlaşıldığını söylüyor. Sonra tek tek ilkeleri ele alan Bele, devletçiliğe gelene kadar her ilkeyi kabul etmek bakımından bir sorun olmadığını belirtirken, Türk işçilerinin milliyetçi olduğunu özellikle vurgulaması dikkat çekiyor. (ZC, s. 69-70).

ŞARTLAR DEĞİŞİRSE DEVLETÇİLİK DEĞİŞMEZ Mİ?

Refet Bele "işin en canlı ve en mühim noktası" dediği devletçilik konusunda fikrini şöyle açıklıyor: "Bir Devlet tüccar, bir Devlet sanatkâr olamaz. (...) Pekâlâ, amma bir memlekette sanatkâr olacak fabrikatör olacak kimse bulunmazsa, memleketin ihtiyacını tatmin edecek tüccar bulunmazsa, bunu kim yapsın? O halde şerrin ehvenini ihtiyar etmek lâzım, tabiî Devlet yapacaktır." Ancak Bele, bu şartların değişmesi durumunda, yani devlete bu alanlarda ihtiyaç duyulmaması durumunda, "mesele" çıkacağı-

na işaret ediyor. Refet Bele, konu sadece ekonomik açıdan değerlendirilmiş olsaydı, bu parti ilkesinin devlet ilkesi haline getirilmemesini önereceğini, fakat siyasî bakış açısından olumlu oy kullanacağını ifade ediyor. Refet Bele'nin siyasî açıdan kastettiği Recep Peker'in açıklamalarında geçen "sınıf" mücadelesi, ideolojik mücadele ile Türk rejimini diğer ülke rejimlerinden ayırma kaygısıdır. Bele, şöyle diyor:

Bu gün bir sınıf mücadelesi karşısındayız. Milletimiz sınıfsız bir millettir. Fakat bunu demek kâfi değildir. Bu gün sınıfsız, yarın sınıflı olabiliriz. Bunun önüne evvelden geçmek lâzım gelir. Bu noktai nazardan pek vazih perensib olmak üzere, Cenabı Hak bu memlekete göstermesin, yarın bu memleket zenginin elindeki tekmil servetinin elinden giderek karnının aç kalmaması için bu gün fakirin zaruretini def etmek lâzımdır. (ZC, s. 70).

Bele köylülere toprak dağıtılması konusunda da siyasî açıdan geleceği görerek bakmak gerektiğini söyleyerek, olumlu görüşünü bildirmektedir.

Refet Bele, daha sonra yine söz alarak, kürsü alışkanlığını kaybettiği için söyleyeceği en mühim şeyi unuttuğundan bahisle, bir liberalin ikna yoluyla anayasayı değiştirmek istemesinin suç olup olmadığını, bir müeyyidesi olup olmadığını sorarak, anayasa "bu gün olduğu gibi kalırsa, efkârı hazırlamak hakkına herkes malik olur. Binaenaleyh bu meseleyi Fırkanın nazarı dikkatine arzederim" diyecektir. (ZC, s. 73).

Anayasa değişiklik teklifi verenler adına konuşan İçişleri Bakanı Şükrü Kaya söz alan müstakillerin de, partililerin de değişikliği yerinde ve zamanında gördüklerini söylemelerinin, CHP'nin gerekli bir işi yaptığını gösterdiğini iddia ediyor. Şükrü Kaya ülke işleriyle uğraşmayı tercih ettiklerinden, dışarıda telkinle uğraşmadıklarını ancak her devletin sonuçta devletçi bir çizgiye geleceğini kaydederek, ordu kurmak gibi en zor işi yapan devletin, ordu işlerinin binde biri kadar önemli olmayan işleri yapamayacağını iddia etmenin mantıkla bağdaşmayacağını söylüyor.

"İNKILAP KARŞISINDA SAĞ DA SOL DA EZİLİR!"

Şükrü Kaya da, Recep Peker gibi rejimin özgünlüğünü ve diğer rejimler karşısında bağımsızlığını vurguluyor:

Bu inkılâbın sağdan ve soldan karşısına çıkacak olan her hangı bir cereyan bu inkilâbın kuvveti karşısında devrilmeye ve ezilmeye mahkûmdur.

Şimdiden böylelerine haber vermek isterim ki Türkiye Cümhuriyeti bu gibi cereyanlara asla müsaade etmiyecektir. (Bravo sesleri, alkışlar). (ZC, s. 72).

Atatürk, CHP ilkelerinin anayasal ilkeler haline gelmesi hakkında 1.11.1937'de yaptığı TBMM'yi açış konuşmasında, artık devletin ana programının CHP programı olduğunu söyledikten sonra, bu prensiplerin dogmatik bir şekilde ele alınmamasının gerektiğini ifade ediyor:[8]

Fakat, bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitabların dogmalarile asla bir tutmamalıyız. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gayipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz. (Alkışlar).

Bizim yolumuzu çizen; içinde yaşadığımız yurt, bağrından çıktığımız Türk milleti ve bir de milletler tarihinin bin bir facia ve ıstırap kaydeden yapraklarından çıkardığımız neticelerdir.

Atatürk, CHP ilkelerinin dogmatik bir şekilde yorumlanmamasını isterken, aynı zamanda bu programın kimseyi dışlamayan, bütün toplumu kucaklayan bir program olduğunu ifade etmektedir:

Elimizdeki programın ruhu, bizi yalnız bir kısım vatandaşla alâkalı kalmaktan menğ [men] eder. Biz, bütün Türk mil-

letinin hadimiyiz. Geçen yıl içinde, Parti ile Hükümet teşkilatını birleştirmekle vatandaşlar arasında ayrılık tanımadığımızı fiğlen [fiilen] göstermiş olduk (Varol sesleri). Bu hadisenin bizim, Devlet idaresinde kabul ettiğimiz, 'kuvvet birdir, ve o milletindir' hakikatine uygun olduğu meydandadır.[9]

SONUÇ

CHP ilkelerinin 1937'de anayasaya girmesinden sonra bu ilkeler, anayasadaki yerini muhafaza etmesine rağmen 1945'te çok partili hayata ve daha sonra da demokrasiye geçilebilmiş olması dikkat çekicidir. Bu dönemde liberalizm, anayasada bir değişiklik yapılmadan kendiliğinden memnu olmaktan kurtularak, serbestleşecektir. Ancak bu ilkelerin anayasa(lar)da kalışı ve bu ilkelerin yorumlanışı siyasî yelpazenin ve dolayısıyla demokrasinin darlaşmasına yol açacaktır. Kemalizmin teşekkül ettiği özellikle 1930'ların anti-liberal havası, 1937'de Kemalizmin ilkelerinin anayasaya girişine damgasını vurmuştur. Ancak daha sonra Kemalizmin Atatürkçülük adı altında hegemonik bir ideolojiye dönüşmesiyle bu durum adeta unutulmuştur. Liberalizmin doğrudan bir hesaplaşmayla olmasa da müstakil bir ideoloji ve hareket haline gelmesi, 1980'lerden ve özellikle 1990'lardan sonra olacaktır. Bu gelişmede liberal hareketin dinamiklerinin yanında, Kemalizmin demokratikleşmeyi amaçlayan bir modernleşme projesinden neredeyse tamamen vazgeçerek, devleti savunan ve dünyadaki küreselleşme akımı karşısında 1930'ların içe kapanmacı politikasına dönen dönüşümü de rol oynamış olmalıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 TBMM ZC, D: V, C: 16, s. 72. Bundan sonra metin içinde sayfa numaraları belirtilecektir.

2 ZC, D: V, C: 16, Anayasa Değişiklik Teklifi Gerekçesi, S: Sayısı: 89, s. 1.

3 ZC, D: V, C: 16, Anayasaya Değişiklik Teklifine İlişkin Teşkilatı Esasiye Encümeni Mazbatası, S. Sayısı: 89, s. 3.

4 ZC, s. 65. Peker, şöyle diyor: "Bu esasların Kamutay tarafından kabul edilib resmiyet kesbettiği dakikadan itibaren yurddaşların lâbaratuvarında çalışan profesörlerden günün politikası ile uğraşmayanlara ve, işlerin başında bulunan büyük müdür arkadaşlardan meselâ Devlet demiryollarının bir makasçısına kadar bütün vatandaşlar bu esaslara inanacak, bunları sevecek ve bunlara itaat mecburiyeti altına girmiş olacaklardır ve bütün millî faaliyet ahengi bir manzume halinde birbirini tamamlayan bu yüksek esasların havası içinde akıb gidecektir."

5 Bu fikri Muhittin Baha Pars ifade etmiştir. ZC, s. 68-69. Pars Tek Parti konusuna da değiniyor: "O [Atatürk] bu güne kadar başka fırkaların teşekkülüne de müsaade etti. Fakat dünyaya baktı ki, artık bu fırkalar bu Türk milletini dahi batırabilir." ZC, s. 69

6 Yakın tarihinde azınlıklar dolayısıyla yabancı ülkelerin müdahalelerinden çok zarar gören Türkiye'nin, ideolojik mücadeleler karşısında aynı korkuları yeniden yaşadığı anlaşılıyor.

7 İspanya iç savaşı hakkında iyi bir değerlendirme için bkz. Gül Işık, *İspanya: Bir Başka Avrupa*, İstanbul, 1991, s. 163-196.

8 Atatürk'ün ideoloji ve doktrinlere mesafesini Yakup Kadri Karaosmanoğlu şöyle anlatıyor:

> *"Bir gün Cumhuriyet Halk Partisinin ilkelerini gözden geçiriyordu. O sırada ukalâlık edip demiştim ki: 'Paşam, bu her bakımdan bir İnkılâp Partisidir. İnkılâp Partisi ise bir ideolojiye bir doktrine dayanmaksızın yürüyemez.' Yüzüme bir masumun yüzüne bakar gibi bakmış ve gülümsiyerek 'O zaman donar kalırız' demişti."* Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk*, İstanbul, 1983, s. 137.

9 TBMM ZC, D: V, C: 20, s. 9 [1.11.1937].

Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Görüşmeleri

MURAT YILMAZ

Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve kanunun temsil ettiği zihniyet, CHP'nin, çok partili hayata geçiş ve buna bağlı olarak rejimdeki kısmi liberalleşme politikalarına rağmen, illiberal politika ve uygulamalardan vazgeçmediğini gösteren mühim örneklerden biridir. Bu haliyle kanun, CHP'nin veya Kemalist Tek Parti'nin sınıfsız toplum özlemini, sanayileşme, şehirleşme, buna bağlı olarak gelişen toplumsal hareketlilik ve toplumsal değişme korkularını, kısacası anti-liberal çizgisini yansıtan telaşını göstermektedir. Keza, bu zihniyetin, 1945 sonrasında yaşanacak liberalleşmeyi içine sindirmek bakımından yaşayacağı problem, bu şekilde çok erken bir tarihte ortaya çıkmış olmaktadır. Kanun, CHP içindeki sınıf koalisyonunun dağılmasına yol açan gelişmelerden biridir. Kanunun gerek çıkarılma süreci, gerek kısa sürede uygulanmayan bir kanuna dönüşmesi, Çiftçiyi Topraklandırma Kanununu hazırlayan İsmet İnönü ve etrafındaki radikal bürokratik çevrenin açmazlarını göstermesi bakımından öğreticidir. Bu çevre, değişen dünya şartlarını ve uluslararası kapitalizmin yeni aşamasını doğru şekilde değerlendirememiş, bir yandan uluslararası kapitalizmle bütünleşmeye çalışırken bir yandan da bununla bağdaşmayan işler yapmış, bunun sonucunda da iç ve dış politikada bocalamıştır. Kanun, CHP'nin mülkiyet hakkı konusundaki konumunu tartışmalı hale getirmiş, mülkiyet hakkını esas alan siyasetçilerin CHP'den ayrılmasına ve Demokrat Parti'yi kurmalarına yol açan sürece ivme kazandırmıştır. Kanuna muhalefet edenler, bu muhalefetle, sadece CHP'nin Tek Parti dönemi boyunca uygulayageldiği mülkiyet hakkına müdahalesini (Karakoyunlu, 1997) eleştirmiş olmuyor, dünyadaki gelişmelere işaretle; önce CHP içinde sonra CHP karşısında, iktisadî ve siyasî liberalizmin söylemini kullanarak, Tek Parti dönemini ve devletçiliği de bu kanun üzerinden eleştirmeye başlıyorlardı.

KEMALİSTLERİN TOPRAK REFORMU DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ

Çiftçilere toprak dağıtımı konusunda, Kemalist yönetimi büyük toprak sahipleri karşısında tavır almaya sevkeden ilk olay 1925 Şeyh Sait isyanı olmuştu (Tezel, 1986; 317-326). Zamanla Doğu'da devam eden isyanlar toprak meselesini gündemde tuttu. 1934'te çıkarılan İskân Kanunu'yla birlikte toprak meselesi Doğu bölgesi dışında bütün Türkiye için düşünülmeye başlandı ve bu düşünce 1935 Büyük Kurultayı'nda CHP programına şu şekilde girdi:

> *Her Türk çiftçisini yeter toprak sahibi etmek, Partimizin* ana *gayelerinden biridir. Topraksız çiftçiye toprak dağıtmak için özgür istimlâk kanunları çıkarmak lüzumludur.*[1]

Ardından Atatürk, İnönü ve Bayar nutuklarında da sık sık çiftçilere toprak dağıtılmasından bahsetmişlerdir. CHP ilkelerinin anayasa ilkeleri haline getirildiği 1937 Anayasa değişikliklerinde, "toprak reformu" önünde zorlaştırıcı bir engel olan anayasa maddesi değiştirilerek, çiftçiyi toprak sahibi yapmak ve ormanları devlet tarafından idare etmek için kamulaştırmada piyasa değerine göre peşin ödeme yapma şartı kaldırılmıştır.

Atatürk'ün ölümü ve İkinci Dünya Sa-

vaşı dolayısıyla gündemden çıkan toprak reformu çalışmaları, ancak 1945 Mayısı'nda hükümetin "Çiftçiye Toprak Dağıtılması ve Çiftçi Ocakları Kurulması Hakkında Kanun Tasarısı"nı Meclise sunmasıyla yeniden gündeme geldi. İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle toprak reformunun gündeme gelmesi dikkat çekicidir. Savaş sonrası belirsizlik ortamında ve kanun tasarısına yönelik CHP içindeki muhalefete rağmen İnönü'nün buradaki ısrarının nasıl açıklanabileceğine, aşağıda geleceğiz.

Tarım Bakanı Şevket Raşit Hatipoğlu kanun tasarısının sunuş konuşmasında, reform çalışmalarının Cumhuriyet dönemindeki tarihinden bahsederek, toprak reformu yapan birçok ülkede çıkan iç karışıklıkların, bu tarih içinde tartışarak meydana gelen olgunlaşma sayesinde Türkiye'de çıkmayacağını iddia etmiştir.[2] Gerçekten toplumsal bir karışıklık çıkmamışsa da, CHP içinde önemli siyasî karışıklıklar çıkacaktır. CHP içindeki radikal bürokratik kanadın bu naif çıkışına benzer şekilde Müstakil Grup Başkan Vekili Ali Rânâ Tarhan da, hararetle kanunu desteklemektedir:

> *Cumhuriyetimizin temelini attığı, bağımsız, sınıfsız, ileri Türkiye abidesinin esas sütunlarından birini teşkil edecek olan bir kanunun yapıcıları arasında bulunmak, hepimiz için bahtiyarlıktır."* (ZC, 63).

Tarhan'ın "sınıfsız" Türkiye vurgusu bürokrasinin sınıf mücadelesini reddeden ideolojisinin bir ifadesidir. Taner Timur'un şu sorusu bu bakımdan çok anlamlıdır: "Bu durumda, aslında sınıf mücadelesini körükleyen bu kanun nasıl teklif edilebilmiştir?" (Timur, 2001; 223).

ORAL: "DÜNYA SERBEST SİSTEME GİDERKEN TÜRKİYE OTARŞİYE GİDEMEZ"

Kanun tasarısına muhalefet edenlerden Cavit Oral, savaş sonrası kapitalizmin eğilimlerini ve Türkiye'nin içinde bulunduğu uluslararası şartların değerlendirmesini tasarıyı hazırlayanlara göre daha doğru bir şekilde yapmıştır. Nitekim bu kadar önem verilen kanunun uygulanması için gerekli olan tüzük ancak Mayıs 1947'de çıkabilirken, 1948'de Cavit Oral Tarım Bakanı olacaktır (Tezel, 1986; 330-331). Oral kanun tasarısının görüşülmesi sırasında, TBMM tarihinde hiçbir kanun tasarısının bu kadar münakaşa ve müzakere yaratmadığına dikkat çeker (ZC, 63).

Oral, Türkiye'nin bir yandan Medenî Kanunu çıkararak arazi mülkiyetinde liberal bir rejimi takviye ettiğini bir yandan da ülkenin çabuk ilerlemesi için sonradan Anayasada devletçilik ilkesinin yer aldığını kaydetmiştir. Bu çerçevede arazi mülkiyeti rejiminde yapılacak değişikliğin parti programının tarif ettiği "mutedil devletçilik" sınırı içinde kalması gerektiğine işaret eder. Oysa bu kanun tasarısının memleket gerçeklerine uymayan, iktisadî sarsıntılara yol açacak ve toplumsal düzende çatlaklıklar yaratacak nitelikte olduğu kanaatindedir:

> *Eğer bu kanun tasarısı dünya ekonomik ve sosyal nizamının başka türlü ve şekillenmekte olduğu, otarşinin ifrata doğru gittiği bir devirde getirilmiş olsaydı, dünya iktisadî nizamından hiçbir zaman tecerrüt edemiyecek bulunan Türkiye'nin dünyanın bu türlü iktisadî bir nizamına da uymasını pek tabiî bulabilirdim.*
>
> *Halbuki bugün demokrat rejimlerin zaferinin katileştiği ve onların kurmakta oldukları bol istihsal ve rekabet dünyasının yeni ve serbest sisteminde bizim bu kanunun zihniyetiyle otarşik bir rejime taassup göstermemizin nasıl bir manası ve ne gibi bir neticesi olduğunu doğrusu kestiremiyorum* (ZC; 65-66).

Tarımdaki asıl sorunun yeni tekniklerin uygulanması olduğunu iddia eden Cavit Oral, kanun tasarısının çok tartışma yaratan 17. maddesinin çiftlik sahiplerinde

emniyet hissi bırakmayacağını söyler. 17. madde tasarının gerçekten en radikal maddesidir. Çünkü kamulaştırmada sınır olarak kabul edilen büyük arazilerde 5000, orta arazilerde 2000 dönümlük sınırın altına inmekte ve sahibine 50 dönümden az bırakılmamak şartıyla her türlü kamulaştırmayı mümkün kılmaktadır.

"ZİRAİ GERİLİĞİN SEBEBİ 20 YILLIK BAŞARISIZ YÖNETİMDİR"

Kanun tasarısını eleştirenlerden Adnan Menderes, derinliğine ve genişliğine tesirleri bakımından TBMM'nin o güne kadar çıkardığı belki de en önemli kanunla karşı karşıya olunduğu iddiasındaydı. Ona göre Komisyonda memleket gerçeklerine uygun hale getirilen tasarı, hükümetin müdahalesiyle mülkiyet rejimini değiştirerek, ekonomiye ve üretime zarar verecek bir mahiyet kazanmaktadır. Menderes zaten bu noktada daha rahat hareket edebilmek için, kendisine verilen geçici komisyon başkanlığı görevinden ayrılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın bittiğine, millî ve milletlerarası hayatın demokrasi esaslarına ve millî hâkimiyet prensiplerine göre yeni baştan düzenlenmesiyle dünyanın sarsıldığı günlerde, gelişmelere takaddüm etmek gerektiğinin altını çizer. Menderes'in bu konuşması, aynı zamanda son 20 yılın, yani CHP'nin bir eleştirisine dönüşür ki, bu da Menderes'in kurucusu olacağı DP'nin kurulması sürecinin başlangıcına işaret eder. Menderes'in bu konuşması, "açık, mücadeleci ve nümayişkar" niteliğiyle dikkat çekmiş ve muhaliflerini bile etkilemiştir (Aydemir, 1969; 127-9).

Menderes'e göre, Türkiye'nin zirai ve iktisadî geriliğinin sebebi, hükümet tasarısının gerekçesinde iddia edildiği gibi toprak mülkiyeti rejimi ile toprak tasarruf ve işletme rejiminden kaynaklanmamaktadır. Türkiye bu bakımdan tarihi avantajlara sahiptir:

> *Avrupa'da toprak ıslahatında liberal ve demokratik cereyanların uzun mücadeleler sonunda vardıkları neticelerin çoğu Türkiye'de esasen mevcuttur. Medeni Kanunumuz bunu bir kat daha belirgin bir hale getirmiştir. Türkiye'de bir hukuki müessese olarak servaj ve benzeri toprak esaretini tazammum eden müesseseler mevcut olmamışsa, Türk milletinin demokrat ve halkçı ruhu bu gibi müesseselere müsaade etmemiştir. Türkiye'de toprak herkes tarafından küçük büyük her ne ölçüde olursa olsun alınıp satılabilir bir meta olagelmiştir. Çok nadir durumlar müstesna Türkiye'de toprak ucuz ve kolay tedarik olunabilen bir metadır. Hulasa ne toprakların esasında dar veya verimsiz olması ve bu yüzden toprak tedarikinde imkânsızlıklarla karşılaşılması ne de toprak mülkiyetinin tevezzüünde (dağılmasında) büyük aykırılıklar olması ve ne de toprak mülkiyet rejiminde orta çağ bakayası hükümlerin yaşamakta bulunması gibi zorlayıcı durumlar karşısında değiliz. ...(T)oprak azlığından ziyade toprağı kıymetlendirecek sermaye, teçhizat, emek ve bilgi yoksulluğundan sıkıntı çekmekteyiz. Bu itibarla dava bizde politik ve sosyal olmaktan ziyade ekonomiktir* (ZC; 118).

Bu bakış açısından, toprak sıkıntısı olmadığına göre, tasarıda önerilen aşırı ve sarsıcı tedbirlere gerek yoktur. Bu tür tedbirler, kurulmuş düzenleri bozmak, teşebbüsü, bilgiyi ve sermayeyi ürküterek ziraat sahasından uzaklaştırmakla sonuçlanır. Mesele toprak sıkıntısından ibaret olsaydı, hükümet, elindeki topraklarla beraber, köy hükmi şahsiyetinin orta malı olarak ihtiyaç duyduğu topraklar haricinde kalanını dağıtarak, hatta 20 yıldır yürürlükte olan 1505 sayılı kanunu uygulayarak büyük arazileri parçalamak yoluna gidebilirdi. Menderes, işte bu geçen 20 yılın tarım sahasında yapılması gereken şeylerin yapılmamış olmasının, ziraî ve iktisadî geriliğin kaynağı olduğunu söyler. Bu dönemde evvela geri bir vergi olan aşar vergisi kaldırılmış, ama peşinden çift ökü-

zünden, daha sonra ihdas edilen vasıtalı ve vasıtasız vergilerden köylülerin ne kadar ezildiği görmezden gelinmiştir. Üstelik bu eskiyi aratan vergilerle ortaya çıkan kamu kaynaklarından da köylüler istifade ettirilmemiştir. Zirai kredi, çiftçinin teknik bilgi ve aletle teçhizi gerçekleşmemiş, ziraati makineleştirme davası tamamen terkedilmiştir. Konjonktür ve fiyat meseleleriyle ilgilenilmemiş, köylü devamlı kaybeden taraf olmuştur.

Menderes'e göre kanun tasarısı, ziraatte teşvik edilmesi gereken büyük ve orta işletmeleri tasfiye ederek, sadece küçük işletmelere hayat hakkı tanımaktadır. Böylece ziraati sadece köylülerin uğraşına dönüştürerek şehirlilerin toprak ve tarımla ilişkisini kesmektedir. Böylece köyle şehir arasına aşılmaz setler konulmakta; şehir ve kasabalarda biriken sermaye, bilgi ve teşebbüsten ziraat ve köyler mahrum edilmiş olmaktadır.

Ayrıca kanun tasarısında öngörülen kamulaştırma usulleri toprak sahiplerinin büyük zararlar görmesine yol açacaktır. Kamulaştırma usullerine karşı idari ve adli yargı yollarının kapatılarak, itirazlar için sadece bürokratlardan oluşan komisyonların yetkili kılınması da bir başka yanlışlıktır.

Menderes kanun tasarısında yer alan çiftçi ocakları ve çiftçiliği meslek haline getirme düşüncesini de, ileriye değil, geriye bakan bir zihniyetin ürünü olarak değerlendirir. Bu düşüncelerin, nasyonal sosyalizmin İskân ve Toprak Kanunu olan Erbhof Kanunundan aktarıldığını ve modern iktisadın işbölümü anlayışıyla bağdaşmadığını ifade eder.

"TÜRKİYE'DE FARKLI SINIFLAR YOKTUR!"

Lehte konuşan Ali Tiritoğlu, tasarı karşısında iki zihniyetin varlığından bahseder. Birinci zihniyet toprak mülkiyetinde statükoyu aynen koruyarak refahın artırılabileceğini savunurken, kendisinin de dahil olduğu ikinci zihniyet 4500 ailenin elinde olan büyük arazileri buralarda çalışanlara dağıtmak istemektedir. Tiritoğlu'nun bu çıkışı sınıfların varlığı ve sınıf çatışması üzerine tartışmaları beraberinde getirmiştir. Tiritoğlu dönemin yaygın zihniyetini şöyle dile getirmektedir: "... Türk inkılâbı ve Cumhuriyet Halk Partisi bütün tarih boyunca hiçbir yabancı sistem ve ideolojiden istiane [seçerek] ederek şekilleşmemiştir. Toprak kanunu ne sağdan ne de soldan istiane dilerek huzurunuza gelmiş değildir." Tiritoğlu, Menderes ve Rasih Kaplan'ın ileri sürdüğü gibi toprak reformu konusunda nazilikten etkilenmelerinin söz konusu olmadığını savunur (ZC 139-140). Tiritoğlu'nun sosyalist eğilimleri olan bir ırkçı olması, nazilik ilhamına dair iddiaların aslında pek de yersiz olmadığına işaret etmektedir.[3]

Tasarı lehinde konuşan Recep Peker de nasyonal sosyalizm iddialarını reddederken; toprak kanununu iş kanunu gibi nizamlı, rahat ve sakin bir toplum hayatı için gerekli görür, aksi halde harp sonrasında toplumun "ideolojik fikirlerin çeşit çeşit zehirleri"nin altında kalabileceğine işaret eder. Peker, tartışmalarda mecliste sanki farklı sınıflar varmış gibi görüntü verilmesini de eleştirir (ZC 149-152).

KANUNUN GEREKÇESİ: "İÇTİMAİ SAPKINLIKLARI ENGELLEMEK"

Çiftçiyi Topraklandırma Kanun tasarısı bir yandan sınıf mücadelesini tahrik ederken, bir yandan da tasarıyı savunanlar sınıfın varlığını bile kabul etmiyor ve sınıfsız bir toplum hayali kuruyorlardı. Tasarı, bu yönüyle tasarıyı hazırlayanların öznel bilinçlerinin ötesinde nesnel olarak sınıf mücadelesini ortaya koyarken (Timur, 2001; 223); bir yanıyla da sınıf mücadelesini önlemeye yönelik "bürokratik muhafazakârlık" örneğidir. Tasarıda ortakçı ve az topraklı çiftçi yanında, tarım işçisine ve çiftçi olmadığı halde çiftçilik yap-

mak isteyenlere de toprak dağıtılmasını öngören hükümler vardır ki, bunun amacı Gerekçe'de şöyle yer almaktadır:

> *Arazinin sahipleri tarafından işletilmesini ana prensip sayan bir işletme rejimi toprağına bağlı, köklü, kendi mülküne dayanır müstakil bir çiftçi kalabalığı yaratır. Bu çiftçi kalabalığı her çeşit içtimaî sapkınlıklara karşı durur.* (akt. Timur, 2001; 229).

Timur, içtimaî sapkınlıkla kastedilenin sınıf mücadelesi olduğuna işaret ediyor. Tasarıyı destekleyen Sadi Irmak da büyük şehirlere göç eden ve şikâyetlere konu olan "marazî insan" yığınlarından bahsetmiştir. Özellikle topraksızlık yüzünden İstanbul'a gelenleri sosyal hastalıkların kaynağı olarak gören Irmak, bu soruna karşı kanun tasarısında geçen küçük mülkiyet rejimini önerir. Timur'un vurguladığı gibi, kapitalizmin gelişmesinin doğal sonucu olmasına rağmen, rejimin temsilcileri göçü bir anormallik olarak değerlendirmektedir (Timur, 2001; 220). Tasarıyı destekleyen Dr. Ruşeni Barkın, yine "içtimaî sapkınlıklara" karşı tedbir arayışıyla, işçilere de bir ilâ bir buçuk dönüm toprak verilmesini teklif etmiştir.

Tasarının muhaliflerinden Emin Sazak da, CHP ileri gelenlerini tanı da en hassas oldukları bu "sınıf mücadelesi" riskinden söz ederek etkileme saikiyle; toprak reformunun sonunda işçilerin şehirlerde apartmanlarda oda isteme hakkının da doğacağını iddia edecektir!

"SANAYİLEŞME OLMAZSA EKSİK OLUR"

Şükrü Sökmensüer tasarı lehinde konuşurken konuya yeni bir boyut getirerek, konuyu sanayileşmeyle birlikte değerlendirmekte ve reformun eksik yönünü ortaya koymaktadır. "Yurda bol döviz getirecek, yurdda büyük kıymetlerin terakümüne yol açacak uzun vadeli bir sanayi proğramı kesinleştirilirse toprak dağıtımı daha faydalı ve verimli olur." Sökmensüer, böylece küçük mülkiyetin değil, sanayi üretimi ile eklemlenebilecek ve ihracat yapabilecek bir işletme büyüklüğünde toprak mülkiyetinin uygun olacağı fikrindedir. Onun dikkat çektiği önemli bir konu da, toprak reformunun sonucunda bazı müteşebbislerin topraktan ayrılarak sanayiye yönelmesinin sağlanabileceğidir (ZC, 146-147). Sökmensüer toprak reformunu desteklerken Cavit Oral'ın çizgisine yakın bir şekilde, dünya kapitalizminin taleplerini ve onunla bütünleşmeyi hedef alan teklifler ileri sürmektedir. Lütfi Ülkümen de, devletin ziraî alanda yapacağı büyük işletmeciliğin başarısız olacağını ve özel büyük işletmeciliğe izin verilmesi gerektiğini savunur. Ülkümen büyük tartışma yaratan 17. maddenin, bir defa uygulanacak geçici bir hüküm taşımasını ve orta büyüklükteki özel işletmeleri koruyacak şekilde adil bir şekilde uygulanmasını ister (ZC, 107-106). Ancak bu düşüncelerin de dönemin ideolojik karmaşasından etkilendiği görülür. Mesela aynı Ülkümen şunu da söyler:

> *... yeni bir ideolojinin doğmakta olduğuna, daha doğrusu büyük göç devirlerinden beri zaman zaman genel bir yaşama düsturu veya bunun serpintileri halinde Türk millî camiasında süregelmekte olan Millî dayanışma ve yardımlaşma ideolojisinin yeniden, millet hayatımızın her tarafını kaplayacak bir istidatta, canlanmakta olduğuna, delâlet edecek ilk izleri görerek büyük bulutlara düşmemek imkânsızdır.* (ZC, 108).

Hıfzı Oğuz Bekata tasarının anayasa gibi bütün vatandaşları ilgilendiren bir nitelikte olduğuna dikkat çeker. Sınıf meselesine şöyle değinir: "Biz millî yapımızda ve idare rejimimizde muayyen bir sınıfa ve zümreye değil; bütün Türk halkına dayanırız" (ZC, 124-125). Hıfzırahman Raşit Öymen de toprak reformunda piyasa menfaatinin değil millî yararın önemli olduğunu vurgular (ZC, 128). Selahattin Ba-

tu ise toprak mülkiyetinin ferdî mülkiyet çerçevesi içerisine yerleştirilemeyeceği, zira bütün milleti ve millî iktisadı ilgilendirdiği fikrindedir. Ziraat işletmelerinin belli bir sınırın altına düşmemesinin de gerekli olduğunu belirterek çiftçi topraklarının çiftçi ocağı halinde mirasla bölünmesini engelleyen düzenlemeyi destekler (ZC, 142).

YÜKSEK BÜROKRASİNİN ÇELİŞKİSİ

Sınıf mücadelesinin hatta sınıfların varlığının reddine dayanan bir siyasî parti olan CHP'nin, Çiftçiyi Topraklandırma Kanun tasarısında olduğu gibi aslında sınıf mücadelesini tahrik eden bir kanunu hazırlama gerekçesi ne olabilir? Taner Timur'un bu soruya verdiği cevap bu açmazları ortaya koymaktadır:

> *Burada, Köy Enstitüleri Kanunu ile bir paralellik kurarak, Çiftçiyi Topraklandırma Kanununu hazırlayan yüksek bürokratların özel amaçları ile kanunun nesnel anlamı arasındaki çelişkiye dikkat çekmek gerekir. Gerçekten, bürokrat zümrenin kanundan beklediği, tam aksine sınıf mücadelesini önlemektir. Köy Ocakları ile ilgili hükümlerin ve yeni bir İskân Kanunu düşünülmesinin nedeni budur. Bu yönleri ile, kanun, tamamen tutucu bir nitelik taşımaktadır. Hatta tarım işçisini ve çiftçilikle ilgili olmayan kimseleri toprağa bağlamayı öngören hükümler, düpedüz gerici hükümlerdir. Aslında toprak reformu kapitalizmi geliştiren bir burjuva reformudur. Oysa Türkiye'deki Toprak Reformu Kanunu kapitalizmi durdurmaya çalışan hükümleri de içermektedir. Bununla beraber, asıl anlamı yarı feodal nitelikteki toprak ağalarının sınıf çıkarlarına karşı olan hükümlerinde aranmalıdır.* (Timur, 2001; 223-224).

Yine Timur, bu cezalandırma hareketinin sebebini, toprak ağalarınca İkinci Dünya Savaşı boyunca fiyat kontrolü ve vergi politikalarına karşı gösterilen sistemli direniş olarak açıklar (Timur, 2001; 214). Muhalefetin temsilcilerinden Emin Sazak, Timur'un işaret ettiği cezalandırma saiki hakkında şöyle konuşmuştur:

> *"...bir zümre, bir sınıf olabilir. Devletin kanununa itaat etmez. Devletin sıkı zamanlarında Devlete yardım etmez. Böyle olsa dahi bu, imha edilmez, ıslahına çalışılır. Toprak sahibini Devletin yaşatması, koruması lâzımdır. Bir Varlık Vergisi çıktı, bunu verdiler. Şimdi de her gün zarar vergisi veriyorlar. Nasıl olur da insan Allahtan korkmadan bunların aleyhine böyle bir tasarı getirir."* (ZC, 80-81).

Ancak bu kısa dönemli sebep dışında, bir de uzun dönemli bir sebep vardır: CHP, toprak reformu yapmak konusunda kesin bir karar vermiştir. Alaeddin Tiritoğlu, Recep Peker ve Ali Rıza Esen[4] CHP'nin programında böyle bir reformun olduğuna dikkat çekmişlerdir. Nitekim bizzat İsmet İnönü, itiraz ve tartışmalara rağmen, kanunun ve 17. maddenin önce komisyondan, sonra Meclis'ten geçmesi için baskı yapmıştır. Faik Ahmet Barutçu, İnönü tarafından bu konuda görevlendirilen Aleaddin Tiritoğlu'nun tavırları yüzünden parti idare heyetiyle İnönü ve hükümet arasındaki ilişkilerin bozulduğunu ve sonuçta da CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal'ın istifa ettiğini yazar (Barutçu, 2001; 717 vd.).

REFORM NEDEN UYGULANAMADI?

Ancak bunca kararlılıkla çıkartılan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu sonuçta uygulanamamıştır. Yahya Sezai Tezel bunun nedenini 17 Temmuz 1945'te Potsdem Konferansı'nda, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin "... Türkiye'den Boğazların savunmasında ortaklık ve Kars ve Ardahan'ı talep ettiğini açıklamasıyla başlayan ve hızla gelişen olaylar nedeniyle..." CHP'nin savaş sonrasında uygulamayı dü-

şündüğü iktisadî ve sosyal politikanın büyük ölçüde değişmesine bağlıyor (Tezel, 1986: 330). Tezel'in iddiasında kısmen doğruluk payı olabilir, ancak gelişmeler bu kadar net ve mekanik olmamıştır. İsmet İnönü, siyaseten CHP'ye verdiği zararı bildiği halde, 1946 seçimlerinde kanunu savunmuştur (Timur, 1991; 52). Sonuçta kanuna muhalefet eden büyük arazi sahiplerinden Cavit Oral 1948'de Tarım Bakanlığı'na getirilmiş ve değişen şartlar çerçevesinde İsmet İnönü toprak reformunu memleketin ziraî ve sosyal hayatını zedeleyecek aşırı bir fikir olarak gördüğünü söylemiştir[5] (Tezel, *a.g.y.*).

SONUÇ

Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve müzakereleri, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada ortaya çıkan liberalleşme dalgası karşısında çok partili hayata ve liberal bir rejime geçmeye çalışan Türkiye'de, bu gelişmelerle bağdaşmayan 'illiberal' bir politika olarak dikkat çekicidir. CHP özellikle 1930'dan sonra, sınıfların ortaya çıkmasına yol açacak sanayileşme, şehirleşme ve toplumsal hareketlilik karşısında, ideolojik olarak sınıfsız bir toplum yaratma özlemi, ekonomide devletçi ve içe kapanmacı anti-liberal bir çizgiyi benimsediğinden bu sürece uyum sağlamakta zorluk çekmiştir. Kanunun müzakerelerinde yaşanan tartışmalar, CHP'deki mecburi koalisyonun dağılışına işaret etmektedir.

Esasen 1925'ten sonra CHP'nin toprak reformu meselesini gündemde tutması, bir nevi demokles kılıcıyla büyük ve orta ölçekli toprak sahiplerini hizaya getirme çabasıydı. Bu tehdit, bir yandan bu toprak sahiplerinin CHP'yi desteklemesini sağlarken, öte yandan bu desteğin kalıcılaşmasını engellemişti. Böylece CHP, 1950'den sonra DP'nin yaptığı tarım reformunu yaparak kendi tabanını teşkil eden koalisyonu tahkim etme ve genişletme fırsatını elden kaçırmıştı. 1945'teki Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu, bu bakımdan CHP'nin toplumsal dönüşüm projesinin bir ayağı olarak değil, kendi hükmünü yürüten bu dönüşümün CHP'nin dayandığı bürokraside yarattığı korkuyla geliştirilen anti-liberal bir tepki olarak ortaya çıkmıştı.

İkinci Dünya Savaşı'nı Demokrasi Cephesinin kazanması ve buna bağlı olarak uluslararası kapitalizmin kurum ve kurallarıyla dünya çapında işlerlik kazanması ve Türkiye'nin demokrasiye geçme düşüncesi içinde olması, bu kanuna yönelik muhalefetin kendisini ifade etmesine fırsat vermişti. Bu muhalefet, mülkiyet hakkı temelinde iktisadî ve siyasî bir liberalizm istikametinde yükselmekteydi. Bu liberalizmin sınırlılığının ayrıca vurgulanması gerekmekteyse de, CHP'ye nispetle değerlendirilmesi gerekliliği de unutulmamalıdır. Ayrıca bu muhalefet, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu tarım reformu perspektifini de kısmen içermektedir. Menderes'in konuşmasında çerçevesi çizilen bu reform düşüncesi, 14 Mayıs 1950'den sonra Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle ve Menderes'in "Toprak nazlanmaz artık bana" (Sarol, 1983: 135) dediği dönemde uygulanma imkânı bulabilecektir. Yine kanunu eleştiren milletvekillerinden Emin Sazak, 1945 bütçesi üzerine CHP'nin hudut tanımayan devletçiliğini eleştiren ve ferdi teşebbüsü çok açık bir şekilde savunan bir konuşma yapmıştır (ZC, 214-217). Böylece CHP'ye nispetle liberal bir parti olan Demokrat Parti'nin kuruluşuyla sonuçlanacak süreç başlamıştır.

Demokrat Parti iktidarı, tarımda teknoloji kullanarak, tarım kredilerini artırarak ve daha da önemlisi devletin elindekilerle beraber bataklık ve göl arazilerini kurutarak elde edilen arazileri köylülere dağıtarak; büyük ve orta ölçekli toprak sahiplerinin mülkiyet hakkı ihlal edilmeden bir tarım reformu yapılabileceğini göstermiştir. Menderes'in tarım reformu, daha sonra Demokrat Parti çizgisinden gelen siyasî partilerin esas tabanının oluşmasını

sağlamıştır. Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu tatbik edilememekle beraber, 27 Mayıs'tan 12 Mart'a kadar askerî müdahaleler döneminde benzeri toprak reformlarından bahsedilmiştir. 1960'tan sonra sol akımların kamuoyu gündemine en çok taşıdıkları konu yine toprak reformu olacak (Berzeg, 1972); toprak reformu, 1980'e kadar temel bir siyasî polemik konusunu teşkil edecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 *CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Tutulgası*, Ankara, 1935, s. 81'den aktaran Y. S. Tezel, *a.g.e.*, s. 324.

2 TBMM ZC, D: VII, C: 17, s. 59-63.Bundan sonra metin içinde ZC kısaltması ve sayfa numarası belirtilerek kaynak gösterilecektir.

3 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nu ve çiftçi ocaklarını, Osmanlı toprak nizamı ve arazi kanunnamesine atıfla liberalizm, özel mülkiyet ve serbest rekabete karşı savunan bir metin için bkz. (Barkan, 1946). Barkan, İslâm'ın liberalizme uygun mülkiyet telakkisi nasıl Osmanlı tarafından uygulanmadıysa, şimdi de, medeni kanunun bu istikametteki düzenlemelerinin uygulanmayacağı Osmanlı tarzı bir reform istemektedir.

4 A.R. Esen şöyle der: "... bu Hükümet, Kanunu Medenî inkılâbını yaptı, harf inkılâbını yaptı, şimendifer siyasetini yaptı. Demek ki bir iç [iş?] programı üzerinde yürüyor." (ZC, 109).

5 Doğan Avcıoğlu da toprak reformunu benimsemeyen Hilmi Uran'ın, CHP'nin toprak reformunu en önemli dava olarak kabul ettiği dönemde İçişleri Bakanı ve Genel Başkan Vekili oluşuna dikkat çekiyor (Doğan Avcıoğlu, 1975; 365-366).

Dünya Krizi ve Türkiye'de Toplumsal Muhalefet

Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930)

CEM EMRENCE

1930 Ağustos'unda Ali Fethi (Okyar) Bey tarafından kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) yüz güne ulaşmayan kısa ömürlü serüveni, Tek Parti dönemi anlatılarında ya yeteri kadar yer alamamış ya da sözkonusu girişim siyasî elit içindeki bir anlaşma/çatışma sonucu doğan ve sona eren başarısız bir çok partili hayata geçiş deneyi(mi) olarak kurgulanmıştır. SCF'ye ilişkin bilgi ve perspektiflerimizi kısıtlı tutma riski olan bu çerçeve yerine, bu yazı partinin kuruluşunu dünya ölçeğindeki gelişmeleri öne çıkararak açıklıyor. Daha sonra ise partiye gösterilen kitlesel desteği ve partinin kapanışını siyasî elit dışındaki aktörler üzerinden kurmaya özen göstererek, farklı bir Serbest Cumhuriyet Fırkası tarihi ortaya koyuyor.

I

20. yüzyılın başlangıcını oluşturan Birinci Dünya Savaşı, 1880'lerden itibaren şiddetlenen emperyalist rekabette dönüm noktası olmuş, Büyük Britanya'nın kaybolmaya başlayan hegemonik konumunu zayıflatmıştı. Daha da önemlisi savaş, ekonomi alanında serbest ticaretçi, siyasî alanda temsiliyetçi (parlamenter) ve uluslarası ilişkilerde büyük devletlerin uzlaşısına dayanan sisteme ağır darbe vurdu. Dünya ticareti büyük miktarlarda daralırken, Sovyet devrimi hem liberal dünya siyasal sistemine bir alternatif olarak ortaya çıkmış hem de devletlerarası ilişkilerde varolan dengeleri bozmuştu.

Savaş sonrası eski güzel günlere dönme çabalarına son noktayı yirmili yılların ikinci yarısında ortaya çıkan Büyük Buhran koydu. Gelişmiş ülkelerde sanayi üretiminin düşüşü, diğerlerinde ise düşük hammade ve tarımsal ürün fiyatları krizin iki ayağını oluştururken, liberal dünya ve onun kurumlarına alternatif projeler, önceden hiç olmadığı kadar 1930'larda tarih sahnesine çıktılar. Sömürgelerde başlayan ayaklanmalar, faşist ve korporatist varyantlı otoriter rejimler, devletin planlama aracılığıyla iktisadî hayatta boy göstermesi aynı sürece verilen değişik yanıtlardı.

Türkiye'de ise aynı dönem, zayıflayan liberal dünya sistemiyle tam bir uyum içindeydi. Uluslararası arenada yalnızlık ve İtalyan tehditinin varlığı, ülke içinde Kemalistlerin, İttihatçılar ve Osmanlı paşalarını tasfiye süreci; bozulan dünya barışını ve otoriter sistemlere gidişi Türkiye özelinde simgelemekteydi. Vatandaşların büyük kısmı için en ciddi tehdit ise Büyük Buhran'dan ötürü ortaya çıkan tarımsal ürünlerdeki fiyat düşüşleriydi.

Ticari tarım bölgeleri olan Karadeniz sahil şeridi, Ege Bölgesi, Çukurova ve

Trakya başta olmak üzere iktisadî kriz tüm ülkede hissedildi. Kırda; artan borçluluk, hacizler, ve toprak yoğunlaşmasına doğru gidişe yol açan buhran, kentlerde düşen fiyatlar karşısında sabit kalan ya da yükselen vergiler yoluyla tüccarları vurdu. Faaliyet alanlarının devlet tekelleri tarafından kısıtlanmış olması, birçok girişimciyi iflasa sürüklerken, tüccarların krizi işçiler ve köylüler üzerine yıkarak aşma çabaları yeterli olmadı. Ancak tüccar ve fabrika sahiplerinin başarısı düşürdükleri ücretler sayesinde, işçileri de kaybedenler listesine dahil etmeleri oldu.

II

İktisadî alandan yayılan kriz, 1920'li yıllar Türkiye'sinin siyasî ve toplumsal pratiği ile birleşince ortaya büyük bir hoşnutsuzlar kitlesi çıkardı. M. Kemal bu gerçeği –sınırlı derecede de olsa– farkedip; sözkonusu talepleri seslendirebilecek ama aynı zamanda güvenilir bir muhalefet olacağını düşündüğü Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasını sağladı. İlk bakışta şaşırtıcı olan, yeni partinin programının dünya liberal sistemi ölüm döşeğinde olmasına rağmen ağırlıkla serbest ticaretçi olmasıydı.

Partinin kuruluş şekli ve kuruluş dinamikleri sırasıyla düşünüldüğünde ilki partinin meclis kadrosunu ikincisi ise partinin yerel teşkilatları ve destekleyen grupları temsil ediyordu. Parti programı ise adeta ikisinin karışımıydı. Eski bir başbakan, büyükelçi ve liberal fikirlere yakınlığı ile bilinen Ali Fethi Okyar kurucu olurken yanında diğer bir liberal şahsiyet olan Ahmet Ağaoğlu vardı. Diğer meclis üyelerinin ise ikisi dışında ayırt edici ortak özelliği M. Kemal'e yakın olmaları ve/veya onun tarafından yeni partiye davet edilmiş olmalarıydı. Dolayısıyla içlerinde İnönü karşıtları olduğu gibi, sonraki dönemde muhafazakâr olarak tanımlanabilecek üyeler dahi vardı.

Partinin meclis üye kompozisyonunda oluşmayan ortak ideolojik tutum, parti programında ortaya çıktı. Partinin resmi kuruluşu olan 12 Ağustos'ta açıklanan programın öne çıkardığı iki noktadan ilki farklı toplumsal gruplarının şikayetlerine ilişkindi. Köylüler, Ziraat Bankası yardımı, tefeci sermayesi ile mücadele ve ihracat ürünlerini destekleme çağrısıyla yeni partinin manifestosunda kendilerine yer buldular. Tüccarlar programdan kendilerine düşen payı devlet tekellerinin faaliyet alanının daraltılacağı mesajıyla aldılar. Vergilerin ödeme gücüne göre alınacağı söylemi ise küçük esnaf, tüccar ve ticarileşmiş köylüyü yeni partide buluşturmaya yetti.

Programın ikinci vurgusu ise yukarıda önerilen değişikliklerin nasıl hayata geçirileceğine ilişkindi. SCF programı devletin ekonomik hayata müdahalesi yerine tarihî Batılı kapitalist gelişme modeline bakarak, bireyin ve piyasanın önde olduğu serbest ticaret modelini savunuyordu. Krizin çözülmesi için programda temel öneri devletin ekonomiden çekilmesi ve bütçe harcamalarını kısmasıydı. Pekâlâ günümüz Türkiye'sinden bir kesit olabilecek bu ajanda, pratik ifadesini demiryollarına harcanan gereksiz paralara ve devlet tekellerine itirazda buluyordu. Kısacası, parti programı, paradoksal biçimde, ülkeyi krize sokan 19. yüzyıl liberal dünya sistemini krizden çıkabilmek için öneriyordu.

Ancak kitleler tarafından önemsenen, çözüm yollarından çok, parti programında ortaya çıkan talepler oldu. Ticari tarım bölgeleri olan Batı Anadolu, Doğu Karadeniz sahil şeridi, Çukurova bölgesi ve büyük kentler partiye büyük ilgi gösterdiler. Kısa süre içinde tüccar ve okumuş kadroların ağırlıkta olduğu yerel teşkilatlar kuruldu. Partinin düzenlediği Batı Anadolu turu ve 1930 sonbaharında yapılan belediye seçimleri aynı ilgiyi adeta tescil etti.

Milliyet

S. C. F. artık mev

Mukadder akıbet!

S. C. Fırkası kendi kendini feshediyor

11 Muhalif meb'us, buna ait kararnameyi imza ederek fesih beyannamesini hükümete verdiler

İnfisaha sebep Gaziye muhalefet etmiş olmak endişesidir - Serbestçi meb'uslardan bir kısmı (C. H. Fırkası) na girecekler

Gazi Hz

S. C. F. niçin ve nasıl infisah etti?

Fethi B. beyanamesini neşretti ve S. C. F. teşkilâtı yer yer kapanmaya başladı

Fesih

İnfisah karşısında mebuslarımız ne düşünüyorlar?

Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın ideologu Ahmet Ağaoğlu, muhalefetin gerekliliğini şöyle savunuyordu: "Hükümet için asıl şeref serbest düşünen ve serbest söyleyen bir milleti idare etmektir. Yoksa ağzı kapalı, eli bağlı bir sürüyü herkes idare eder. ... hür bir memlekette fikir mücadelesinden ve murakebeden bahsolunurken karışıklığı hatırlatmak lüzumsuzdur."

Sözkonusu yörelerde okumuş kadrolarla tüccarları bir araya getiren hem 19. yüzyıl liberalizmi isteği hem de onun kriziydi. Tüccarlar kendilerini Büyük Buhran ve devlet tekellerine karşı muhalefet içinde bulurken talepleri serbest ticaretti. Sloganları "fikir hürriyeti" olan, okumuş kadroların ise muhalefete katılım noktası Kemalistlerin kısıtlayıcı, seçkinci ve merkezci politikalarına karşı Cumhuriyet'in, temsili demokrasinin ve aynı zamanda "çevredeki aydınların" dahil olabileceği bir yönetim arayışıydı. İki grubun projesinin ortak paydası ise her ikisinin de kendilerini 19. yüzyıldaki liberal insan, siyaset ve ekonomi kuramına dayandırmalarıydı. Aynı dönemde, dünyanın başka yerlerinde siyasî muhalefetlerin bu kurguyu ortadan kaldırma isteği ile ortaya çıktıkları düşünülünce taleplerin çarpıcılığı daha iyi ortaya çıkar.

Bölgesel elitlerin desteğini alan partiyi kitlesel yapan ise bu gruplardan çok kriz-den etkilenen kitlelerin partiye verdikleri destekti. Serbest Cumhuriyet Fırkası özellikle ihracat merkezli tarımla uğraşan bölgeler olan Aydın, İzmir, Batı Anadolu ve Doğu Karadeniz'de ve aynı zamanda iç pazara yönelik üretim yapan Trakya'da (göçmenler de dahil olmak üzere) büyük destek gördü.

Sözkonusu desteğin ortaya çıkması, Cumhuriyet Halk Partisi üzerinde soğuk duş etkisi yaptı. Belediye seçimleri kapıya dayandığında Halk Partisi toparlanmış, SCF ile mücadele taktiklerini saptamıştı. Cumhuriyet Halk Partisi propaganda faaliyetlerini, SCF'nin Cumhuriyet'in değerlerine karşı olduğu tezi üzerine bina etti. Yeni parti bir yerde komünistlerin partisi olmakla, diğer bir yerde gayrimüslimlerin çıkarlarına hizmet etmekle suçlanırken başka bir yerde gericilerle işbirliği yapmakla itham ediliyordu. İkinci taktik ise bürokratik aygıtın Cumhuriyet Halk Partisi lehine harekete geçirilmesiydi. Beledi-

ye Seçimleri, idari ve silahlı kuvvetlerin de aktif desteğiyle –büyük usulsüzlüklerin gölgesinde– CHF'nin üstünlüğü ile sonuçlandı. Seçimler, yeni partiye gösterilen kitlesel desteğe karşın Serbest Cumhuriyet Fırkası kurucularının partiyi kapatmalarına yol açtı. Belediye seçimlerinin Türk siyasî geleneğine mirası ise muhalefeti ötekileştirerek meşruluğunu sarsmak için kullanılan 'siyasî dili' hediye etmesi oldu.

III

Serbest Cumhuriyet Fırkası dünya liberal sisteminin iktisadî alanda ortaya çıkan krizi içinde doğmuş ve krizden en çok etkilenen kitleler tarafından yoğun bir ilgiyle karşılanmıştı. Ancak paradoksal olarak partinin çözüm önerileri ve yerellerdeki etkin kurucularının ajandası liberal dünyanın değerleriydi. Partiyi kapatan etken SCF'ye gösterilen yoğun destek olurken, partinin liberal ajandasının dünya trendine uygun bir yön çizerek ortadan kalkması merkezdeki milliyetçi siyasî elitlerin çıkarını maksimize etti. Ekonomide korumacı ve planlamacı politikalar eşliğinde sanayileşme, siyasî hayatta CHF'nin tartışılmaz tekliği ve kamu hayatından silininen 'sivil-toplum örgütleri', felaket çağında Türkiye'nin toplumsal parametlerini oluşturdu. ❐

SCF'nin Yayın Organı: Serbes Cumhuriyet *Gazetesi*

HAKKI UYAR

1930 yılının Ağustos ayında dünya ekonomik buhranının yaşandığı dönemde, *"güdümlü"* bir muhalefet partisi olarak kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF), Cumhuriyet tarihinin ikinci muhalif partisidir. SCF, kendinden önce kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'ndan (TpCF) hem kuruluş hem de kapanış özellikleri bakımından ayrılmaktadır. Her iki parti de CHP içinden çıkmış olmakla beraber; TpCF, CHP içindeki *"doğal bir muhalefet hareketinin partiden ayrılması"* ile kurulmuş; SCF ise, *"tamamen bazı şartların zorlaması sonucunda Atatürk tarafından kurdurulmuş, göstermelik bir muhalefet yaratma girişimi"*den[1] ibarettir. Reis-i Cumhur Gazi Mustafa Kemal Hazretleri'nin *"himayesinde"*[2] kurulan/kurdurulan SCF'nin kuruluş nedenleri üzerinde durmak gerekir; ki, bunları iç ve dış nedenler olarak ikiye ayırmak mümkündür: Türk Devrimi'nin modernleşme çabalarının bir yansıması olarak, ülke yönetiminin de *"Batı tarzı"*nda olması, birden fazla siyasal partinin bulunması gerekmekteydi. Avrupa'nın Türkiye'ye diktatörlük gözüyle bakması M. Kemal'i rahatsız etmekteydi.[3]

SCF'nin kurulması yurtdışından Türkiye'ye yönelik yapılan eleştirilere bir yanıt niteliği de taşımaktadır. SCF Genel Başkanı olan Fethi Bey'in (Okyar) Paris'te büyükelçi olması (bir Avrupa başkentinde) bu açıdan anlamlıdır. Bir diğer dış neden de, 1929 dünya ekonomik bunalımıdır.[4]

SCF'nin kuruluşunun iç nedenlerinden en belli başlısı, TpCF'nin kapatıldığı 1925 yılından 1930 yılına kadar 5 yıl boyunca CHP iktidarının denetimsizliğinin hem ülke içinde, hem de CHP içinde yarattığı rahatsızlıktır. Bu çerçevede yapılan eleştirilerde, TBMM'nin denetim görevini yerine getiremediği ve halkın parti tabanı ve partinin yerel örgütleri aracılığı ile taleplerini parti üst yönetimine iletemediği dile getirilmekteydi.[5] Aslında parti örgütü ve hükümetin yetersizliğine ilişkin eleştiriler, TpCF'nin kapatılmasının hemen ertesinde (1926) başlamıştı.[6] SCF'nin kuruluş nedenleri arasında, M. Kemal'in SCF'yi kurdurarak, CHP içinde ve ülkede gittikçe güçlenen İsmet Paşa'yı Fethi Bey'le dengelemek istemesi de sayılmaktadır.[7] Ayrıca, yıllardan beri biriken ve artan toplumsal muhalefet potansiyelini kontrol edebilir ve rejim karşıtı olmayan bir partiye (SCF'ye) yönlendirmek de muhalif partinin kuruluş nedenlerinden biri olarak görülebilir.[8]

Kendiliğinden ve doğal bir muhalefet partisi olarak kurulmayan, *"güdümlü bir muhalefet yaratma düşüncesinin ürünü"* olan SCF'nin kuruluş ve örgütlenişi de *"yapay"* özellikler taşımaktadır.[9] Fethi Bey tarafından M. Kemal'in isteği ile 12 Ağustos 1930 tarihinde kurulan SCF, doğal bir gelişmenin ürünü olmamasına ve tüm *"muvazaa"* (danışıklı dövüş) görüntüsüne rağmen, hızlı bir şekilde gelişti ve halktan büyük ilgi gördü. Bu ilgi CHP'de tedirginlik yaratırken, SCF Genel Başkanı Fethi Bey'in daha ilk günlerde iktidara aday olduklarına yönelik açıklaması, yeni partiye karşı CHP'deki rahatsızlığı artırdı. Çünkü, CHP ileri gelenleri, SCF'yi hiçbir zaman iktidara aday bir parti olarak düşünmemişlerdi. Onlar için SCF, *"küçük ve tehlikesiz bir muhalif parti"* olarak TBMM'de bulunacak ve pek de suya sabuna dokunmayan eleştirilerle

yetinecekti. Bu eleştirileri yapabilmesi içinde SCF'ye gerekli milletvekilleri *"CHP tarafından"* verilecekti. Hatta, SCF'nin TBMM'de eleştirilerde bulunabilmesi, muhalefet yapabilmesi için yapılacak olan milletvekili seçimlerinde CHP tarafından SCF için milletvekili kontenjanı ayrılacaktı.[10] TBMM'de muhalefet yapabilecek ölçüde SCF'ye milletvekili kontenjanı lütfedilmesi, CHP'nin SCF'ye biçtiği rolü net biçimde göstermektedir. SCF Genel Başkanı Fethi Bey'in iktidara aday olduklarını açıklaması ve halktan gördükleri ilgi (örneğin İzmir Mitingi'nde olduğu gibi), CHP'nin iktidarı kaybedebileceği olasılığını gündeme getirdi. Bu da CHP yöneticilerini SCF karşısında hırçınlaştırdı.

SCF'nin arkasındaki halk desteğinin bir göstergesi de, partinin kuruluşundan sadece bir ay sonra yapılan belediye seçimleridir. Bu seçimlerde yapılan tüm baskılara ve CHP yöneticilerinin çabalarına rağmen, 502 seçim bölgesinden 22'sinde SCF kazandı. SCF'nin kazandığı yerlerden biri de Samsun'du. Yeni kurulan SCF'nin hazırlıksız bir şekilde katıldığı yerel seçimlerde gösterdiği başarı önemli bir ölçüttü.

SCF basında da kendisine birçok destek buldu. İstanbul'daki *Yarın* ve *Son Posta* gazeteleriyle İzmir'deki *Yeni Asır* gazetesi SCF'yi destekliyorlardı.[11] Bu gazetelerden başka doğrudan SCF'yi desteklemek amacıyla İzmir'de bir gazete yayınlandı: *"Serbes Cumhuriyet."*[12]

YAYIN POLİTİKASI

Ekonomik anlamda *"liberal"* politikaları benimseyen bu nedenle de liberal kelimesinin karşılığı olarak da *"Serbest"* kelimesini kullanan SCF ile aynı adı taşıyan *"Serbes Cumhuriyet"* gazetesinin yayımlandığı yer, İzmir. Gazetenin ilk sayısının tarihi, 26 Teşrinievvel (Ekim) 1930. SCF'nin kurulmasından iki buçuk ay kadar sonraya rastlıyor. Gazete, 4 sayfa olarak ve cumartesi günleri hariç, haftanın her günü yayımlanıyor. Toplam 71 sayı çıkmış: Son sayısı olan 71. sayının tarihi 14 Kanunusani (Ocak) 1931. Gazetenin bu sayıları İzmir Millî Kütüphane'de mevcut. Yine gazetenin TBMM Kütüphanesi'nde de sayıları bulunuyor.

Gazetenin 26 Teşrinievvel 1930 tarihli 1. sayısının künyesi şöyle:

Sene 1 Pazar Sayı 1

SERBES CUMHURİYET *Her gün öğleyin çıkar. Halk için mücadeleden yılmaz. İdarehanesi: İzmir Gazi Bulvarı "Yeni Asır" Yurdunda. Nüshası her yerde 5 kuruş.*

Başmuharriri: Faik Muhittin 26 Teşrinievvel 1930. Yazı Müdürü: Behzat Arif.

Gazetenin ilk sayısının birinci sayfasında; *"Serbes Cumhuriyet ismini gazetemize tesadüfi olarak seçmedik. Maksadımız büyük liderin açtığı ümit dolu yoldan gitmektir. Muhterem İzmir ve Anadolu halkı da aynı yolun yolcusu olduğu içindir ki, gazetemiz her vakit halkın ve hakkın gazetesi olmakla iftihar edecektir"* sözleri yer almaktaydı.[13]

Gazetenin ikinci sayfasında sol üst köşede çıkan yazının başlığı şöyle:[14]

"Serbes Cumhuriyet
Tam Cumhuriyet, tam hürriyet halk ve hak yolunda gidecektir."

Gazetenin çıkış amacının anlatan bu yazının devamında şu görüşler dile getiriliyor:

"Yeni bir gazete ortaya atılırken, mesleğini, programını ve gayesini izah etmesi usuldendir. Bizim için bu pek kolay olacaktır. Zira gazetenin ismi başlı başına programdır.

Biz bu memleket halkının ekseriyeti ile beraber, Cumhuriyetin Serbes olması istiyoruz. Serbes Cumhuriyet demek, vatandaşların Cumhuriyet ruhundan doğan, Teşkilat-ı Esasiyede müeyyet bulunan haklarının tam bir şekilde muhafazası demektir.

Bizim yolumuzda tahakküm ve istibdat yoktur. Hırsızlık ve suiistimal yoktur. Şahsi menfaatler için millet menfaatlerinin feda edilmesi yoktur. Vatandaşın ağzından lokmasını kapmak, iniltilere kulak kapamak ve ıstıraplara göz yummak yoktur.

Serbes Cumhuriyet bu ıstıraplardan ve iniltilerden doğmuştur. Bunların sükûn bulmasına çalışacaktır. Vatandaşı alâkadar eden her şey bizi alâkadar eder. Bu gazete halkın gazetesidir. Halkın her şikayeti bu gazetenin şikayetidir. Halkın her derdi bu gazetenin derdidir. Bizim için milletin refahından başka hiçbir gaye yoktur. Bu gaye uğruna yılmadan, yorulmadan, usanmadan çalışacağız. Bağıracağız ve çarpışacağız.

Serbes Cumhuriyet yolsuzlukların, kanunsuzlukların, haksızlıkların amansız düşmanıdır. Bunlara hücum ederken sesini bir lâhza bile kısmayacak, kelimeleri yutmıyacak ve her şeyi olduğu gibi söyleyecektir. Onun için vatandaşlar bu gazeteye tam bir emniyetle bütün dertlerini dökebilirler. Bu gazete kendi malları kendi gazeteleridir.

Serbes Cumhuriyet'in gazetecilik cephesi hakkında daha fazla sözü lüzumsuz buluyoruz. Muhterem okuyucularımızın bizi iş başında takdir etmelerini isteriz. Yalnız şunu arz edelim ki, İstanbul ve İzmir'in en muktedir ve serbes kalemleri bu gazeteye daima yazı yardımında bulunacaklardır.

Havadis cihetine gelince, Serbes Cumhuriyet istihbar vazifesini mücadele vazifesi ile müsavi ehemmiyette görüyor. Yani en bol, en doğru ve en erken havadis yetiştirmek gazetemizin şiarıdır. Bunun ne kadar doğru olduğunu da hemen görebileceksiniz.

Okuyucularımızın şimdiden emin olduğumuz rağbet ve teveccühlerine şimdiden teşekkür eder ve daima bundan kuvvet ve ilham alacağımızı söylemeği de vazife biliriz".

AĞAOĞLU: "CHP, ÇÜRÜK BİR PARTİ"

Gazetenin ilk sayısında SCF'nin önde gelen isimlerinden biri olan Ağaoğlu Ahmet'in *"İki Hakikat"* adlı başyazısı yer alıyor.[15] Yazının bazı bölümleri şöyle:

"Serbest Fırkanın teessüsünden beri, yani son iki aylık kısa müddet esnasında cereyan eden vak'a ve hadiseler iki mühim hakikati bariz bir surette meydana çıkarmıştır.

Bunlardan birincisi Cumhuriyet Halk Fırkası'nın çürüklüğüdür.

Bütün memleketi kucaklamış, memleketin en ücra köşelerine kadar yayılmış ve zahiri teşkilatı adeta orduyu andıran bu koca fırka, teşkilatını henüz yapmağa başlamış, adeta emeklemek çağında bulunan yeni bir fırka ile ilk temasında bile şaşaladı, bocaladı ve muvazenesini kaybetti. (...)

İkinci hakikat:

Fırkanın bu halinin tezahüründen müteessir olan hükümet onun yardımına koşmağı, onu desteklemeği kendisi için bir vazife sandı. Hitam bulan intihabatta vaki olan bütün müdahale ve ihdas edilen manialar, hükümetin almış olduğu vaziyetten naşidir.

Sabit olmuştur ki, müdahale ve manialar olmamış bulunsaydı, her yerde fırka kahkarî hezimete uğramış olacaktı. Ben ki, bu fırkanın evladı idim ve onun yolunda kudretim miktarında emek sarfetmişim, onun böyle bir hale uğramasından mahzun oluyorum.

Ben ve mensup olduğum fırka isteriz ki arkasında bu kadar muhteşem hatıraları olan bu tarihi fırka yaşasın...

... Filhakika, bu müdahaleler ve himayeler sayesinde, fırka güya kazanmış, muzaffer çıkmıştır. Fakat bu zafer Pyrrus zaferi olmuştur..."

Ağaoğlu yazısının devamında CHP'nin içinde tasfiye ve ıslahat yaparak, resmî himaye ve destek olmadan SCF ile birlikte yaşaması gerektiğini belirtiyor.

DİĞER GAZETELER VE SERBES CUMHURİYET

Yeni Asır gazetesinin başmuharriri İsmail Hakkı Bey, *Serbes Cumhuriyet*'in yayımlanışı nedeniyle bir tebrik telgrafı göndermiş. Telgrafta, *"... Fırkamız için güzel niyetlerle mücehhez olacağına şüphe etmediğim yeni gazetenizi tebrik ve parlak muvaffakiyetlere mahzar olmasını temenni ederim..."* deniyor.[16]

İzmir'de yayımlanan *Yeni Asır* ve *Hizmet* gazetelerinin çekişmesinden bahseden *Serbes Cumhuriyet, Hizmet* gazetesi hakkında şunlar söylüyor:[17]

> *"... mahut dönek gazete* Hizmet, *kırık kalemler torbası* Hizmet..."

Gazetede sık sık polemiklere rastlanıyor. Bunlardan birinde, gazete eleştirdiği kişinin adını vermiyor. Çünkü, eleştirilen kişinin isminin sütunlarına geçmesi bile hakaretmiş; ama, bu kişiyi şöyle tanımlıyor gazete: *"Halk Fırkası'ndan nefretle koğulan, Serbest Fırka'dan ikrahla tardedilen ... dönek serseri."* Bu haberin başlığı; *"Namussuz ve küstah bir sefil, kendi alçaklığını memleketin hür ve temiz nasiyelerine sıçratmak hayasızlığında bulunuyor"*. Haberde, SCF'nin İzmir Ocak Reisi ve *Yeni Asır* gazetesi yazarı Dr. Ekrem Hayri Bey'e bu kişinin *"dil uzatmak ve hırlamak"* cesaretinde bulunduğu belirtilmekte ve bu kişiye *"serseriler serserisi, vicdanını satan, kuduz köpek..."* gibi ifadelerle hakaret edilmektedir.[18]

YEREL SEÇİM YOLSUZLUKLARI

Gazetenin ilk sayısında yer alan bir haberde, SCF'nin seçimlerde yolsuzluk yapıldığını ortaya çıkarmak için kendi adaylarına oy veren seçmenlerden isim ve imza toplamasının yetkililerce engellendiği belirtiliyor.[19]

F. M. imzasını taşıyan *"İntihabat Komedyasından Sonra Hükümetin Vaziyeti"* adlı başyazıda, yerel seçimleri usulsüzlüklerle kazanan İsmet Paşa hükümetinin istifası isteniyor.[20]

Rusuhi Cevdet, seçimlerde ilgili bir haberinde *"İnhisarlar gibi, intihapların da milletin iradesinden ziyade hükümetin arzusuna tâbi olduğunu biliyorduk"* diyor.[21]

Dr. Etem Vassaf tarafından verilen haberde, Aydınlıların beş bin imza ile seçimlerde yolsuzluk yapıldığı için Gazi'ye (M. Kemal) başvurduğu ifade ediliyor.[22]

Gazetenin sonraki sayılarında da seçimlerdeki usulsüzlükler hakkında çok sayıda haber yer alıyor. Örneğin bunlardan birinde, Kemalpaşa seçimleri hakkında yapılan yolsuzluklar ve Bornova seçimlerindeki yolsuzluklar hakkındaki mahkeme konusunda bilgi veriliyor.[23] İzmir geneline yönelik bir haberde ise, *"İntihap yolsuzlukları, perde arkasında gizli mi kalacak, İzmir'de yapılan intihap komedisi üzerinde ne zaman tahkikata başlanacak?"* diye soruluyor.[24] İzmir'deki seçim yolsuzluklarıyla ilgili bir başka haber: *"Şehrimiz intihabatı İzmir için silinmez bir lekedir. Serbes Cumhuriyet Fırkası intihabata karıştırılan fesatları tevsik ederek tahkikat icrasını talep eyledi. Avrupa'da seyahatte bulunanlar, rey sandığı başına gelmeyenler namına reyler atılmış, Serbes Fırka'nın 10.000 reyi tebdil edilmiştir."* Gazete, diğer illerdeki seçim yolsuzluklarına da değinmiş: *"Konya İntihap Yolsuzlukları"* ve *"Adana İntihap Hokkabazlığı."*[25]

Gazetenin 30 Ekim tarihli nüshasında Fethi Bey'in Bursa valisi hakkında açtığı dava, Menemen'de SCF adayı İdris Bey'in belediye başkanı seçilmesi anlatılıyor.[26] Seçim yolsuzluklarının olduğu yerlerden biri de Manisa. Manisa'dan F. Cevdet imzasıyla, seçim yolsuzlukları konusunda verilen haberde, savcının seçim yolsuzluklarıyla ilgili tahkikat evrakını mülkiye müfettişliğine verdiği belirtiliyor.[27]

CHP hükümetine yönelik eleştiriler seçim yolsuzlukları ile sınırlı değil. Örneğin, F. M. imzalı *"Kuvvetli Hükümet"* adlı başyazıda; İsmet Paşa hükümetinin dış si-

yasette başarılı olduğu, fakat iç siyasette aynı başarıyı gösteremediği anlatılıyor Yazara göre, yeni kurulan SCF sayesinde hükümet hatalarını görmüş, düzeltme yoluna gitmiştir. Yazının devamında, belediye seçimlerindeki yolsuzlukların TBMM'de dile getirileceği söyleniyor ve İsmet Paşa hükümetinin güçlü bir hükümet olup olmadığı sorgulanıyor.[28]

İKTİDAR VE MUHALEFET İLİŞKİLERİ

Fethi Bey, SCF'nin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni durumu şöyle değerlendirmektedir:[29]

"Cumhuriyet devrine yetişen Türkler serbes hayat yaşayacaklardır.

Serbes bir siyasî hayatın delili memlekette birden ziyade siyasî fırkaların mevcudiyetinden ibarettir.

Tek bir teşekkülün uzun zaman siyasî fırka vasfını muhafaza etmesi zordur."

"Öğleden Sonra" köşesinde, B. A. imzalı yazı *"Dizginli Muhalefet"* adını taşıyor.[30]

F. M. imzalı, *"Kalem Hürriyeti"* adlı başyazının bir bölümü şöyle:[31] *"... Tazyik sistemini beğenmiyenlere mürteci, iktisadî buhrandan bahsedenlere komünist yaftası yapıştırıldı..."* F. M. imzalı bir başka başyazı *"Ne İstiyorlar? Ne İstiyoruz. Vaziyetin İç Yüzü"* adını taşıyor; yazıda, İsmet Paşa ve CHP eleştiriliyor. Muhalefetin *"Cumhuriyet ve İnkılâp düşmanı"* ilan edildiği belirtiliyor.[32]

"Kalbi Kanayan Bir Baba Adalet İstiyor" başlığı ile verilen haberde, Fethi Bey'in İzmir gezisi sırasında çıkan olaylar sonucu polis tarafından öldürülen Kemal adlı çocuğun babasının vali tarafından azarlanmasından söz ediliyor.[33]

Bu dönemde gündeme gelen bir konu da her iki partinin (CHP-SCF) bir blok oluşturmaları. Gazetede, F. M. imzasıyla yer alan bir başmakale *"Blok"* adını taşıyor; makalede, Partilerin *"menfi anasıra"* karşı *"müteyakkız"* olmaları ve *"Cumhuriyet fırkalarının"* bir *"blok"* oluşturmaları gereği üzerinde duruluyor. Aynı konu hakkındaki bir haberde, *"Millî mesailde her iki fırka bir blok halinde çalışmak emelindedir"* deniliyor. Bir başka haberde ise, SCF'nin *"en ehemmiyetli vezaifi"* olarak *"tenkit ve murakabe"* sayılıyor.[34]

F. M. imzasıyla yer alan *"Yine Blok"* adlı başyazıda, Gazi'nin hiçbir partiye mal edilemeyeceği belirtilmekte ve Fethi Bey'den *"muhterem liderimiz"* diye söz edilmektedir.[35] Aynı yazarın 14 Teşrinisani tarihli (18. sayı) başyazısı *"Neden Ürküyorlar?"* adını taşıyor ve yazıda, blok meselesi, tek dereceli seçim konuları ele alınıyor, CHP eleştiriliyor.

SCF'nin kapandığı gün (17 Kasım) yayımlanan nüshada, Fethi Bey'in TBMM'de yaptığı konuşmadaki bir cümle haber başlığı yapılmış: *"Hürriyet Aşıkı Olmak Kabahat İse Bunu Şerefle Kabul Ediyorum. Fırkamız Potinsizlerin de Rey Hakkını Tanıyor."* [36]

SCF'NİN KAPANMASI VE SONRASI

SCF'nin kapanışı gazetede şu başlıkla duyuruluyor:[37] *"Fethi Bey, Gazi Hazretlerine Cephe Almamak İçin Fırkasını Feshetti. Fakat Muhalefete Devam Edecektir."*

Kapanmanın hemen ertesinde, F. M. imzalı *"Fethi Bey Öldü. Yaşasın Hürriyet"* adlı başyazıda, SCF'nin Fethi Bey tarafından feshi eleştiriliyor ve şu görüşlere yer veriliyor:[38] *"Fethi Bey intihar etti, yani siyasî şahsiyetini kendi eli ile öldürdü. Bizden kendisine bol bol rahmet dilemekten başka diyecek yoktur. O öldü ise, yaşasın hürriyet. Yaşasın mefkure evlatları."* Gazetede yer alan bir başka yazıda SCF'nin feshedilmesinden söz ediliyor: *"İftiralar susmalıdır. Fethi beyi çekilmeye mecbur eden muhayyel bir irtica korkusu değildir. Fethi bey etrafında toplanmış cumhuriyetçileri yalnız bırakmıştır."*[39] Bir başka haberde de Fethi Bey'in SCF'yi feshe yetkisi olup olmadığı soruluyor ve SCF'nin İzmir örgütünde bu konunun tartışıldığı ifade ediliyor: *"SCF Vi-*

layet Ocağı, Faaliyetini Tatil Edecek Midir? Fethi Bey'in Fırkayı Feshe Salâhiyeti Olup Olamadığı Görüşülecektir."[40] Bir gün sonraki gazetede, SCF bucak örgütlerinin kapatılmasının polis tarafından istendiği belirtiliyor.[41]

Gazetenin Ocak 1931 tarihine kadar çıkan sayılarda bir muhalefet partisinin gerekliliği ve Fethi Bey'in TBMM'de hükümete, CHP'ye yönelik eleştirileri aktarılıyor. 25 Aralık 1930-14 Ocak 1931 arasındaki sayılarda ise, Menemen'deki Kubilay Olayı ile ilgili ayrıntılı haber veriliyor.

SONUÇ

İzmir'de yayımlanması nedeniyle sonraki yıllarda çok fazla dikkat çekmeyen, gözlerden kaçan *Serbes Cumhuriyet* Gazetesi, SCF'nin yerel bazdaki bir yayın organı olarak önemli bir gazetedir. Liberal düşüncenin bir hayli zayıf olduğu 1930'lu yıllarda adına Serbest/Liberal sözcüğünü eklemesi bakımından da dikkat çekicidir. *Serbes Cumhuriyet* bu yıllarda (1933'teki Ağaoğlu Ahmet'in *Akın* gazetesiyle birlikte) devletçilik denizindeki ender liberal adacıklardan biridir. ❐

DİPNOTLAR

1 Esat Öz, *Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım (1923-1950)*, Gündoğan Yay., Ankara, 1992, s. 101-102.

2 Hakkı Uyar, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1999, s. 118.

3 Öz, *a.g.e.*, s. 102; Uyar, *a.g.e.*, s. 118; Joseph Grew, *Atatürk ve İnönü (Bir Amerikan Elçisinin Hatıraları)*, (çev. Muzaffer Aşkın), Kitapçılık Tic. Ltd. Şti. Yay., İstanbul, 1966, s. 109-110.

4 Mete Tunçay, *TC'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yay., İstanbul, 1989, s. 245 vd.

5 Öz, *a.g.e.*, s. 103.

6 Bu konuda Ağaoğlu Ahmet'in hazırladığı bir rapor için bkz. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 141-148; Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar, c. II*, Yapı Kredi Bankası A.Ş. Yay., İstanbul, 1953, s. 493-499.

7 Öz, *a.g.e.*, s. 103.

8 Tevfik Çavdar, "Serbest Fırka", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, c. 8*, İletişim Yay., s. 2052-2059.

9 Örneğin M. Kemal, Fethi Bey ve İsmet Paşa arasında geçen görüşmelerde partiye kaç milletvekili ve ne kadar para verileceği pazarlıkla belirlendi. Hattâ CHP'den SCF'ye verilecek milletvekillerinin seçimini de M. Kemal yaptı. Bu konuda bkz. Ağaoğlu, *a.g.e.*; Osman Okyar-Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Fethi Okyar'ın Anıları, Atatürk, Okyar ve Çok Partili Türkiye*, Türkiye İş Bankası Kültür yay., Ankara, 1997.

10 1931 yılında yapılacak seçimler için İsmet Paşa 50 milletvekili önerirken, Fethi Bey 120 milletvekili istemişti ve sonunda 70 milletvekilinde anlaşmışlardı. Bkz. Okyar-Seyidanlıoğlu, *a.g.e.*

11 Öz, *a.g.e.*; Ağaoğlu, *a.g.e.*; Okyar-Seyidanlıoğlu, *a.g.e.*; Çavdar, *a.g.m.*; Tarık Z. Tunaya, *Türkiyede Siyasi Partiler, 1859-1952*, İstanbul, 1952; Çetin Yetkin, *Atatürk'ün Başarısız Demokrasi Devrimi, Serbest Cumhuriyet Fırkası*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1997.

12 Hakkı Uyar, " 'Serbes Cumhuriyet' Gazetesi", *Tarih ve Toplum*, sayı 95, Kasım 1991, s.

13 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.

14 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.

15 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.

16 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.

17 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.

18 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.

19 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.

20 *Serbes Cumhuriyet*, 27.10.1930.

21 *Serbes Cumhuriyet*, 27.10.1930.

22 *Serbes Cumhuriyet*, 27.10.1930.

23 *Serbes Cumhuriyet*, 28.10.1930.
24 *Serbes Cumhuriyet*, 7.11.1930.
25 *Serbes Cumhuriyet*, 10.11.1930.
26 *Serbes Cumhuriyet*, 30.10.1930.
27 *Serbes Cumhuriyet*, 31.10.1930.
28 *Serbes Cumhuriyet*, 2.11.1930.
29 *Serbes Cumhuriyet*, 26.10.1930.
30 *Serbes Cumhuriyet*, 4.11.1930.
31 *Serbes Cumhuriyet*, 5.11.1930.
32 *Serbes Cumhuriyet*, 7.11.1930.
33 *Serbes Cumhuriyet*, 10.11.1930.
34 *Serbes Cumhuriyet*, 9.11.1930.
35 *Serbes Cumhuriyet*, 12.11.1930.
36 *Serbes Cumhuriyet*, 17.11.1930.
37 *Serbes Cumhuriyet*, 18.11.1930.
38 *Serbes Cumhuriyet*, 19.11.1930.
39 *Serbes Cumhuriyet*, 19.11.1930.
40 *Serbes Cumhuriyet*, 19.11.1930.
41 *Serbes Cumhuriyet*, 20.11.1930.

Ağaoğlu Ahmet'in "Liberal Muhalif" Gazetesi: Akın *(1933)*

HAKKI UYAR

Ağaoğlu Ahmet, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyete kadar geçen süreçte düşünsel düzeyde bazı farklılıklar gösterse de, genel olarak liberalizm ile milliyetçilik/Türkçülük çizgisini korudu.[1]

Ağaoğlu'nun 1930'lu yıllardaki belli başlı etkinlikleri arasında Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) içinde yer alması, Birinci Türk Tarih Kongresi'ne katılması, üniversite hocalığı ve bu görevden ayrılışı, *"Akın"* gazetesini[2] çıkarışı ve yine aynı yıllarda Kadrocularla giriştiği ideolojik polemik sayılabilir.

SCF'nin düşünsel anlamda önderi olan Ağaoğlu, partinin program ve tüzüğünün hazırlanmasında önemli katkılar yaptı. Çetin Yetkin'in SCF'nin *"ideoloğu"* olarak tanımladığı Ağaoğlu, *"liberal görüşleri savunan, Tek Parti rejiminin denetimsizliğini ve CHP yönetimini eleştiren"* bir kişidir.[3] Parti kapandıktan sonra da diğer SCF'lilerin aksine CHP'ye girmedi, liberal görüşlerini yazılarıyla savunmaya devam etti.

Ağaoğlu, Kadrocularla giriştiği polemikte, *"genel olarak demokrasi, devletçilik* ve *(onların) çelişkiler"*i üzerinde durdu. Kadroların demokrasi ile ilgili görüşlerine karşı çıktı. Demokrasinin yerine otoriter ve totaliter görüşlerin ağırlık kazandığı 1930'ların dünyasında Ağaoğlu, Kadroların demokrasinin çöküşüne ilişkin yazılarına itiraz etti ve demokrasiyi savundu.[4]

Tek Parti yönetiminin gittikçe pekiştiği bir ortamda Ağaoğlu, CHP'ye muhalif ve liberal söylemiyle dikkat çeken *Akın* gazetesini çıkardı. 1930'ların otoriter, devletçi ortamında liberal düşünceyi savunan *Akın*, ortamın da elverişsizliği nedeniyle uzun ömürlü olamadı.

AKIN'IN YAYIN POLİTİKASI

İlk sayısı 29 Mayıs 1933 Pazartesi günü yayımlanan *Akın* gazetesi, toplam 119 sayı yayımlandı. Yayım hayatı, 24 Eylül 1933 tarihli 119. sayısı ile sona erdi. İstanbul'da yayımlanan ve başyazarı Ağaoğlu Ahmet olan gazetenin alt başlığı şu: *"Yevmi-Siyasi-İçtimai-Müstakil Türk Gazetesi."*.[5] Gazetenin ilk sayısı 8 sayfa ve fiyatı 5 kuruş. Sonraki sayılarda gazetenin sayfa sayısı 4'e fiyatı 3 kuruşa düşüyor.

Ağaoğlu, ilk sayıdaki başyazısında *"Hükümlerimizde şahsi ihtiraslardan kaçınmağı ve Türkün yüksek menfaatlerini kendimiz için tek kılavuz tanımağı bir borç sayacağız"* demektedir ve O'na göre, gazetenin *"yürüyeceği yol, gideceği ülkü ve takınacağı tarz"* budur. Ağaoğlu gazeteyi *"cumhuriyetçi, halkçı, laik ve inkılâpçı"* olarak tanımlamaktadır.[6]

Gazetenin bu özellikleri Ağaoğlu tarafından tanımlanırken, söz konusu özelliklerin CHP'nin altı okunun bir bölümü olduğu dikkat çekmektedir. Ağaoğlu, dört ilkeye açıkça gönderme yaparken, milliyetçilikten dolaylı olarak söz etmektedir. Bu ilkeden dolaylı olarak söz etmesi, onun Kemalist milliyetçilikten farklı bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğunun belirtisi olarak alınabilir. Bu arada hiç sözü edilmeyen ve dolayısıyla kabul edilmeyen ilke, devletçiliktir. Devletçilik ilkesinin reddi, SCF'nin de temel özelliklerinden biriydi.

Gazete yayımlandığı kısa dönem içerisinde bir çok kişi, gazete ve kuruluşla polemiğe girdi. Babıâli basınına çok sert eleştiriler yöneltti. Bunlardan biri şöyledir:[7]

"Babıâli'de iki ahbap çavuşlar vardır ki senelerden beri dört yaprakla daracık sütunlar üzerinde Viyana hokkabazlarına taş çıkartan bir maharetle orta oyunu oynar, şaklabanlık ederler.

Meşrepleri, mezhepleri, siyasî akideleri kıbti imanı gibi karanlık, belirsizdir. (...)

İlim ve ahlak koridoru bu zavallılar için zindan dehlizi kadar karanlık ve can sıkıcıdır. (...)

Memleket aşkı, inkılâp ülküsü bu biçarelerin ceplerinde esen havaya tabidir.

Yıllardan beri her tokmağın davulunu vurmuşlar, her sezilen menfaate fak kurmuşlardır. (...)

Yağlı kuyruk arkasında koşarken kuru bir kemik parçasına ferma ederler.

... bu kaldırım serserileri her serbes düşünüşe muhalefet manası verirler. (...)

Bu terbiyesizlere kim cesaret veriyor? Hiç kimse... Bu cesaret fırın delen aç köpeğin kendi hezeyanıdır. Midesi kuruyan, cebi boşalan her serserinin yaptığı işe pek benzeyen bu kuduzluğu biz pek tabii görüyoruz ve hayret etmiyoruz".

Yunus Nadi'nin 3 Ağustos 1933 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde kendisine yönelik eleştirilerine Ağaoğlu, *"Siz işinize bakın ve zebunküşlük gibi namerdane hareketleri nefsinize reva görmeyiniz!"* diye yanıt veriyordu.[8]

Akın gazetesini anlayamadığını ve nereye gittiğini soran *Haber* gazetesine, *Akın*'daki bir haber gazetenin *"Hakka, halka, dürüstlüğe, gazetecilik namusuna doğru"* gittiği belirtiyor ve şöyle devam ediyordu:[9]

"Demokrasinin, özgürlüğün, görevin sorumluluklarını hatırlatmak isteyen Akın, iyiye iyi, kötüye kötü demekten çekinmeyen 'arslanca' bir vatanseverliğe doğru gidiyor. Akın'ın nereye gittiğini sormak 'mankafalılık' ve 'vurdumduymazlık'tır. Akın ile onların gittiği yol ayrıdır. Akın onların gitmediği bir yolu kendine 'kâbe' yapmıştır.

Akın kendi çıkarını düşünmüyor; insanlığı, gazetecilik şerefini ve basın onurunu amaçlıyor. Diğer gazeteler, dün emniyet müdüründen şikayet ederler, yarın şikayet ettiklerini yalanlarlar. Çünkü, çekinip korkarlar. 'Seciyesizdirler'. Ertesi gün, zabıtadan şikayet etmediklerini, 'arzuhal' ettiklerini söylerler. Bu kadar 'ödlek' olan bu gazetelerden Akın'ı ayıran Akın'ın tükürdüklerini yalamamasıdır.

Akın, fikir hürriyetini, kalem hürriyetini, vatan hürriyetini temsil ediyor. Halbuki haber ve arkadaşları sade kazanmak, hataları saklamak, her şeyi alkışlamakla günlerini gün etmek istiyorlar. Biz, bu kadar kadın ruhlu, maskara matbuatla bir olamayız.

Akın; erkektir. Dalkavuk değildir. Hakkı söyler ve hakka hürmet eder. Vazifesi; iyiye iyi, fenaya fena demek, dümen başında bulunanları uyanık bulundurmaktır. Dilimizin altındaki bakla budur. Bu vazifeyi Haber ve arkadaşları yapabilirse her yerde hürmet görebilirler. Yapamazlarsa iskeleden merasimden koğulmak onların nasibidir. Tahammül etsinler. İşte o kadar."

Gazeteye gelen bir okuyucu mektubu, Ağaoğlu'nun *Akın*'ı ile Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Tanin* gazetesini karşılaştırıyor. Mektupta, *"Gazeteniz eski Tanin'i andırıyor. Fakat sizde o ruh ve cüret yok..."* deniliyor. Buna gazetenin verdiği ise şöyle:[10]

"Maazallah neden Tanin'e benziyelim. (...) Vakıa biz de eski Tanin matbaasında çalışıyoruz. Orada yazıyoruz orada çiziyoruz. Ancak bir farkla, Tanin üç yüz kırkta idi. Akın dokuz yüz otuz üçte. (...)

Eski denizler yatıştı, fırtınalar dindi. Artık ilim devri, fen devri, kanun ve sükun devrindeyiz. Durup dururken ne diye Tanin'e benziyelim de rahatımızı bozalım a güzel kari!"

Akın gazetesi son sayısından (119) birkaç sayı önce (115) fiyatını ve sayfa sayısını azalttı. Sayfa sayısı 4'e, fiyatı 3 kuruşa indi. *"Bugün Akın Kim İçin ve Ne İçin 3 Kuruşa Çıkıyor? Akın neden 3 Kuruşa?"* başlığı ile çıkan haberde şu görüşler yer alıyordu:[11]

"(...) Akın dört sahife çıkmakla hüviyetinden bir şey feda etmiyor. Artık masal, martaval, kadın ve moda, çocuk ve sinema gibi bugün için boş ve yersiz olan mevzuları kucağından atıyor. Onlara bir satır bile yer vermiyor.

Akın bugünden itibaren az ve özlü bir sima ile demokrat Türk aleminin demokrat gazetesi olarak ortaya atılıyor.

Asil vatandaş!

Ona vereceğin üç kuruşla mideleri, zevkleri ve şehvetleri değil memleket davasının önünde menfaat için eğilmeyen saygılı bir tenkit gazetesini, fikir hürriyetini besleyeceksin.

Akın bu yepyeni mütevazi çehresile Cumhuriyetin şerefli manası Türk halkının büyük ve mukaddes sevdası önünde hürmetle eğilerek hakkı ve hakikatları bir kere daha selamlıyor.

Milletten müzaharat istiyor."

Akın gazetesi kendini müstakil, halkçı, demokrat bir tenkit gazetesi olarak tanımlarken, diğer gazetelerle arasındaki farkı temelde iktidarla ilişkilerindeki mesafeye bağlıyor. İktidarın savunusu yapan gazeteleri eleştiriyor ve özellikle de CHP'nin resmî yayın organı olan *Hâkimiyeti Milliye* bu eleştiriden nasibini alıyor. *Akın*'ın son sayısında *Hâkimiyeti Milliye*'ye yönelik şu görüşler dile getiriliyor:

"Ankara'da gündelik bir gazete vardır. Adı Hâkimiyeti Milliye'dir. Bu gazete hükümetin malıdır. Gıdasını ya doğrudan doğruya veya bilvasıta onun yardımından alır. Vazifesi; iş başındaki devlet adamlarının güttüğü siyaseti müdafaadır. (...)

Sekreteri memur, muharriri memur, başmuharriri hem memur, hem mebustur. (...)

Kelimeleri kendi seçer, fikirlerde papağandır.

Kafalarına prensibin prangaları vurulmuş, hürriyetleri siyasî bir kafes ardına gizlenmiştir. Bakınız Zeki Mesut beyi dinleyelim:

'Bir zümrenin diğer bir zümreyi istismar etmesine mani oluyoruz. Şahsi zümre menfaatlerinin umumi menfaati ezecek derecede şahlanmasına meydan vermiyoruz. Devlet; kullandığı otoriteyi milletten alıyor' diyorlar.

Acaba doğru mu? diyoruz. Etrafa bakıyoruz, muhiti kolluyoruz, bundan eser yok!

Öyle zümreler görüyoruz ki neredeyse yüzünden kan fışkıracak! Beri tarafta öyle bir zümre var ki bir deri bir kemik kalmış. Şahsi menfaatler o derece şahlanmış ki gemi azıya almış, dizginlerini koparmış dört nala gidiyor!"

Akın'a göre, *Hâkimiyeti Milliye "nazari iktisat"* dersleri vereceğine, halkın dertlerini, şikayetlerini dinlemeli ve bunlara yer vermelidir.[12] *Hâkimiyeti Milliye*'ye yönelik bu eleştirilerin çıktığı 119. sayı, *Akın*'ın son sayısı oldu. CHP'nin resmi yayın organı olan *Hâkimiyeti Milliye*'ye yönelik bu eleştiriler *Akın*'ın kapanmasının/kapatılmasının nedenlerinden biri olsa gerektir. Aslında gazetenin çıkmasını takip eden günlerde, bir başyazı nedeniyle savcılık tarafından başyazar Ağaoğlu Ahmet ve imtiyaz sahibi ve sorumlu yazı işleri müdürü Yusuf Ziya Bey hakkında soruşturma açılması, gazetenin uzun süre yaşayamayacağının ipuçlarını vermekteydi. Söz konusu soruşturma Matbuat Kanunu'nun 30. maddesine dayanılarak açılmıştı.[13]

ŞEKER İHTİKÂRI

Gazetede ülkede yaşanan çeşitli sorunlar ele alınıyordu. Bunlardan biri de 1930'lar Türkiye'sinde önemli bir yer teşkil eden

*"şeker ihtikârı"*dır. *"Şeker İhtikârını Kim Yapıyor?"* başlıklı bir yazıda ekonomik buhranın yaşandığı, paranın kıt olduğu bir dönemde şeker fiyatlarında yapılan ihtikâra halkın tahammül edecek durumu olmadığı belirtilmektedir. Normal koşullarda İstanbul halkı, İstanbul'a 8 kuruşa mal olarak gelen şekeri en fazla 15 kuruşa, Anadolu halkı da 20 kuruşa alabilir. 28 kuruş tutan gümrük ve inhisar vergileri eklendiğinde, İstanbul'da şeker fiyatının 43 kuruş olması gerekir. Halk zor durumda olan devlet bütçesi için büyük bir fedakârlık yaparken, 43 kuruş olması gereken şeker fiyatı, İstanbul'da 60-64 kuruştur. Anadolu'da ise kimbilir kaç kuruştur? 43 kuruş ile 60-65 kuruş arasında 20 kuruş fark vardır. Bu fark nereye gitmektedir? Bu parayı birilerinin almasına nasıl izin veriliyor? Belediye bu ihtikâra karşı harekete geçmeli ve halkı korumalıdır.[14]

BİRA TEKELİ

Gazetede yer alan bir başka ihtikâr haberi de biraya ilişkin: Bomonti Bira Fabrikası, başka iki bira fabrikası ile birleşerek ve aralarına bazı sorumsuz fakat nüfuzlu kişileri alarak bir tröst oluşturmuşlardır. Arpa 17 kuruş iken, bira 35 kuruşa satılıyordu. Bugün arpa 100 paraya (2,5 kuruş), 3 kuruşa düşmüş olmasına rağmen bira fiyatları düşmüyor. Bir şişe biranın maliyeti 4 kuruş (8 kuruş olduğunu söyleyenler de var). Bira şirketlerinin devlete ödedikleri vergi çok az. Bira tröstünün kârı en az üç mislidir. Halk rakının litresini 400 kuruşa içiyor; ama, verdiği paranın devlet hazinesine gittiğini biliyor. Birada ise, para şunun bunun cebine gidiyor. Bugün devlet inhisarlarına karşı şiddetli eleştiriler getirilirken, birkaç açıkgözün bira alanında *"fiili inhisar"* oluşturmalarına göz yumulmamalıdır. Her zararlı kurum tarihe karışırken, Bomonti'nin oluşturduğu inhisar da tarihe karışmalıdır. Bu inhisar, özel kuruluşların tekelinde olmamalıdır.[15]

HÜKÜMETİN EKONOMİ POLİTİKALARI

Gazete, 24 Eylül tarihli son sayısında İktisat Vekili Celal Bey'den (Bayar) *"amele faciası"* ile ilgilenmesini istemektedir. Haberde, kömür işçilerinin sorunlarından söz edilmeden önce, dönemin koşulları gereği şu açıklama yapılıyor:

> *"Celal Beyefendi:*
>
> *Evvela söyleyelim. Akın ne kapitalist, ne komünist, hatta ne de sosyalisttir. Milliyetçi, cumhuriyetçi bir gazetedir. Arkadaşlarımızla farkımız şudur: Onlar, parti organıdır. Biz, serbest görüşlü, hakka abit haksızlığa asiyiz.*
>
> *Kömür amelesinin haklarından bahsederken ne bir zümrenin, ne de bir sınıfın ifadesi değiliz. Amelenin ecelsiz ölümünden şikayet ederken sermayeye bir gayzimiz yok. Belki hislerimize, insanlığa hürmet eden, haysiyetimizi tanıyan ecnebi yardımına teşekkürü borç biliriz. Onu dost ve muhterem tanırız."*

Kömür madenleri bölgesindeki şirketler milyonlar kazanmaktadır. Bu şirketler işçi sağlığını göz önünde bulundurmak zorundadır. İşçi sağlığı için alınması gereken önlemleri almayan şirketleri hükümet neden kontrol etmiyor? Hükümetin yetkili memurları bunlara niçin göz yumuyor? Neden uyuşukluk mu, menfaat mi? Celal Bey İktisat Vekili olarak buradaki sorunların içyüzüne inmelidir. Hükümet, kömür havzasındaki Türk işçisinin hayatını *"nankör şirketlere"* karşı korumalıdır.[16]

Hükümetin takas usulünü kaldırmasına ve onun yerine kliring usulünü getirmesini eleştiren bir haberde, bu değişikliğin şikayetlere ve bazı kargaşalıklara yol açtığı belirtilmektedir. Yurtdışında bulunan İktisat Vekili Celal Bey bu gelişmeler üzerine acele olarak ülkeye döndü ve hükümetin bu değişikliği *"vakitsiz"* yaptığını söyledi. Takasın bu şekilde kaldırılmasını *"hata"* olarak niteleyen Celal Bey, İş Bankası'nda ve Sümerbank'ta incelemelerde bulundu. Özellikle İzmir tüccarlarının şi-

kayetleri üzerine, tüccarların sıkıntılarını gidermek için Merkez Bankası'na emir verdi. *Akın*'ın ve İzmir gazetelerinin tüccarların zor durumda kalmasına ilişkin yayınlarından etkilenen Celal Bey, İktisat Vekaleti'nden istifa etmek istedi.[17] Celal Bey'in istifa edebileceğine ilişkin haberlerin diğer gazetelerce yalanlanması üzerine Akın'da yayımlanan bir başyazıda, Celal Bey'in kendisi Avrupa'da iken alınan iktisadî kararlardan *"malumatı"* olmadığın söylemesi, bu konudaki kararnameye *"muhalefetini diplomatça anlatmak"* istemesi olarak değerlendirilmektedir. Ülkenin içinde bulunduğu buhranlı bir dönemde İktisat Vekaleti gibi ağır sorumluluğu olan bir görevi kabul eden Celal Bey'in *"kendi selahiyetine taalluk eden işlerde kendi noktai nazarına uymayan tedbirlere taraftar olamayacağını"* dile getirmektedir. Yazara göre Celal Bey, o güne kadar bu bakanlığa gelip gidenler arasında *"en kuvvetlisidir."*[18]

İş Bankası'ndaki başarılı çalışmaları sonucu, yükselen burjuvazinin temsilcisi olarak İktisat Vekili olan Celal Bey ile İsmet Paşa arasındaki anlaşmazlığın bu şekilde basına yansıdığı görülmektedir. 1930'lu yılların Türkiye'sinde öncelik, ülkenin kalkınması, sanayileşmesiydi. Bu nedenle söz konusu anlaşmazlık, Celal Bey'i İsmet Paşa'nın yerine başbakanlığa taşıdı.

Akın gazetesinde ele alınan konulardan biri de ziraat ve sanayi idi. Ağaoğlu Ahmet, *"Ziraat mi Sanayi mi?"* başlıklı yazısında ülke ekonomisine ilişkin değerlendirmeler yapmakta; bu iki alandan birinin diğerine tercihin yanlış olacağını, her ikisinin de birlikte gelişmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.[19] Ağaoğlu bir başka yazısında, Türkiye'nin ziraat memleketi olduğunu, devletin, hükümetin, memurların, ticaretin sanayinin çiftçi sayesinde yaşadığını belirtmektedir. Ağaoğlu'na göre, sanayi, ticaret ve madencilik yetersizdir. Köylünün %90'ı kooperatif, uzman, makine ve modern tarımdan habersizdir. Tarım ürünlerinin fiyatları gün geçtikçe düşmektedir. Bu ortamda köylüyü korumak ve güçlendirmek gerekmektedir.[20] Bunun yolu da vergilerin azaltılması, ucuz ve kolay kredi, yurtdışına ve yoğun nüfus olan bölgelere ürünlerin kolayca gönderilmesinden geçmektedir.[21]

CHP'NİN RADİKAL DEMOKRATLAR KONGRESİ'NE KATILMASI

Gazetede yer alan dikkat çekici bir haber de, CHP'nin 12-15 Ağustos 1933 tarihlerinde Sofya'da toplanan 9. Radikal Demokratlar Kongresi'ne katılması hakkındadır.[22] Daha önceki yıllarda yapılan radikal demokratların bir kongresine (1927) CHP Genel Sekreteri Saffet Bey (Arıkan) *"müşahit"* olarak katılmıştı.[23] CHP'nin 1927 tarihli Büyük Kongresi'nde, radikal partilerin oluşturduğu birliğe doğrudan katılma fikri reddedilmişti. Ancak, 1933 tarihinde yapılan kongreye katılmalarından da anlaşılacağı üzere, CHP bu kongrelere *"müşahit"* olarak katılmaya devam etmiş olmalıdır. Sofya'da toplanan kongrede; işsizlik, işçi ücretleri ve gümrük duvarları konuları ele alındı. Gümrük duvarlarının kaldırılması, Avrupa gümrük birliği ve tek paralı uluslar arası bir bankanın kurulması Avrupa Federasyonu için aşamalar olarak önerildi.[24] Kongrede alınan siyasal kararlar ise; *"Demokrat bir hükümet usulünün memleketlerin içtimai teşkilatında manevi ve fikri teşriki mesaiyi mümkün kılacağı, çünkü ancak böyle bir usulün bütün vatandaşların kanun önünde beraberliğini, mahkemelerin istiklalini ve söz ve matbuat hürriyetini temin eyliyeceği"* belirtilmektedir.[25]

DEMOKRASİ VE PARLAMENTARİZM

Ağaoğlu, dünyanın içinde bulunduğu buhrandan çıkış yolunun komünizm, faşizm, Hitlerizm ve şahsi hükümetler (diktatörlükler) olmadığını belirtiyor, özellikle buhranın sorumlusu olarak parlamenta-

rizmi görmeyi yanlış buluyor ve keyfi idareyi parlamenter idareye tercihi *"delilik"* olarak tanımlıyor.[26] TBMM'deki görüşmelerin eskisi kadar geniş bir şekilde Anadolu Ajansı aracılığı ile duyurulmadığından, meclis tutanaklarının eski ayrıntılı halini yitirdiğinden ve gazetelere gönderilmediğinden şikayet ediyor.[27]

Ağaoğlu'na göre, CHP'nin müstakil mebuslar seçme kararı alması ve Ali Fuat Paşa'nın (Cebesoy) müstakil mebusluğa aday gösterilmesi, parlamentarizm açısından önemli bir adımdır. Çünkü bu adımla CHP, parti dışında *"murakabe"*nin gereğini kabul etmektedir.[28]

SONUÇ

Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) muhalefetinin sona erdirildiği ve 1931 tarihinde çıkarılan Matbuat Kanunu ile muhalif basının susturulduğu bir dönemde Ağaoğlu'nun *Akın* gazetesi aracılığı ile kamuoyu önünde belediyeleri, yolsuzlukları, inhisarlar idaresini, ekonomik sistemi ve Tek Parti yönetiminin uygulamalarını eleştirmesi son derece dikkat çekicidir. Dönemin boğucu koşulları içerisinde kısa ömürlü bir süreli yayın olan *Akın* gazetesinde Ağaoğlu, parlamenter demokrasiyi savundu ve o yılların yükselen otoriter ve totaliter ideolojilerini (faşizm, komünizm, Hitlerizm ...) eleştirdi. Devletçilik dışında Kemalist ilkeleri benimsedi; Cumhuriyet rejiminin demokratik bir ortamda gelişebileceğini belirterek, dönemin bir çok yazarıyla polemiğe girdi.

Ağaoğlu'nun liberal görüşlerini *Akın* gazetesi aracılığı ile SCF kapandıktan sonra da kararlı bir şekilde sürdürmesi, onun samimiyetinin bir göstergesidir. Aynı dönemde kapanan SCF'nin pek çok üyesi CHP'ye geri döndü. Ağaoğlu, bunun istisnasıdır. *Akın*, 1930'lar Türkiye'sinde *Serbes Cumhuriyet* gazetesi ile birlikte ender nitelikteki liberal gazetelerden biridir. Dönemin otoriter ortamında sesi boğulup gitse de, kısa ömürlü olsa da Türkiye liberalizminin tarihindeki önemli köşe taşlarından biridir. ❐

DİPNOTLAR

1 Taha Akyol, "Liberalizm ve Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce cilt 4, Milliyetçilik*, İletişim Yay., İstanbul, 2002, s. 731-750.

Ağaoğlu'nın fikir dünyası için bkz. Uluk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği, Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın*, Donkişot Yay., İstanbul, 2002; François Georgeon, "Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını", *Toplumsal Tarih*, sayı 36, Aralık 1996, s. 28-35.

2 *Akın* gazetesi hakkında bkz. Hakkı Uyar, "1930'larda Türkiye Basınında 'Liberal' Muhalefet: Ağaoğlu Ahmet'in Akın Gazetesi", *Toplumsal Tarih*, sayı 41, Mayıs 1997, s. 43-50.

3 Çetin Yetkin, *Atatürk'ün Başarısız Demokrasi Devrimi: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1997.

4 Temuçin Faik Ertan, *Kadrocular ve Kadro Hareketi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1994, s. 170-172.

Ağaoğlu'nun Kadrocularla olan polemikleri ayrıntılı olarak şu kitabında yer almaktadır: Ağaoğlu Ahmet, *Devlet ve Fert*, İstanbul, 1933.

5 Gazetenin başyazarı Ağaoğlu Ahmet'ti. Gazetenin sahibi ve umumi neşriyatı idare eden yazı işleri müdürü ise Hacı Ağa Oğlu Yusuf Ziya Bey'di. Yusuf Ziya Bey, gazetenin çıkışından kapandığı tarihe kadar aynı görevi görüyor. Ağaoğlu Ahmet'in 10 Ağustos 1933 tarihinden itibaren başyazılarına rastlanmıyor. Bu tarihten sonraki başyazılar imzasız olarak çıkıyor. Gazetenin 24 Ağustos 1933 tarihli 88. sayısına kadar, gazetenin künyesinde Ağaoğlu Ahmet başyazar olarak görülmekte. 25 Ağustos 1933 tarihli 89. sayıdan itibaren Ağaoğlu Ahmet'in ismine künyede rastlanmıyor. Ağaoğlu'nun başyazar olarak göründüğü dönemde, gazetede Ağaoğlu Ahmet'in *"Mütareke ve Malta Hatıraları"* (67

tefrika, 29 Mayıs-19 Ağustos 1933 tarihleri arasında) da yayımlandı.

Ağaoğlu'nun *Akın* gazetesi ile ilişkisini kesmesi konusunda sadece Abidin Nesimi'nin anılarında bilgiye rastlayabildik: Abidin Nesimi, *Yılların İçinden*, Gözlem Yay., İstanbul, 1977, s. 130.

6 Ağaoğlu Ahmet, "Gazetemizin Yolu, Dileği ve Tarzı", *Akın*, 29.05.1933, s. 1.

7 "Siz Ne Dersiniz? İki Ahbap Cavuşlar", *Akın*, 28.7.1933, s. 3.

8 Ağaoğlu Ahmet, "Mecburi Bir İzah", *Akın*, 3.8.1933, s. 1.

9 "Açık Görüşler: Bu 'Akın!!' Hedefe Koşuyor!", *Akın*, 13.9.1933, s. 1.

Kadın haklarının gündemde olduğu bu tarihlerde, kadınlara yönelik olumsuz bir dil kullanılması dikkat çekicidir.

10 "Açık Görüşler: Tanin Başka Akın Başka", *Akın*, 18.9.1933, s. 1.

1920'ler Türkiye basını ile 1930'lar Türkiye basını arasında düşünce özgürlüğü bakımından *Tanin* ve *Akın* gazetelerinin karşılaştırılmaları gerçekten anlamlıdır. Bu çerçevede Takriri Sükun Kanunu öncesi ve sonrası olarak basını değerlendirmek ve bu arada 1931 tarihli Matbuat Kanunu'nu da göz önünde bulundurmak gerekir. İşin bir başka ilginç yanı ise, CHP'ye muhalefetiyle örnek gösterilen *Tanin*'in başyazarı Hüseyin Cahit Yalçın'ın çok partili yaşama geçtikten sonra CHP'nin yayın organı *Ulus*'un başyazarı olmasıdır.

11 *Akın*, 20.9.1933, s. 1.

Kendini halkçı, demokrat ve tenkit gazetesi olarak tanımlayan *Akın*'ın bu alanda yoğunlaşma kararı almasından birkaç sayı sonra kapanmak zorunda kalması dikkat çekicidir.

12 "Açık Görüşler: Hâkimiyeti Milliye", *Akın*, 24.9.1933, s. 1.

Burada adı geçen Zeki Mesut Bey'in soyadı Alsan'dır. 1927-1943 yılları arasında Edirne ve Diyarbakır milletvekilliği yaptı.

13 "Gazetemiz Aleyhine Bir Dava Açıldı", *Akın*, 12.6.1933, s. 1.

1931 tarihli Matbuat Kanunu'nun 30. maddesi şöyleydi: *"Türk Ceza Kanunu'nun 156. maddesinin açıklığı dışında kendilerine verilen görevin yapılmasından ötürü BMM üyesinden, Bakanlar Kurulundan ve resmi kurullarla devlet memurlarından biri ya da birkaçı hakkında isim ve madde gösterilmeyerek belirsiz ve kötü sanı doğuracak nitelikte saldırgan yazı ve resimlerle BMM'nin ve Bakanlar Kurulunun ve resmi kurullarla devlet memurlarının tümünün ya da bir bölümünün şeref ve haysiyeti ihlal olunursa üç aydan altı aya kadar hapis ve yüz liradan eksik olmamak üzere ağır para cezası hükmolunur"*. Bkz. Alpay Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*, Gazeteciler Cemiyeti Yay., İstanbul, 1990, s. 128-129. Kabacalı'ya göre bu madde, *"iktidarın Ceza Kanunu'nda öngörülen ölçülerde bile eleştirilmesini engelleyen bir sansür hükmüdür"* (s. 129, dipnot 10).

14 A., "Şeker İhtikârını Kim Yapıyor?", *Akın*, 13.7.1933, s. 1.

Bu yazıda yer alan bir başka bilgi de, İstanbul'un semtlerine göre şeker fiyatlarının değiştiğidir. Örneğin Beşiktaş'ta 58, Teşvikiye'de 60-64 kuruştu.

15 "Hükümetten İcraat Bekleniyor. Bomonti Feshedilmelidir", *Akın*, 31.7.1933, s. 1, 2.

Bomonti Bira Fabrikası'nın hisselerini satın alan Ahmet İhsan Tokgöz, İdare Meclisi Reisi olmuş ve İsmet Paşa'nın enîştesi Kudüs'lü Abdürrezzak'ı İdare Meclisi üyeliğine almıştı. Ankara'daki bira fabrikasının genişletilmemesi için İsmet Paşa'yı etkileri altına alıyorlardı (Bkz. Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, İstanbul, 1984, s. 404). Bu sorun, Atatürk ile İsmet Paşa'nın arasının açılmasının nedenlerinden biri olacaktır.

Akın gazetesinde inhisarlar idaresi hakkında çıkan bir başka yazıda, inhisarlarda ıslahata ihtiyaç olduğu, buralarda tam bir verimlilik alınamadığı ve inhisarların *"tüccar kafası"* ile çalıştırılması gerektiği, buralardaki memurların *"kabiliyetsiz"* olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. "İnhisarlarda Islahat", *Akın*, 9.9.1933, s. 1, 2.

16 "İktisat Vekili Celal Beyefendiye, Gene Kömür Şirketi İçin", *Akın*, 24.9.1933, s. 1, 2.

17 "Dün Gelen İktisat Vekili Takasın Vakitsiz Kaldırıldığını Söyledi", *Akın*, 8.9.1933, s. 1,2; "Kabinede Sarsıntı İhtimali", *Akın*, 8.9.1933, s. 1, 2. Gazetede Celal Bey'in istifası halinde İsmet Paşa kabinesinin onun yerini dolduramayacağı belirtilmektedir.

18 "Celal Bey Niçin İstifa Edebilir?", *Akın*, 10.9.1933, s. 1, 2.

19 *Akın*, 3.6.1933, s. 1.

20 Ağaoğlu Ahmet, "Ziraatimiz", *Akın*, 20.6.1933, s. 1.

21 A., "Fazla Ucuzluk Ekincilerimizi Eziyor. Fazla Ucuzluk İyi Bir Alamet Midir?", *Akın*, 12.6.1933, s. 1.

22 "Sofyada Radikaller Kongresi Dün Açıldı", *Akın*, 13.8.1933, s. 1, 2: "Radikaller Kongresi: İşsizlik ve Gümrük İşleri Konuşuldu", *Akın*, 15.8.1933, s. 6.

Abidin Nesimi'nin anılarında belirttiğine göre, bu kongreye CHP'den Necip Ali Küçüka katılmıştı. Nesimi, kongrenin tarihini yanlış (1937) vermektedir. Nesimi, *a.g.e.*, s. 179.

CHP'nin söz konusu kongreye katılımı için bkz. Hakkı Uyar, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1999, s. 375-376.

23 Mete Tunçay, "Radikal ve Mümasili Fırkaların Beynelmilel İtilafı ve CHF", *Mustafa Kemal'i Anlamak*, Oluşum yay., Ankara, 1981, s. 16-25; Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859-1952*, İstanbul, 1952, s. 569.

24 *Akın*, 15.8.1933, s. 6.

25 *Akın*, 16.8.1933, s. 6.

26 Ağaoğlu Ahmet, "Parlamentarizm ve Şahsi Hükümet", *Akın*, 19.7.1933, s. 1, 2.

27 Ağaoğlu Ahmet, "Büyük Millet Meclisi", *Akın*, 13.6.1933, s. 1.

28 Ağaoğlu Ahmet, "Müstakil Meb'usluklar", *Akın*, 15.6.1933, s. 1.

Ali Fuat Paşa'nın müstakil mebusluğa aday gösterilmesi için bkz. "Ali Fuat Paşanın Müstakil Namzetliği Konya Müntehiplerine Bildirildi", *Akın*, 7.6.1933, s. 2.

Türkiye'de Liberal Düşüncenin Önündeki Engeller

ZÜHTÜ ARSLAN

"Bir fikir akımı olarak liberalizmin Türkiye'deki konumu nedir?" Liberalizmin önündeki engelleri analiz eden her çalışmanın herhalde öncelikle bu soruya cevap araması gerekiyor. Bu soruya verilecek cevap da kaçınılmaz olarak şu paradoksal tespiti dayatıyor: Liberal düşünce Türkiye'de hem egemen hem de muhalif konumdadır. Egemendir, zira Osmanlı-Türk modernleşmesi, siyasal ve anayasal düzlemde "liberalleşme" olarak algılanmıştır.[1] Nitekim modernleşme sürecinde benimsenen ilkeler ve kurumlar (anayasa, hukukun üstünlüğü, parlamento, hak ve özgürlükler, serbest piyasa vs.) liberal demokratik devletin biçimsel çerçevesini oluşturmuştur. Bugün de bütün kısıtlamalarına ve eksikliklerine rağmen mevcut anayasal düzenin öngördüğü siyasal model biçimsel olarak liberal demokrasidir. Ancak bu kurumsal durum, siyasal ve yargısal işleyişin de liberal olduğu anlamına gelmiyor. Tersine, Osmanlı'dan bugüne hiçbir dönemde liberalizm ne siyasal, ne hukuksal, ne sosyal ne de kültürel düzlemde egemen düşünce ol(a)mamıştır. Kendisini "liberal" olarak tanımlayan bir siyasî parti hiçbir dönemde iktidar ya da iktidar ortağı olamadı. Yargı ve hukuk camiası liberal düşünceler karşısında hemen hep statükocu oldu. Türk halkı liberalizmi benimseme bir yana, belki son zamanlara kadar onu tanımadı bile. Kültür ve sanat dünyası ise genellikle "sol"un hegemonyası altında dönmeye devam etti. Elbette bütün bunlar, bir fikir akımı olarak liberalizmin ya da politik bir tutum olarak liberalliğin Osmanlı-Türk toplumunda hiçbir dönemde hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Ahrar Fırkası'ndan Serbest Fırka'ya, Demokrat Parti'den Anavatan Partisi'ne birçok siyasal partinin program ve politikalarında, muhafazakârlık ve milliyetçilik gibi unsurlarla eklemlenerek de olsa, liberal motifler bulmak mümkündür.

Liberalizmin bu dönemsel ve kısmi etkisi, onun biçimsel anlamda egemen ancak gerçekte muhalif bir düşünce olduğuna dair paradoksal tespitin geçerliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Liberalizmin konumuna ilişkin bu paradoksal durumu, aslında ideolojilerin çok boyutluluğunu dikkate alarak açıklamak mümkün. Hegel'in "doktrin, inanç ve ritüel" üçlü ekseninde yaptığı din tanımını ideolojilere uyarlayan Slovaj Žižek'in ideoloji ve bu arada liberalizm tanımı bize yardımcı olabilir. Žižek'e göre her ideolojinin üç boyutu vardır: (a) ideolojinin temel ilkelerini ve argümanlarını belirten fikirler; (b) ideolojinin uygulandığı (maddileştiği) dışsallık ve yeniden üretildiği siyasal alan (Althusserci anlamda devletin ideolojik aygıt-

ları); ve (c) ideolojinin toplumsal gerçekliğe tekabül eden "kendiliğinden" uygulamaları. Žižek, buradan hareketle liberalizmi şu şekilde tanımlamaktadır: "Liberalizm (Locke'dan Hayek'e birçok düşünür tarafından geliştirilmiş) bir doktrindir, ritüeller ve aygıtlar (özgür basın, seçimler, piyasa, vs.) içinde somutlaşır ve "özgür bireyler" olarak öznelerin "kendiliğinden" (öz-)deneyimlerinde aktifleşir."[2]

Türkiye'de liberalizm tanımının ikinci boyutunu oluşturan aygıtsal düzlemde maddileşme (somutlaşma), "Batılılaşma" gibi makro siyasal hedeflerin yan ürünü olarak ve fakat kısıtlı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu maddileşmenin liberal açıdan kabul edilemeyecek birçok tezahürü vardır. Basının ne kadar "özgür" olduğu, seçimlerin ne kadar "özgür birey"in iradesini yansıttığı ve piyasanın ne kadar "serbest" olduğu liberaller açısından tartışmalıdır. Ancak buradaki eksik ve kısmi "başarı"nın, ideolojinin birinci ve üçüncü ayaklarında büyük ölçüde buharlaştığı söylenebilir. Liberalizm, bir yandan doktrin düzeyinde hâlâ büyük ölçüde "bilinmeyen" ve çoğu kez "karikatürize edilen" bir düşünce olarak, diğer yandan da toplumsal gerçekliğin hemen hiçbir boyutunda hakettiği karşılığı göremeyen bir *praksis* olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu tespitlerden hareketle Türkiye'de liberalizmin önündeki engeller yapısal ve kültürel olmak üzere birbiriyle ilgili ve etkileşim içinde iki kategori altında ele alınabilir. Yapısal engeller kategorisine, (ki bunu kurumsal olan, gelip geçici veya konjonktürel olmayan engeller anlamında alıyorum), siyasal sistemin militarist özelliği, devletin ideolojik olarak örgütlenmesi ve sivil toplumun gelişmemesi gibi faktörleri dahil edebiliriz. Kültürel engeller ise daha ziyade, birey, toplum ve devlet kavramlarının liberal zihniyetle bağdaşmayacak şekilde algılanışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette bu sınıflandırma keyfi bulunabilir. Daha da önemlisi kültürel engel olarak irdelenen dinamiklerin bir kısmı (mesela devlet tasavvuru) aynı zamanda yapısal özellik taşımakta ya da en azından yapısal engelleri besleyici bir işlev görmektedir. Aynı durum yapısal unsurların siyasal kültür üzerindeki etkisi düşünüldüğünde de tersinden geçerlidir. Ancak sistematik olma adına liberalizm önündeki engellerin bu şekilde iki gruba ayrılarak incelenmesinin yararlı olduğunu düşünüyorum.

Belirtilmesi gereken diğer bir husus da şudur: Bu kısa yazı, Türkiye'de liberalizmin önündeki engelleri açıklarken kesinlikle tüketici olma iddiasını taşımamaktadır. Bu engellere yenileri eklenebilir veya engel olarak görülen unsurların aslında liberalizmin gelişimine imkân sunan fırsatlar olduğu da söylenebilir. Burada liberal düşüncenin önünde engel olduğunu düşündüğümüz bazı unsurların üzerinde genel hatlarıyla durulacak ve bu konuda daha ayrıntılı çalışmak isteyenlere belki giriş mahiyetinde bir yol haritası sunulmaya çalışılacaktır.

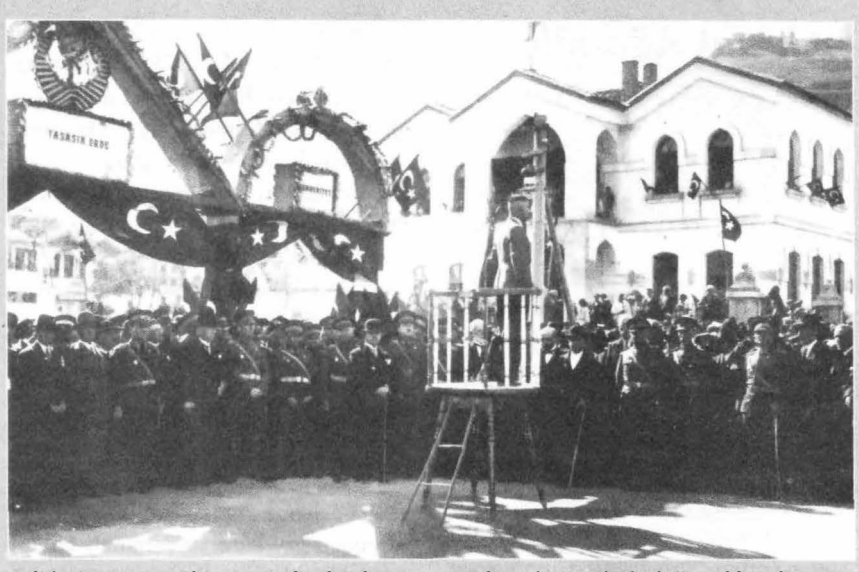
LİBERALİZM VE YAPISAL ENGELLER

Liberal siyaset teorisinin temel öncüllerinden biri, toplumu oluşturan bireylerin birbirinden farklı, çoğunlukla birbiriyle bağdaşmayan hatta çatışan "iyi" anlayışlarına sahip olduğu varsayımıdır. Liberal siyasetin amacı, bu farklı ve birbiriyle çatışan "iyi" anlayışlarının biraradalığını sağlayacak siyasal/hukuksal zemini yaratmaktır. Liberal devlet, herkesi bağlayacak bir "ortak iyi" arayışında olan bir aygıt değildir; devletin görevi bireylerin ve toplulukların kendi "iyi" anlayışlarını realize edebilecekleri bir vasatı yaratmaktır. Bu görev, devletin (a) farklı dünya görüşleri, ideolojiler, dinî anlayışlar ya da uygulamalar karşısında olabildiğince eşit mesafede durmasını ve (b) bu çoğulcu yapının çatışmaya yol açmayacak şekilde, barışçı biraradalığını sağlayacak yasal ve anaya-

sal mekanizmaları kurup çalıştırmasını gerektirmektedir.

Türkiye'de devlet ideolojisi olarak bilinen Kemalizmin katı ve otoriter yorumu, liberal tarafsızlığın önündeki engellerden biri olarak değerlendirilmektedir. Kimilerine göre aslında Kemalizm otoriter, donmuş bir ideoloji değil, "esnek" bir ideolojidir. Onu katı hale getiren ideolojinin bağlılarıdır. Sözgelimi, Kemalist devrim, Batı'daki siyasal ve hukuksal kurumların aynen alınmasını "muasır medeniyet düzeyi" idealinin bir gereği olarak haklılaştırırken, başka bir ifadeyle siyasal, hukuksal ve kültürel alanda Batı'yı (Avrupa mı demeli yoksa) işaret ederken, bugün aynı ideoloji adına Batı karşıtı bir kampanyanın yapıldığı görülebilmektedir.[3] Resmî söylemin bu hale getirilmesinden sadece onu yorumlayanlar mı sorumlu acaba? İdeolojinin kurucularının söylemlerinde de otoriter yorumu besleyen kavramlar ve düşünceler yok mu? Belki de daha genel düzlemde şu sorular sorulabilir: İdeolojinin kendisi ve algılanış biçimleri arasında tutarlı bir ayrım yapılabilir mi? Başka bir deyişle takipçilerinin algılayışlarından, yorumlarından ve anlam(landırm)alarından bağımsız "orijinal", "sahih" bir ideoloji olabilir mi? Kanımca, bütün ideolojilerin başına gelen Kemalizmin de başına gelmiştir. Bir yandan ideolojinin kurucu babalarının söylemlerindeki temel kavramlar, takipçilerinin ideolojiyi farklı okuyuşlarını belirlemiş, diğer yandan da bu farklı okuyuşlar ideolojinin kendisini belirlemiştir. Bu bağlamda Kemalizm, Gökalp'ten devraldığı korporatist mirasla, İttihat ve Terakki geleneğinden gelen otoriter siyaset anlayışıyla ve temel ilkeler olarak belirlediği "devletçilik" ve "milliyetçilik" gibi kavramlarla, otoriter, çoğulculuk karşıtı, değişime direnen kesimlerin güçlü bir "ideolojik silahı" haline gelebilmiştir. Diğer yandan, bu ideolojinin donmuş bir doktrin olmaması, değişime ve ilerlemeye açık olması gerektiği yönündeki söylemler de onun daha "liberal" ve "batıcı" kesimler tarafından benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Türkiye'de Aydın Yalçın önderliğinde "liberal" bir hareket olarak ortaya çıkan *Yeni Forum* çizgisinin Kemalizmle eklemlenmesi, bu karşılıklı etkileşimin tipik bir örneğidir.[4] Bir kısım sosyalist ve liberallerin Kemalizmi benimsemelerinde, egemen ideolojiyle barışık olma stratejisinin belirleyici olduğu söylenebilir. Ancak bu pragmatik kaygının ötesinde, bir ideoloji ya da doktrin olarak Kemalizmin kendisini siyasal spektrumun bütün kesimlerinde kabul ettirebilecek malzeme zenginliğine sahip olduğunu kabul etmek gerekir.

Kemalizmin, liberal düşüncenin gelişmesi önünde engel olması onun katı ve otoriter yorumuyla devlet ideolojisi yapılmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Liberal teorinin temel ilkelerinden biri olan siyasal tarafsızlık, devletin asgari düzeyde de olsa, bireylerin "iyi" anlayışları, dünya görüşleri, dinleri ve ideolojileri karşısında eşit mesafede durmasını gerektirmektedir. Oysa hem anayasal düzlemde hem de genel olarak hukuk sisteminde devlet resmî bir söylemi benimseyip, bunun dışında kalan ideolojileri ve değerleri dışladığında "tek doğru" anlayışının dayatılmasıyla karşı karşıya kalınabilmektedir. Resmî tek doğru anlayışına dayanan ideolojik devlet, kaçınılmaz olarak biz/onlar, ya da Carl Schmitt'in ifadesiyle "dost/düşman" ayrımına dayalı bir antagonizmayı beslemektedir. Siyasal sistemin beslediği ve beslendiği bu antagonizma, bir yandan siyasal karar alma sürecinde gerekli olan konsensüsü, diğer yandan da bireylerin farklı kimlik ve taleplerle özgürce karar alma sürecine katılmasını olumsuz yönde etkilemektedir. Kısaca, ideolojik devletin başlangıçtan bu yana "düşman" üretmesi ve bu düşmanı yeni şartlarda yeniden tanımlayarak süreklileştirmesi, hoşgörü, çoğulculuk ve bir arada yaşama gibi değerleri öne çıkaran liberal



Solidarizmin ve militarizmin baskın konumu, Türkiye'de resmî ideolojinin liberal düşünceler karşısındaki tedirginliğinin aslî bir kaynağıdır. Bireyi, bir organizma olarak kavranan toplum içinde eriten ve "ordu-millet"in askeri sayan anlayış; liberalizmi, bu bütünlüğü ve doğal uyumu tehdit eden "bir yabancı ideoloji" olarak görmeye eğilimlidir.

siyasetin yaşam alanı bulmasını engellemiştir.

Diğer yandan resmî ideolojinin ve siyasal rejimin koruyucusu ve kollayıcısı sıfatıyla siyaset ve toplum üzerindeki denetimini meşrulaştırmaya çalışan sivil-asker bürokratik yapı da liberal siyasetin gelişmesinin önündeki engellerden biri olarak kabul edilebilir. Liberal siyaset anlayışı, sivil siyasal iradenin üstünlüğüne dayanır. En genel anlamıyla sivil-asker ilişkilerinde ikincisinin belirleyiciliğini ifade eden militarizm ise doğası gereği, hiyerarşik ve buyurgandır; eleştiriye ve sorgulamaya kapalıdır. Siyaset üzerindeki asker ağırlıklı bürokratik vesayet, temelde bireylerin özgür siyasal tercihlerini sınırlayıcı hatta yok edici bir işlev görmektedir. Bu anlamda liberalleşme, siyasal sistemin sivilleşmesini gerektirir. Bu tür bir sivilleşme, siyasal olanın otonomisini sağlamaya yönelik bir demilitarizasyon çabasını kaçınılmaz kılmaktadır. Türkiye, özellikle 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden sonra siyasetin normalleştirilmesi işiyle meşgul olmaktadır. 12 Eylül'ün siyaseti siyasetçilere bile yasaklayan depolitizasyon uygulamalarının tasfiyesi demokratikleşmenin en önemli hedefi haline gelmiştir. Liberal-demokratik siyasetin demilitarizasyon bağlamında başardığı kısıtlı açılımı, iç dinamiklerden ziyade, Avrupa Birliği başta olmak üzere dış dinamiklerin baskılarıyla gerçekleşmektedir. Özellikle son on yılda hızlanan globalleşme süreci, bir yandan iktidarı ve egemenliği hâlâ 19. yüzyılın düşünce kalıplarıyla algılayan zihinleri etkiledi, diğer yandan da uluslararası ilişkilerde yaşanan paradigmatik dönüşümü görmemizi sağladı. Dışardan bakıldığında, bu baskılar uluslararası "liberal" toplumun, otoriter ve militer siyasal kültürden beslenen bir ulus devleti dönüştürme ya da deyim yerindeyse "kendine benzetme" girişimleri olarak da okunabilir. Dinamikleri ne olursa olsun, hak ve özgürlüklerin

Ahmet Ağaoğlu

SİMTEN COŞAR

Azerbaycan'ın Şuşa şehrinde doğan Ahmet Ağaoğlu'nun (1869-1939) yazarlık ya da başyazarlık yaptığı ve Türkçü-milliyetçi düşünceyi sahiplendiği *Kafkas, Kaspy, İrşad, Jeune Turc, Tercüman-ı Hakikat, Türk Yurdu, Bilgi Mecmuası*'ndan, *Son Posta, Cumhuriyet, Kültür Haftası* ve *İnsan*'a ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) yönetimi karşısındaki liberal muhalefetinin simgelendiği *Akın*'a ve *Ben Neyim, Serbest İnsanlar Ülkesi, İnkılâp mı İhtilal Mi*'ye, Azeri Türkleri'nin direnişini örgütlemek için kurduğu gizli Fedai cemiyetinden Türk Ocağı'nın kuruluşuna, Ankara Hükümeti'nin Matbuat Umum Müdürlüğü, CHP'nin ilk programı ve nizamnamesinin hazırlanmasında yer almasıyla Teşkilat-ı Esasiye layihasının Ziya Gökalp'le birlikte hazırlanması ve ikinci ve üçüncü mecliste Kars milletvekilliğine, Ankara Hukuk Fakültesi'nde Hukuk-u Esasiye profesörlüğünden Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) kuruluşuna, Darülfünun'da Hukuk Tarihi müderrisliğinden Darülfünun tasfiyesiyle kadro dışı bırakılmasına kadar uzanan düşünsel-siyasal yaşamı üzerine yapılan bir değerlendirme, bir yandan Süleyman Seyfi Öğün'ün nitelemesiyle bir "Türkçü-İslâmcı eklemlenme figürü" (Öğün, 1995: 195-203) olarak diğer yandan CHP'nin Tek Parti yönetimi karşısındaki muhalif konumu itibariyle "liberal bir figür" olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Nitekim, Ağaoğlu'nun şahsında gözlemlenebilecek olan "Türkçü-İslâmcı eklemlenme"ye özellikle SCF deneyimiyle birlikte somutlanan liberal hâl tarzı eklendiğinde karşımıza, kendi ifadesiyle "eklektik" (Ağaoğlu, 1936: 355), son tahlilde ise liberal milliyetçi bir portre çıkmaktadır. (Shissler, 2003; Coşar, 2002).

'Ağaoğlu'nu liberal kılan özellikleri nelerdir?' sorusuna verilebilecek ilk yanıt Tek Parti yönetimine muhalefetini temellendirdiği düşünsel çerçevedir. Bu muhalif tutum, Cumhuriyet tarihi liberalliğinde sıkça karşılaştığımız, rejimin ilkeleri adına CHP karşısında, partinin mutlakçı zihniyetine liberal eksenden yöneltilen eleştirilerle nitelenir. Devletin entelektüeli olarak alabileceğimiz Ağaoğlu, (erken) Cumhuriyetçi zihni-

önündeki sınırlamaların kalkması, sivil-asker ilişkilerinin normalleşmesi, siyasetin bağımsızlığının sağlanması ve bireylerin dolaylı ve şeklen de olsa siyasetin öznesi haline gelmesi liberalizmin olumladığı gelişmelerdir. Kısacası, liberaller değişime etki eden faktörlerden ziyade değişimin sonuçlarıyla ilgilidirler.

Batıda liberalizm burjuvazinin siyasal programı olarak ortaya çıktı. Başka bir ifadeyle, liberal değerler burjuva sınıfının benimsediği ve kararlılıkla savunduğu değerler oldu. Bu anlamda liberal-demokratik ilkelere yaslanan ulus devleti yaratan temel güç burjuvazidir. Oysa bizde tam tersi bir süreç yaşandı. Bu uzun ve karmaşık süreçte "Türk burjuvazisini Türk devleti yarattı."[5] Türkiye'de liberal değerlerin taşıyıcılığını üstlenecek bir orta sınıf tam ve doğal olarak oluşmadı. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren dönemsel olarak takip edilen "devlet eliyle

yetle liberalliğin uyuşturulması açısından işlevsel bir kavramsal şema sunmuştur. Gerek SCF'nin oluşumuna atfettiği anlamda, gerekse izlediği politikalar özelinde CHP'ye karşı çıkma nedenlerinde (erken) Cumhuriyetçi ilkeler çerçevesinde formüle edilen bir liberal duruşun izlerini sürmek mümkündür. Ağaoğlu, CHP'nin yanında ikinci bir partinin, özelde SCF'nin, varlığını Cumhuriyet rejiminin arkasında yatan zihniyetin doğal bir gereği olarak görür (Ağaoğlu, 1994: 147). Bunun birbiriyle bağıntılı iki nedeni vardır. İlk olarak, Ağaoğlu'na göre "hükümet ve kuvvet bozucu amillerdir." Hükümet ve iktidar karşısında bir denetleme mekanizmasının olmaması iktidarı ellerinde bulunduranları zaman içerisinde "zorbalığa" kadar götürebilir (ay.: 1933, 122). Öyleyse, SCF, CHP'nin halihazırda meyletmekte olduğu mutlakçı iktidarın önünü almak açısından işlevsel olacaktır. İkincisi, SCF yapıcı parlamenter muhalefeti temsil etmekle siyasal yaşamı canlandıracak ve Tek Parti yönetiminin kaçınılmaz sonucu olan siyasal tavırsızlığın önünü alacak bir unsurdur. Söz konusu siyasal tavırsızlık Ağaoğlu'nun "liberal" yazılarında izi sürülebilecek olan ideal siyasal sisteminin önündeki en kritik engellerden biridir.

Ahmet Ağaoğlu, SCF günlerinde, şöyle yazmıştı: "Millî iradenin hakiki olarak tecellisi için bu baldırıçıplakların dahi intihaba serbest olarak iştirak etmeleri şarttır."

Buna bağlı olarak denebilir ki, Ağaoğlu'nun ideal sistemi her şeyden önce halkın yönetime "gönüllü" olarak katıldığı, daha doğru bir ifadeyle katılmaya "heves gösterdiği", bir sistemdir (ay.: 1994: 199). Ancak, böyle bir sistemin kurulabilmesi için yönetim boyutunda belirli bir yapılanmanın tamamlanmış olması, yönetilenler boyutunda ise belirli bir olgunluk düzeyine ulaşılmış ol-

zengin yaratma" politikası, devlete hâkim olan bürokratik zümrenin değerlerinin yaratılmak istenen yeni sınıfa şırınga edilmesini de beraberinde getirmiştir. Sermaye kesiminin ya da zenginler kulübünün siyasal bakımdan statükocu olmasının, hatta zaman zaman askerî müdahaleleri destekleyecek oranda otoriter tavır sergilemesinin arkasında bu güdümlü büyümenin ya da "tüp bebek" olarak doğmanın etkisi olsa gerektir. Türkiye'de burjuva (şayet bu nitelemeyi hak ediyorsa) hiçbir dönemde otonom bir konumda ol(a)mamış ve buna bağlı olarak da siyasal yapıyı liberal yönde dönüştürecek köklü girişimlerde bulunamamıştır.

Burjuvazinin bürokrasiyle organik ilişkisi ve bir anlamda ona bağlılığı, siyasal toplumdan bağımsız, ancak siyasal katılım ve karar alma kanallarını oluşturan bir sivil toplumun doğup gelişmesini de olumsuz yönde etkilemiştir. Oysa sivil toplum, libe-

ması gerekmektedir. Tam da bu noktada, Ağaoğlu'nun, "inkılâpçı", "demokrat", "devletçi" ve "Kemalist" sıfatlarının yanında "liberal" sıfatını da sahiplenmesi açısından açıklayıcı olduğunu düşündüğüm devlet-birey kavramsallaştırmaları gündeme gelmektedir. Ağaoğlu'nun devlet anlayışının izleri *Kadro*'yla girdiği tartışma yazılarını topladığı *Devlet ve Fert* adlı kitabında, *Akın* gazetesindeki yazılarında[1] ve *İhtilal mi, İnkılâp mı?* adlı kitabında bulunabilir. Bireye yaklaşımı ise en belirgin olarak yine *Akın* gazetesindeki yazılarında, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* ve *Ben Neyim* başlıklı çalışmalarında gözlemlenebilir.

Ağaoğlu'nun düşünsel matrisinde devlete iki önemli toplumsal ve siyasal işlevin yüklendiğini görmek mümkün. İlk olarak, devlet, toplumsal ve siyasal çatışma noktalarında düzenin bozulmasını önlemekten ve ahengin sağlanmasından sorumludur. İkincisi, devlet, yönetilenlerin sisteme katılımları için gereken olgunluk düzeyine ulaşmalarını sağlayacak eğitimden sorumludur. Devlete yüklenen bu sorumlulukların arkaplanını oluşturan kavramsal duruş, milletin, devletle birey arasındaki temel bağıntı noktası olarak kurulduğu göz önüne alındığında açığa çıkar. Buna göre, "millet" aynı antropolojik kökene, dile ve tarihe sahip olan insanlar arasındaki "cazibe"nin doğal bir çıktısıdır (ay.: 1933a: 192). Bu cazibeyi millete dahil olan her bir bireyin bilincinde uyandırmak ve böylelikle halihazırda mevcut aidiyet hissinin somutlaşması için gereken zemini hazırlamak devletin sorumluluğundadır. Zira, Ağaoğlu'nun tanımlamasıyla "millet bir kütlenin içinde bulunan bütün bireyler değil, o kütleyi manevi hususiyetleriyle temsil eden şuurlu, münevver zümredir. Münevver zümre milletin adeta bir aynasıdır, millet ne ise odur, o ne ise millet de odur." (ay.: 1930: 68). İşte, millet kütlesinin içerisinde olup da milleti temsil etmeyen diğerleri, böyle bir bilinçlendirme sonucunda, Türkiye özelinde, Bağımsızlık Savaşı'nın ve ardından gerçekleştirilen reformların, Ağaoğlu'nun ifadesiyle "Harekât-ı Milliye"nin, kanıtladığı gibi halihazırda özgürleşmiş olan milletin parçaları olarak "hür" kılınacaklardır (ay.: 1941-2). Buna bağlı olarak yönetenler düzeyinde olması gereken "hür ve serbest idare usulünün başına geçenlerin bu usulü candan benimsemiş olmaları"dır, ki Ağaoğlu'na göre bu zaten eşyanın doğası itibariyle böyle olmak durumundadır. Devlete yüklenen bu şuur kazandırma işlevi esasen Ağaoğlu'nun ideal sisteminin öncü kadroları hakkında ipucu verir. Buna göre, milletin özüne ifade veren

ral düşüncenin ve özgürlükçü değerlerin gelişip kökleşmesi, devlet ile birey arasındaki iletişimin ve geçişkenliğin sağlanması bakımından en müsait zemindir. Türkiye'de sivil toplum siyaseti etkileyen ve devlet politikalarının özgürlükçü yönde açılımını sağlayan bir güç haline gelememiştir. Elbette bunda Osmanlı'dan gelen cılız sivil toplum geleneğinin ve bu geleneği devam ettirmede "hikmet-i hükümet" açısından fayda gören devlet seçkinlerinin sivil toplum üzerindeki denetim ve baskılarının da büyük rolü vardır. Bunun sonucu olarak da, liberalleşmenin lokomotifi olması beklenen sivil toplum aktörlerinin (sivil toplum kuruluşlarının), birey ve toplumun menfaatlerini, hak ve özgürlükleri devlet ve devletlüler karşısında savunmak yerine, devletten yana tavır aldıkları ve zor zamanlarda devletin ideolojik aygıtları olarak anti-demokratik ve baskıcı politikaları haklılaştırmaya çalıştıkları görülmektedir.

ve bu özü temsil edenler münevver kadrolardır (ay.: 1930: 69; 1941-2: 22).

Ağaoğlu'nun devlet-millet kavramsallaştırması belirli bir birey doğası anlayışıyla beslenir. Bu anlayışa göre, birey ikili bir benlik yapısına sahiptir. Bu ikili yapıyı sürekli olarak birbiriyle çatışan ve Ağaoğlu'nun "iç ben" ve "dış ben" olarak tanımladığı iki zıt kutup oluşturur (ay.: 1939). "Dış ben," bireyin, kendi dışındaki tüm aktörler karşısında tavırsız olan, sorumluluk duygusundan yoksun, ego-merkezci, öz-çıkar yönelimli, Ağaoğlu'nun ifadesiyle "özcü", iradeyi dışlayan kimliğini temsil eder (ay.: 1933a). Bu kimlik, bireyin rasyonelliğinde vücut bulur (ay.: 1936). "İç ben" ise, bireyin "dayanışma"cı (ay.: 1930: 30-4), "erdem"li (ay.: 1930: 61) ve "bilge" (ay.: 1933a) kimliğini temsil eder. Bireyin iradi faaliyetleri "iç ben"i dışavurur (ay.: 1936). Burada üzerinde durulması gereken nokta, böyle bir birey tiplemesinin, aklın, tercihlerde somutlanan soğuk hesapçılığıyla, "...ta öteden beri oluş halinde bulunarak mütemadiyen kaynayan, yürüyen, istihalaler yapan hatıraların gölgesi" (ay.: 1936) olan iradenin kendiliğindenliği arasında süreğen bir çatışmayı içermesidir. Nitekim, *Ben Neyim* adlı eserinde, Ağaoğlu'nun "iç ben" ve "dış ben" arasında kurguladığı diyalogların belirgin özelliği umarsız, tavırsız, sorumsuz bir "dış ben"in gündüz faaliyetlerini, geceleri, "dışarı"dan "içeri"ye geçildiğinde, sorgulayan huzursuz, vicdan muhasebesindeki bir "iç ben" arasında yaşanan gerilimdir. Esasen, çatışma metaforu, Ağaoğlu yazınında bireyle kısıtlı değildir. Aynı çatışma metaforu, Ağaoğlu'nun devlet-millet-birey ekseninde önerdiği ideal sisteminin çözümlenmesi açısından da kilit öneme sahiptir.

Bu çözümleme Ağaoğlu'nun tarih kurgusu etrafında yapıldığında çatışma metaforunun birey düzeyinde imlediği gerilim, tarih içerisinde, toplumlara içkin ve süreğen organik çelişkiler olarak karşımıza çıkar. Bu çelişkiler tarihin ilerlemesini sağlayan açılımı, ve yaratımı içerilerinde barındırırlar. Buna göre, tarih birbiri ardı sıra gelen ve her biri daha ileri bir düzeyi simgeleyen "oluş" aşamalarından oluşur. Bu "oluş" aşamalarının temel aktörleri devlet ve bireydir. Birey, gerilimlerin, dolayısıyla, yaratıcılığın taşıyıcısıyken, devlet, bireyden kaynaklanan gerilimleri –içerisinde bulunulan aşama özelinde– sonlandırır ve bu gerilimlerin yol açtığı toplumsal değişiklikler için gereken kurumsal düzenlemeleri gerçekleştirir. Öyleyse, denebilir ki, birey "yaratıcı" ve "ilerletici"dir; devlet ise, yukarıda da belirtildiği gibi, "nizam" ve "ahen-

LİBERALİZM VE KÜLTÜREL ENGELLER

Türkiye'de liberalizmin gelişimini kısıtlayan kültürel engellerden belki de en önemlisi birey-toplum-devlet ilişkilerini son tahlilde belirleyen devlet anlayışıdır. Liberal siyasal teorinin devlet tasavvuru negatiftir. Devlet doğası gereği "kötü"dür, ancak "gerekli"dir. "Gerekli kötü" olan devletin sosyal ve ekonomik hayata müdahalesini en az seviyede tutmak gerekir. Birey ve toplumun dışında, onları tehdit etme potansiyeline sahip olan bu aygıtın anayasa ve diğer yollarla sürekli kontrol altında tutulması ve iktidarının sınırlandırılması gerekmektedir. Liberalizmin "negatif" devlet anlayışının aksine, Türkiye'de devlet oldukça "pozitif" ve "aşkın" bir imgesel güce sahiptir. Hâkim siyasal kültürde devlet, onu yöneten kişi ve kurumlardan müstakil, hatta toplumun da ötesinde (üzerinde) bir varlıktır. Anaya-

gi" sağlar. Ve nitekim, bireyin yaratıcılığı arttıkça, diğer bir ifadeyle, tarih ilerledikçe, devletin nizamı ve ahengi sağlamak için nüfuz ettiği alanlar da genişler (ay.: 1933: 33-41). Zira, "...her merhaleden sonra gelen nizam tarzı daha mütekamil daha özlü ve daha çapraşıktır" (ay.: 1933: 40).

Ağaoğlu'nun CHP'ye mutlakçı siyasete meylettiği yönünde eleştirmesi böyle bir tarih anlatısına dayanmaktaydı. Bu, özellikle CHP'nin yürüttüğü iktisadî politikalara karşı duruşunda görünürlük kazanmaktaydı. Ağaoğlu, devletçi politikaları koşutsuz serbest piyasa yanlılığını öneren saf liberal tutumu benimsemiş olmakla değil, yukarıda özetlenen tarih anlayışından yola çıkarak reddeder. Diğer bir ifadeyle, Ağaoğlu'na göre CHP'nin devletçi iktisadî politikaları uygulamaya koyduğu dönemdeki sosyo-ekonomik yapı henüz bu politikaları gerektirecek çatışma noktalarını içerisinde barındırmamaktadır. Ağaoğlu'na göre, "...tabiatile devletçi olan ... devlet ... müdahalesi"ni belirleyen unsur devletin "... milletin kabul ettiği nizamı yürütmek ve bu nizamda zuhura gelen tezatları bertaraf etmek" yükümlülüğüdür. Öyleyse, CHP'nin söz konusu uygulamaları bireyin tarihsel olarak "yaratıcı" ve "ilerletici" işlevini engelleme potansiyeline sahipti (ay.: 1933: 61-2).

Ağaoğlu'nun düşünsel matrisinde bireye atfedilen "yaratıcı" ve "ilerletici" sıfatlarıyla, devlete yüklenen "nizamı koruyucu" ve "kısıtlayıcı" yükümlülükler liberal duruşu açısından merkezî bir konuma sahip olan özgürlük kavramına yaklaşımı hakkında da ipuçları vermektedir. Eğer birey tarihsel açıdan böyle bir işleve sahipse bireyin özgürlüğünün esas olacağını söylemek mümkündür. Ağaoğlu'nun "...cemiyet[i] ... fertlerin yekunundan ibaret olan" bir varlık olarak görmesi bu saptamayı pekiştirir niteliktedir. Ancak, burada yukarıda Haerkât-ı Milliye özelinde imlenen, "millî bilincin hürleştirici" rolüne geri dönmek gerekiyor. Bu noktada, "millet" teması, bu kez, 'olması gereken birey'in tanımlamasını açısından anlamlı olacaktır. Buna göre, birey milletten bağımsız bir kategori olarak düşünülemez. Zira, "dış ben" – "iç ben" ikiliğinin Ağaoğlu'nun tercihi doğrultusunda iç benin lehine çözümlenmesi açısından bireyin millet karşısında duyduğu aidiyet hissi azami önemi haizdir (ay.: 1930: 105). İşte bireyin özgürlüğünün ilk gereği de bununla ilişkilidir. Açmak gerekirse, özgürlük bireyin ait olduğu millete karşı duyduğu sorumluluk hissi ve eylemlerini bu hisse koşut bir şekilde gerçekleştirmesiyle mümkün kılınabilir. Bireyin öz-

sa'da devleti nitelemek için kullanılan "kutsal" veya "yüce" sıfatları da devletin aşkınlığını sembolize etmektedir.

Rousseaucu aşkın ve organik devlet anlayışı, özellikle sağ entelijansiyada derin bir iz bırakmıştır. Örneğin Nurettin Topçu'da devlet basit anlamda kurumlar bütünü olan ve bireyin hakları ve özgürlüklerini korumak için var olan araçsal bir aygıt olmanın ötesinde "ulu" bir varlıktır. *Devlet ve Demokrasi* adlı eserinde Topçu, "(k)endi iktidarını deneyen ferdin değil, ferdi ihtiraslara siper ve gölge olan zümrelerin değil, *fertleri ve zümreleri kendinde eriten ulu devletin*" gerekliliğinden bahseder.[6] Bireylerin ve zümrelerin iradelerini kendinde eriten bir devletin otoriter bir nitelik taşıyacağı da açıktır. Nitekim Nurettin Topçu "(h)er devirde en iyi devlet, en yüksek otoriteye sahip devlettir" diyerek bu duruma işaret etmektedir.[7] Topçu, yukarıda bahsedilen kitabına yazdığı ön-

gürlüğünün ikinci gereği ise birey-devlet ilişkisinde iki düzeyde gündeme gelir. İlk düzeyde, devlet, birey ve toplum arasındaki karşılıklı sorumluluğun bilincini oluşturmak ve böylelikle halihazırda var olan aidiyet hissinin somutlaşması için gerekli zemini hazırlamakla yükümlüdür. Diğer bir ifadeyle, "iç ben"i "dış ben" karşısında hâkim kılacak uygulamaların gerçekleştirilmesinden sorumludur. Bu ise, öncelikle milleti temsil eden "münevver zümre"nin hâkim olduğu bir sistemin (ay.: 1930: 114-5), ardından ise bu sistem içerisinde "içtimaî muavenet müessseseleri"nin kurulmasıyla mümkündür (ay.: 1930: 114-5). Nitekim, Ağaoğlu, böyle bir özgürlük anlayışıyla, hürriyetin anarşiye dönüşme riskine dikkat çekenlere karşı çıkar. Zira, onun yaklaşımında özgürlük, ancak milletin "nizam"ına sokulduğunda, kendi ifadesiyle "nizamlı hürriyet" için gereken koşullar sağlandığında mümkündür. Özgürlüğün, milletin nizamına uydurulmasının anlamı, milletin üyelerinin "manevî disiplin"e sahip kılınması ve "hürriyete alışdırma muamelesi"nin durmadan devam etmesidir. Bu nedenledir ki, hür kılınmış ve hür bireylerden oluşan bir cemiyette toplumsal düzenin, uyumun ve birliğin kendiliğinden oluşacağını önerir (ay.: 1933b).

Ağaoğlu'nun, yukarıda özetini sunmaya çalıştığım ve belirli bir tarih anlatısı içerisine yerleştirdiği devlet, millet ve birey kurgularının bileşenlerini oluşturdukları ideal sistem *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı eserinde örneklenir. Bu eserde, ana temayı oluşturan siyasal sistemin kurucu unsurları bireylerken, bu sistemi *sağlıklı* kılan bireylerin birbirlerine ve dolayısıyla topluma karşı benimsedikleri sorumluluk duygusudur. Yine bu sağlıklı sistemin sürdürülmesini sağlayan, devletin denetimi ve gözetimi altında işleyen sosyal kurumlardır. Gerek devlet gerekse sosyal kurumlar bireylerin sorumluluk ekseninde ortak katılımlarıyla oluşurlar. Ancak, bireylerin sisteme katılabilmeleri için şuurlu olmaları, diğer bir ifadeyle, iç ben"in simgelediği değerlerle hareket etmeleri, seçimlerini bu değerler temelinde yapmaları gerekir. Bunun için ise, öncelikle devletin, ardından bireylerin cemiyetin "münevver zümresi" tarafından yönetilmesi ve yönlendirilmesi gerekir. Özellikle *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'de "münevver zümre"ye, "bilinçlenme"ye yapılan vurgu François Georgeon'un dikkat çektiği aydınlanmacı zihniyeti anıştırır (Georgeon, 1996: 28-35). Nitekim, eserin başlangıcında, esaretin maddi zincirlerinden kendi isteğiyle kurtulan kahraman, bunun öz-

sözde Türkiye'nin kurtuluşu konusundaki düşüncelerini şu ifadelerle açıklıyor: "Türkiye'nin kurtuluşu, liberal ekonomi esasına dayanarak milletimizin tarihi ve geleneksel devlet anlayışını gömmeyi gaye edinen bir demokrasi rejimi ile değil, devrin umumi idare çerçevesine uygunluğu zorunlu görünen şekli ne olursa olsun, onun içinde otorite ve mesuliyet ruhunu yaşatabilecek devletin eliyle ancak başlayacaktır."[8]

Diğer yandan devlet, Türkiye'de paternalist bir niteliğe sahiptir. "Baba" ve "ana", devleti nitelemek için çok sık kullanılan figürlerdir. "Devlet baba" metaforu, hem onu bir iş kapısı olarak gören halkın devlete yaklaşımını hem de devletin kendini algılayışını yansıtmaktadır. "Kurtar bizi baba!" sloganlarıyla karşılanan siyaset ve devlet adamlarının bu sesleniş karşısında "baba" rolünü içselleştirerek trans haline geçmeleri bu durumu

gürlüğe kavuşmak için yeterli olmayacağı bilinciyle ülkeye gelir. Kahramanın tam anlamıyla özgürleşmek için maddi zincirlerini atmış olması ve ülkeye giriş yapması yeterli değildir. Geldiği ülke özgürlükler ülkesidir ve özgür olabilmek için ülkenin vatandaşı olmanın gerektirdiği manevi sorumlulukları da içselleştirmek gerekmektedir. Ağaoğlu, bütün anlatı boyunca kahramanın vatandaşlık bilincine erişmesi ve böylelikle özgürleşmesi yönünde geçirdiği aşamaları detaylı bir şekilde anlatır. Her bir aşamanın ortak noktası 'Serbest İnsanlar Ülkesi'ne münevver bir zümrenin liderlik etmesi ve her bir vatandaşın "münevver" mertebesine erişmek üzere süreğen bir sosyo-politik eğitimden geçiyor olmasıdır. Söz konusu sosyo-politik eğitim bir yandan "münevverler"in bireye sundukları, ancak dayatmadıkları, disiplinle yürütülürken, diğer yandan bireyin kendi iç eğitimini sunulan disiplinin esaslarına göre kendisinin belirlemesine bağlı olarak gerçekleşmektedir, ki Ağaoğlu'na göre bireyin özgür kılınması açısından esas olan budur. Bu ise, bireyin, sürekli olarak, *Ben Neyim*'de tasvir edilen "dış ben" – "iç ben" çatışmasını gecelerden gündüzlere taşımasıyla, özcü kimliğinin zaman içerisinde ortadan kalkması ve özgeci kimliğinin belirleyici olmasıyla mümkün olacaktır.

Ağaoğlu'nun birey ve bireyin özgürlüğünü vurgulamasının yanına, ideal birey, ideal toplum, ideal devlet tanımları eklendiğinde, Azerbaycan'dan Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetim kadrolarına ve ardından muhalefete kadar uzanan siyasal çizgisinde birbiriyle çelişen duruşlardan ziyade, siyasal konjonktüre göre birbirine eklemlenerek gelişen liberal milliyetçi bir kavramsal/politik konumlanışı saptamak mümkündür. Ağaoğlu'nun birey-toplum, toplum-devlet arasında kurduğu ilişkilendirme ve özellikle sorumluluk ekseninde kurduğu özgürlük anlayışı göz önüne alındığında, bu konumlanışın arkaplanı, hiç kuşkusuz, cumhuriyetçi öncüllerle şekillenmiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 *Akın* gazetesiyle ilgili bir inceleme için bkz. Hakkı Uyar, "1930'larda Türkiye Basınında "Liberal" Muhalefet: Ağaoğlu Ahmet'in *Akın* Gazetesi," *Toplumsal Tarih*, 41, Mayıs 1997, 43-50.

açık bir şekilde göstermektedir. Devletin, birey ve toplumu koruması ve kollaması anlamında paternalist bir yaklaşımı benimsemesi, beraberinde otoriter uygulamaları getirebilmektedir. Türkiye'de siyasal alan üzerindeki siyaset dışı güçlerin vesayeti de paternalist argümanlarla haklılaştırılmaya çalışılmaktadır. Tehdit ve tehlikeler karşısında mevcut siyasal rejimi koruma ve kollama görevine sahip olduğunu ileri süren bürokratik kurumlar, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak siyasete müdahale edebilmektedirler.

Paternalizm, bireylerin henüz tam manasıyla olgunlaşmadığı ve dolayısıyla kendi kendilerine karar verebilecek, kendilerini belirleyebilecek otonom varlıklar olmadığı ön kabulüne yaslanmaktadır. Oysa liberalizmin fikir babalarından biri olan Kant'a göre bireysel otonomi ya da özgürlük "sivil devlet"in dayandığı *a priori* ilkelerin başında gelmektedir. Pater-

nalist yönetim, bu ilkenin realize edilmesini engeller. Kant'ın kelimeleriyle ifade edersek, "babanın çocuklarına gösterdiği merhamet gibi, halka yönelik merhamet esasına dayanan bir yönetimde (*imperium paternale*)...yönetilenler kendileri için gerçekten neyin faydalı neyin zararlı olduğunu ayırt edemeyen olgunlaşmamış çocuklar gibi tamamen pasifliğe itilecektir." Böylesi bir paternalizm, "tasavvur edilebilecek en büyük despotizmdir."[9]

Türkiye'de organik devlet anlayışını ve paternalizmi besleyen önemli bir kaynak da kolektivist kültürdür. Tarihsel ve kültürel nedenlerden dolayı, liberalizmin akıl sahibi, özgür ve özerk birey tipi bu topraklarda yeterince gelişmemiştir. Prens Sabahaddin'den bu yana liberaller, liberalleşmenin önündeki en önemli engel olarak bireyi hiçleştiren ya da metalaştıran bu cemaatçi (komüniteryan) yapıyı görmüşlerdir. Prens Sabahaddin, 1913 yılında yazdığı *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* adlı kitabında, bu temel tespiti şu şekilde dile getiriyordu: "Kamusal hayatı özel hayat üzerinde hâkim kılan cemaatçi yapıda yönetim şekli; mutlakiyet, meşrutiyet veya cumhuriyet şekillerinden hangisi olursa olsun sonuç daima aynı: siyasî zorbalık ve sosyal bayağılaşma!" Prens'e göre, toplumun doğal dengesinin gerçekleştirilmesi ve kurtuluşu "özel hayatımızın olması gereken sağlam statüde olması(yla), yani cemaatçi yapıdan bireyci yapıya geçmemizle sağlanabilir."[10] Kısacası Türkiye'nin liberalleşme sürecinde kolektivizm ile bireycilik arasında bir sıkışmışlığı yaşadığı söylenebilir. Bireycilik, Türkiye'nin yüzünü Batı'ya dönmesinin (Batıcılığın) kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkarken, kolektivizm ise Osmanlı'dan kalan kuvvetli bir kültürel miras olarak etkisini sürdürmektedir.[11]

Kimilerine göre cemaatçi yapının etkisini devam ettirmesinde en ciddi etken dindir. Türkiye'de siyasal kültürün şekillenmesinde dinin önemli bir payı olduğu artık biliniyor. Gerçekten de, birey, devlet ve toplum kavramlarının anlaşılmasında ve bunlar arasındaki yatay ve dikey ilişkilerin belirlenmesinde dinin önemli bir yeri vardır. İslâm'ın genellikle kolektivist toplum ve siyaset anlayışını savunduğu, bireyden çok toplumu öne çıkardığı, isyandan çok itaati ve yasalara uymayı önceliediği şeklindeki yaygın kanaat, onun bireyi öne çıkaran liberalizmle bağdaşmadığı görüşüne de kaynaklık etmektedir. Bireylerin ya da toplulukların siyaset anlayışında ve özel olarak da siyasal otorite karşısında tavır alışlarında bu kolektivist din anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Diğer yandan bu yorum yaygın olsa da İslâm'ın tek ve tüketici yorumu değildir. Onu, daha bireyci, özgürlükçü hatta minimum devleti savunan bir din olarak görenler de vardır. İslâm'ı otoriter ve liberal uçlar arasında farklı okumaları, imkânları barındıran bir din olarak değerlendirmek mümkündür. Böyle olunca, bireyi önemseyen, onu özerkliğiyle toplumun ayrılmaz bir parçası olarak gören, çoğulculuğu esas olan, "öteki"ni benimseyen bir İslâm anlayışı liberal düşüncenin önünde bir engel olmaktan ziyade, onu besleyecek hatta zenginleştirecek bir dinamik olabilir.[12] Ancak İslâm-liberalizm etkileşiminin ya da ilişkisinin Türkiye'de gelişmesi, büyük ölçüde din-devlet ilişkilerinin daha özgürlükçü yönde normalleşmesine bağlıdır. Laiklik, bu topraklarda hiçbir zaman din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı tutulması şeklinde uygulanmamıştır. Devlet bir yandan dinden beslenen her türlü siyasî/hukuksal talebi farklı yollarla bastırmakta, diğer yandan da onu meşruluğunu yeniden üretecek bir ideolojik unsur olarak görmektedir. Bu tür bir laiklik anlayışı da, din ve vicdan özgürlüğüne yönelik kısıtlayıcı uygulamaları beraberinde getirmekte ve din yorumlarının özgür bir ortamda yapılmasını engellemektedir.

Türkiye'de liberalizmin geniş halk kesimleri tarafından benimsenmemesinin arkasında yatan dinamiklerden biri de onun "kökü dışarıda" bir ideoloji olarak algılan-

ması olabilir. Tıpkı sosyalizm gibi, liberalizm de bu topraklara ait olmayan, "yabancı" bir düşünce olarak görülmekte ve negatif bir tavırla karşılaşmaktadır. İşin ilginç yanı, liberalizmin bu "yabancılık" boyutunu, "liberal" olarak bilinen siyasî liderlerde bile görmek mümkün. Mesela, Celal Bayar 1935 yılında yaptığı bir konuşmada aynen şöyle diyordu: "Liberalizmi, *dilim dahi dönmüyor, bu kelime o kadar yabancı geliyor*, yıkaraktan... güdümlü bir ekonominin esaslarını kurmak istiyoruz. (abç)"[13]

Liberalizme karşı duyulan yabancılık, biraz da onun tanınmamasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada liberallerin Türkiye'de çok da başarılı olamadıklarını belirtmek gerekiyor. Liberalizmin klasik ve modern kaynaklarının önemli bir kısmı hâlâ Türkçe'ye çevrilememiştir. Sözgelimi Hayek'in *The Constitution of Liberty* adlı kitabının, John Rawls'un *A Theory of Justice* ve *Political Liberalism* adlı eserlerinin hâlâ Türkçe'ye kazandırılmamış olması büyük eksikliktir. Ancak 1994 yılında bir entelektüel hareket olarak ortaya çıkan Liberal Düşünce Topluluğu'nun (LDT) on yıllık süre içinde liberalizmi tanıtan, ulusal ve global sorunlara liberal perspektiften öneriler sunan çalışmaları, liberal düşüncenin gelişimine hatırı sayılır katkıda bulunmuştur. LDT'nin kurucularının Hayekçi liberalizme olan bağlılıklarına karşın, topluluğun faaliyet alanlarını liberalizmin bütün yorumlarını kapsayacak şekilde geniş tutması ve kendi içinde çeşitliliği sağlaması da oldukça önemlidir.[14]

SONUÇ YERİNE: "BİZ AYRI DENİZLERİN BALIKLARI(MI)YIZ..."

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız yapısal ve kültürel engeller aslında Türkiye'de liberalleşmenin önündeki temel engel olan "derin yapı"nın türevleri olarak da anlaşılabilir. Bunlar, İdris Küçükömer'in siyasal mirasımızı ve toplum tasavvurumuzu ifade ettiğini söylediği "yazılı olmayan bir anayasa"nın maddeleri olarak da okunabilir. Küçükömer'e göre büyük ölçüde doğu toplumları için de geçerli olan bu anayasanın üç temel özelliği dikkat çekmektedir. Birincisi, bu toplumlarda halk ya da toplumlar, binlerce yıldır toplum üstü bir politik birim (hükümdar vs.) tarafından yukarıdan düzenlenmişlerdir. İkincisi, bu halklar siyasal alan dışında kalmış yani hiçbir zaman siyasal özne olamamışlardır. Üçüncüsü, bu iki durum din ve ideoloji ile halk tarafından doğal kabul edilmiş ve içselleştirilmiştir. Bu üç unsur zamanla "ortak hafıza" ve "ortak bir davranış strüktürü" yaratmıştır. Yazılı olmayan anayasanın özünde var olan bu strüktürün değişmez iki niteliği vardır: "Yukarıya itaat kabiliyetinin yerleşmesi ve aşağıya tahakküm eğilimi."[15]

Liberalizm, Batı'da sosyal ve siyasal mücadelenin belli bir aşamasında ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Batı'nın yükselen sınıfı olarak beliren burjuvazinin siyasal ve ekonomik alanlardaki önceliklerini ifade eden bir ideoloji ya da görüş olarak doğmuş ve bugün Batı'nın hukuksal, siyasal ve ekonomik kurumlarının arkasındaki hâkim felsefe haline gelmiştir. Elbette Türkiye'de liberalizmi tartışırken bu yer(s)elliği ve tarihselliği göz ardı etmemek gerekir. Ancak "biz ve onlar başka başka denizlerin balıkları"yız[16] demek, bir araya gelemeyeceğimiz anlamına gelmez. Globalleşme, fikirlerin seyyaliyetini artırmakta ve birey-toplum-devlet ilişkilerinde yepyeni açılımlar ve imkânlar sunmaktadır. Katı ulus devlet anlayışının ve bunun arkasındaki mutlak egemenlik düşüncesinin kırılmaya uğradığı postmodern politik durumda liberalizmin bu topraklarda neşvü nema bulma şansı da artmaktadır. Başka bir ifadeyle, liberalizm denizine doğru yolculuk, bütün olumsuzluklara ve engellere rağmen, hala mümkündür. Tabii, ayrı olmaktan ve kavuşamamaktan melankolik bir haz alan arabesk balıklar değilsek... ❐

DİPNOTLAR

1 Bkz. Mustafa Erdoğan, "Türkiye'de Liberalizm", *Türkiye Özgürleşebilir mi?*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2002), içinde s. 11.

2 Slovaj Žižek, "The Spectre of Ideology", Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, (London: Verso, 1994), içinde s. 9. Elbette bu liberalizm tanımı açıklayıcı olduğu kadar da kafa karıştırıcıdır. Liberalizmin bu üç unsuru, üzerinde herkesin mutabık kaldığı unsurlar değildir. Sözgelimi liberal "doktrin", Locke'dan Hayek'e bir dizi düşünürün çoğu kez birbiriyle çelişen fikirlerinden oluşmaktadır. Bu anlamda tek bir liberalizmden ziyade "liberalizmler"den bahsetmek daha uygun olur. Ve bu liberalizmler arasındaki farklılıklar hiç de küçümsenecek türden değildir. Hume ve Hayek gibi liberallerin kurucu rasyonaliteye duydukları kuşkudan dolayı geliştirdikleri "klasik liberal" öğreti, "sosyal adalet" fikrine kesinlikle sıcak bakmazken, Kant ve Rawls gibi düşünürlerin ortaya attıkları ve rasyonel temellere dayanan "sosyal liberalizm" bölüştürücü adaleti savunabilmektedir. Bu durumda "liberal öğreti"nin temel ve tanımlayıcı ilkeleri liberal düşünürlere göre farklılık arzetmektedir. Belki bu noktada Wittgenstein'in "dil oyunları" için önerdiği "ailevi benzerlikler" (family resemblances) kavramı, liberal gelenek içindeki çeşitliliği ve çatışmayı açıklayıcı bir işlev görebilir. Bu konuda bkz. Zühtü Arslan, "Anayasal Devlet ve Siyasal Tarafsızlık", E.Fuat Keyman (der.), *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, (Istanbul: Everest Yayınları, 2002), s. 153-155.

3 Murat Belge, Kemalizmde yaşanan bu dönüşümü ya da dönüştürülüşü şöyle ifade ediyor: "Başlıca özelliği Batılılaşmacılık olan Kemalizm, bugün Batı düşmanlarının en güçlü ideolojik silahı olarak kullanılıyor. Gene başlıca özelliklerinden biri, topluma zorlu bir değişim seferberliği hedefi göstermek olan Kemalizm, bugün Türkiye'de var olan en muhafazakâr ideoloji haline getirildi." (Murat Belge, "Kemalist ideolojinin özellikleri", *Radikal*, 7 Ekim 2003.) Bir başka yazısında Belge, "'Yeni Kemalistler'imiz, Batı'nın 'demokratikleşme' anlamına geldiğini ve bunu başka türlü yapmanın mümkün olmadığını net bir şekilde kavrayınca, Batı'dan vazgeçtiler" demektedir. (Murat Belge, "'Sivil-Askeri' Sarkaçı", *Radikal*, 5 Ekim 2003). Aslında bu durumun Kemalist ilkelere içkin olan kaçınılmaz ikilimlerin bir yansıması olduğu da söylenebilir. Sözgelimi Kemalist ideolojide belirleyici bir yeri olan milliyetçilik ilkesi, Köker'in belirttiği gibi, "hem modernliği ("diğer muasır milletlerle hemahenk olma"yı) hedeflemekte, hem de Türk toplumuna özgü niteliklerin korunması ("Türk içtimai hayatının hususi seciyelerini muhafaza etmek") gerektiğini kabul etmektedir." Bkz. Levent Köker, "Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye", Ahmet Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 5: Muhafazakârlık*, (Istanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 279.

4 Aydın Yalçın ve *Yeni Forum* hareketinin "içeriden" yapılan bir tahlili için bkz. Atilla Yayla, *Fikir Hareketleri ve Liberal Düşünce Topluluğu*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2003), s. 75-86.

5 Çağlar Keyder, "Mısır Deneyimi Işığında Türk Burjuvazisinin Kökeni", *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliğine*, (Istanbul: İletişim Yayınları, 2003), içinde s. 141.

6 Nurettin Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, (Istanbul: Dergâh Yayınları, 1998), s. 170.

7 *A.g.e.*, s. 168. Ayrıca bkz. s. 150: "Nerede kanunu kullanırken polis kral kadar kuvvetli ise, orada büyük ve yıkılmaz devlet vardır."

8 *A.g.e.*, s. 114.

9 Immanual Kant, "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice", *Kant's Political Writings*, (trans. H.B.Nisbet), (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 74.

10 Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* (1913), Hazırlayan: İ. Eser, (Ankara: Liberte Yayınları, 2002), s. 16 ve 42. Prens Sabahaddin'in liberalizmi konusunda bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", *Defter*, sayı 33, (Bahar 1988), s. 41-63.

11 Şerif Mardin, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 4, (Istanbul: İletişim Yayınları, 1991), içinde s. 122.

12 Liberalizm-İslâm ilişkisi hakkında bkz. Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), Kâzım Berzeg, *Liberalizm ve Türkiye*, (Ankara: LDT Yayınları, 1996), III. Bölüm, ve Mustafa Erdoğan, *İslâm ve Liberalizm: Bir Deneme*, (Ankara: Liberte Yayınları, 1999).

13 Celal Bayar'ın Söylev ve Demeçleri, 1920-1953, s. 253-254. Aktaran: Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1982), s. 139.

14 LDT'nin kurucularından Atilla Yayla, topluluğun serüvenini anlattığı kitabında bu konuda şunları söylüyor: "LDT hem diğer fikir akımlarına açıktır, hem de liberal gelenek içinde tek bir çizgiye saplanarak bir ortodoksi yaratmaktan uzaktır. ...LDT bugünkü haliyle bütün liberal ekollerin temsilcilerini bünyesinde barındırmakradır. LDT'de klasik liberaller, liberal anarşistler, liberteryanlar, rasyonalist liberaller, evrimci rasyonalist liberaller, liberal muhafazakârlar, muhafazakâr liberaller, sözleşmeciler, evrimciler, seküler doğal hukukçular, vb. rahatlıkla kendisine yer bulabilmektedir." Yayla, *Fikir Hareketleri ve Liberal Düşünce Topluluğu*, s. 114.

15 İdris Küçükömer, *Halk Demokrasi İstiyor mu?*, (Istanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), s. 270.

16 *A.g.e.*, s. 268.

Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikir Hareketleri *Dergisi (1933-1940)*

CEMİL KOÇAK

Hüseyin Cahit Yalçın tarafından 1933-1940 yılları arasında yayımlanmış olan *Fikir Hareketleri* dergisi,[1] ne Yalçın'ın siyasî yaşamını, ne basın tarihimizi, ne de düşünce tarihimizi araştıranlar için ilginç bulunmuş olmalı ki, şimdiye kadar üzerinde hiç durulmamış bir koleksiyon... Oysa *Fikir Hareketleri*, gerek Yalçın'ın uzun süren siyasî yaşamında, gerekse Tek Parti döneminin tek sesli yayın yaşamında marjinal olarak tanımlanabilecek bir dergi yayıncılığı olarak görülebilir.

Fikir Hareketleri'nin Yalçın'ın siyasî yaşamındaki yerini tam olarak saptayabilmek için öncelikle Yalçın'ın bu tarihten önceki siyasî geçmişine bir göz atmak gerekir. Yalçın'ın siyasî yaşamının ayrıntılarına ancak konumuzla ilgili olduğu sürece değineceğim:

HÜSEYİN CÂHİT YALÇIN'IN İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ DEĞERLENDİRMESİ

Hüseyin Cahit Yalçın, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin önde gelen siyasî simaları arasında yer alıyordu. Aradan yirmi yıl geçtikten sonra Yalçın, İttihat ve Terakki Cemiyeti ve tarihî işlevi hakkında şunları yazacaktır:

> *"İttihat ve Terakki'nin arkasından rahmet okuyabilir miyiz? Ben buna hiç tereddüt etmeden evet derim. İttihat ve Terakki, bu memlekette bir hamiyet, bir vatanperverlik, bir ideal mektebi oldu. Millî Mücâdele'nin şefi, en sâdık, en fedâkâr mâiyetini İttihatçılar arasında buldu. (...) İttihat ve Terakki'nin temiz ve yüksek ideali, şahsî menfaatleri istihkâr ederek dâimâ ferâgat içinde vatanın hayır ve selâmetine nefsini vakfetmesi ve millî inkılâba zemin hazırlaması, hürmet ile anılmaya lâyık bir hizmet teşkil eder.*
>
> *Memleketteki ıslâhat ve teceddüd hareketi, Abdülhamit devrinden birdenbire, doğrudan doğruya Cumhuriyet hayâtına atlayamazdı. Meşrûtiyet arada kısa bir intikâl devresi vücûda getirdi. Mücâdele ve türlü türlü azab ve ızdırab içinde pişerek, çırpınarak, memlekette millî hâkimiyet idealinin kökleşmesine, yayılmasına hizmet etti. Meşrûtiyet, bir zincir hâlinde devâm eden teceddüd hareketinin halkalarından biridir. Cumhuriyet bu halka ile mâziye bağlanıyor. (...)*
>
> *İttihat ve Terakki, en çok Avrupa nüfûzuna karşı bir miliyet heykeli hâlinde mağrurâne dikildi. Avrupa'nın emperyalizm emellerine karşı bir müdâfaai nefs sevki tabiisinden doğmuş olan İttihat ve Terakki, bu Avrupa'nın tahakkümü ile mücâdele rûhunu sonuna kadar muhafaza etti. Avrupa'ya boyun eğmemeyi, kapitülasyonları kaldırarak, memleketin siyâsî, mâlî ve adlî istiklâlini temin etmeyi gâye bildi. İstikraz ile yaşamak mecbûriyetinde bulunduğu hâlde, istikraz için millî şerefe mugâyir sûrette ileri sürülen şartları en muhtaç ve en sıkı zamânında mağrûrâne red etti ve Avrupa nüfûzunu memlekette artıracak hiçbir harekete boyun eğmedi. Vatanın en büyük kudretini, kurtulma ve yükselme çâresini, milliyet hissini kuvvetlendirmekte gördü. Yapabileceği fedâkârlıkların [hiç]birini esirgemedi. Vazifesini ifâ etmiş bir hâlde târihe karıştı."*[2]

Yalçın'ın da vurguladığı gibi, (aslında kendisi de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyesi olan) "Millî Mücâdele'nin şefi", gerçekten de, "en sâdık, en fedâkâr mâiyetini İttihatçılar arasında buldu." Ancak "şef"in maiyeti arasında Yalçın bulunmuyordu!

HÜSEYİN CÂHİT YALÇIN'IN CUMHURİYET DÖNEMİNDEKİ SİYASÎ YAŞANTISI

Yalçın, Malta dönüşünde İstanbul'da yeniden gazeteciliğe başladı. Kısa zamanda da Ankara Hükümeti'ne muhalefeti ile tanındı. Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan sonra Yalçın'ın *Tanin* gazetesi de 17 Nisan 1925 tarihinde kapatıldı. Cumhuriyet'in ilanına ve hilafet'in kaldırılmasına karşı tavır almış olan Yalçın, Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandı ve Çorum'da süresiz sürgün cezasına çarptırıldı. Yalçın henüz Çorum'dayken, bu kez de İzmir suikastı davasıyla ilgili görülerek, Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandı ve beraat etti. Yasa değişikliği ve (biraz da) siyasî uzlaşmanın sonucunda, Çorum sürgünlüğü sona erdi ve Yalçın yeniden İstanbul'a dönebildi. Ancak yazı hayatına devam edebilmesi siyasî bakımdan artık mümkün değildi. Yalçın bu aşamada basın hayatından tamamen çekilmek zorunda kalacaktır: Önce roman tercüme etti. İsmâil Müştak ile birlikte gümrük komisyonculuğu yaptı. Geçimini sağlamak için "üniversitede serbest bir demokrasi kürsüsü" istedi. Ancak talebi, dönemin Maarif Vekili tarafından, "profesörlere verilen maaşa lâyık olmadığı" gerekçesiyle reddedildi. İdâdî mektebi müdürlüğü talebi de yine aynı akıbete uğradı. Ancak Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya aracılığı ile Yalçın'ın durumundan haberdar kılınan Başvekil İsmet Paşa, onu Türkiye Sanayi ve Maadin Bankası Yönetim Kurulu Başkanlığı'na getirdi. Bu bilgiler Rauf Mutluay tarafından yayıma hazırlanan Yalçın'ın siyasal anılarında[3] yer alıyor. Ancak bu son bilginin ayrıntıları tahkike muhtaç: Bu banka 1925 yılında kurulmuş ve 1932 yılında Türkiye Sanayi Kredi Bankası'na dönüşmüştü Elimizdeki bir belge, bu atamanın siyasî sorunlara yol açtığını gösteriyor. Hüseyin Cahit Yalçın, anlaşılan gerçekten de hükümet tarafından 1932 yılında yeni kurulmakta olan Türkiye Sanayi Kredi Bankası İdare Meclisi'ne üye olarak atanmak istenmişti. Fakat bu atamanın gerçekleşip gerçekleşmediğini tam olarak saptayamadım. Yalçın, anılarında görevlendirilmiş olduğunu yazdığına göre, öyle olmuş olmalıdır. Diğer yandan, elimizdeki belge, bu konuda Hüseyin Cahit Yalçın'ın Başbakan İsmet Paşa'ya yazdığı kişisel bir mektuptur. 22 Şubat 1933 tarihli mektubunda Yalçın, atamaya ilişkin olarak şöyle diyordu:

"Başvekil İsmet Paşa Hazretlerine,
22 Şubat 1933
Muhterem Paşa Hazretleri,

Yeni teşekkül eden [Türkiye] Sanâyi Kredi Bankası İdâre Meclisi âzâlıkları için Heyeti Vekilece kararlaştırılan iki namzetlikten bendenize âid olanın Reisicumhur Hazretleri tarafından tasdik buyurulmamakta olduğunu duydum.

Bu muamelenin zâtı devletlerini ne kadar üzeceğini tamâmile müdrikim. Bana karşı göstermekte olduğunuz civanmerdâne ve insanca hareketlerin, sizin için bir cansıkıntısı merbaı olmasına meydan bırakırsam kendimi af edemem. İşin zâtı devletlerinde en kolay ve üzüntüsüz şekli ne ise, onu tercihte hiç tereddüt buyurmamanızı bilhassa istirhâm etmeyi, bu gibi hâdiselerle sarsılmasına imkân olmayan hürmet ve şükran hislerimin icâbâtından telâkki ederek, tâzimlerimi arz eylerim efendim hazretleri.

Hüseyin Cahit
[imzâ: Cahit]'[4]

Mektubun altı kısmında yer alan paraftan (!) metnin bizzat Başbakan İsmet Paşa tarafından okunduğu anlaşılmaktadır. Başbakan, mektubun altına, kendi el yazısı ile, "R[eisi]C[umhur] H[a]z[retleri] ile

görüşeceğim. Kendisine cevap vereceğim." notunu düşmüştür. Ancak bu mektubun etkisini ve sonucunu bilemiyoruz. Görüldüğü gibi, Yalçın başbakan tarafından himaye edilmek istenmekte, fakat cumhurbaşkanı aksi görüşü savunmaktadır. Anlaşılan, başbakan bu görüş ayrılığında bir şekilde ağır basmış olmalıdır.

Fakat Yalçın'ın bu görevi kısa sürdü. Birinci Türk Dil Kurultayı'nda dilde reform görüşünü ılımlı bir biçimde eleştirince, "Atatürk'ün emri ile" işinden atıldı. Haftalık *Yedigün* dergisine politika haricinde yazılar yazdı. *Akşam* gazetesinde de (Akşamcı) müstear imzası ile günlük fıkralar... Ancak bu da uzun sürmeyecektir. İstanbul Belediyesi'nin uygulamalarına ilişkin bir eleştiri yazısı, İstanbul Valisi ve Belediye Başkanı Muhiddin Üstündağ ile mahkemelik olmasını gerektirince, Yalçın *Akşam*'daki yazılarına son vermek zorunda kalacaktır.

Yalçın'ın başını derde sokacak olan *"Biriken Para"* adlı yazısı üzerine, Üstündağ, değişik gazetelere birer mektup göndererek, yazının sahibi olduğunu iddia ettiği Hüseyin Cahit Yalçın'ın siyasî kişiliğine ve kimliğine dikkat çekince, Yalçın Üstündağ hakkında hakaret davası açmıştı. Üstündağ da, Yalçın aleyhine açtığı bir hakâret davası ile mukabelede bulunmuştu. Yalçın, yıllar sonra, (ama Üstündağ hâlâ Vali, Belediye Başkanı ve CHP İstanbul İl Başkanı iken!) dava nedeniyle mahkemede yaptığı savunmanın tamamını *Fikir Hareketleri*'nde yayımlayacaktır. Yalçın, davadan beklentilerini mahkeme huzurunda şöyle ifade ediyordu:

"İzmit'te görülmekte olan bu dâvâya ne geniş bir efkârı umûmîye kütlesinin ne kadar derinden ve yakından alâkadar olduğunu elbette siz de hissediyorsunuz. Bu neden ileri geliyor? Dâvânın mâhiyetinden değil... Çünkü alelâde bir hakâret dâvâsı karşısındasınız. Burada suçlunun Belediye Reisi ve Vâli Muhiddin Üstündağ olmasıdır ki, işe husûsî bir ehemmiyet izâfe etmiştir.

Memlekette mutlakiyet devrinden kalma meş'um bir hâtırâ vardır ki, kânunun yalnız âciz ve bîçârelere hüküm geçirebildiğini, büyüklerin dâimâ kendilerini kurtarmak yolunu bulduklarını zihinlere fısıldar. Müddei Umûmînin sarih şâhid ifâdelerine bile zıd mânâlar vererek, beni mes'ul tutmak sûreti ile Vâlinin cezâsını düşürmek yolundaki akıllara durgunluk getiren talebi, bu eski ve fenâ ananeyi maatteessüf baltalayacak mâhiyette değildir. (...)

Mahkemeye mürâcaat ettiğimi duyunca gülümsemiş olanlara hak verecek misiniz? Son istibdad günlerine gelinceye kadar bâzı paşalar ve beyler, kimsesiz halka karşı birer derebeyi kesilmişlerdi. Halk hayâtından, nâmusundan emin değildi. Çünkü o serirler arkalarını Mâbeyne dayamış oldukları için, ne kânuna ehemmiyet verirlerdi, ne [de] cezâdan korkarlardı. Eğer bana alelâde bir fert böyle bir tecâvüzde bulunsaydı, hiç ehemmiyet vermezdim. Fakat hakâretin kuvvetine, mevkiine güvenen, kendisine kânunun hiçbir şey yapamayacağını zanneden ve ancak bu cesâretle bir vatandaşın haysiyetini kırmaya, ocağını söndürmeye kalkan bir belediye reisi ve Vâliden sâdır olması, beni adâlet kapısına yapışıp, hak isterim diye bağırmaya sevk etmiştir. Çünkü, bugün bizler bir pâdişah kölesi değiliz. İnkılâbın doğurduğu bir halk cumhuriyetinin hür vatandaşlarıyız. Onun içindir ki, Cumhuriyetin kânunlarına dayanarak adâlet istemeye kendimde hak ve kuvvet buluyorum. Bir Vâli ile alelâde bir ferdin huzûrunuzda müsâvi olacağına imân ettiğim içindir ki, kendimde bu cesâreti buluyorum. Siz inkılâp Türkiyesinde bütün o eski tegallüb ve tahakkümler için yer kalmadığını bu dâvâ ile efkârı umûmîyeye bir kere daha gösterecek bir mevkide bulunuyorsunuz.

Vaziyetiniz zordur demeye dilim varmaz. Çünkü, hâkim için kânun hâricindeki mülâhazalar dolayısı ile zorluk

yoktur. Bu hâkimlik hayâtına girerken, burada leziz dünyâ nimetlerine kavuşmayacağınızı biliyordunuz. Sizin hâkimlik mesleğinde aradığınız nimetler ve ikballer, yalnız adâlete ve vatana hizmetten ve bu hizmetin mükâfâtı olarak vicdânınızın duyacağı zevk ve iftihardan ibâretti. Arkanızda faziletkâr âne geçmiş, nâmuslu, müstakim ve müstakil bir hâkim hayâtı var. Önünüzde de aynı şerefli yol size açıktır.

Şu dakikada kudsî müdâfaa hakkının son sözü olarak arz eyliyorum: Mesele pek meydandadır. Bir tarafta Vâliyi kurtarmak, diğer tarafta hem kendi şerefinizi, hem Türk adliyesinin haysiyetini muhafaza etmek yolu var. İkisinin ortası bir yol yoktur. Ve işin üstündeki hünerleri silkip atarsanız, işin anlaşılmamış bir noktası da yoktur."[5]

Yalçın, yukarıda son kısmını sunduğum savunmasından sonra, Üstündağ ailesinden gelen rica üzerine, davadan ve tazminat talebinden "kayıtsız şartsız" vazgeçtiğini belirten bir dilekçeyi mahkemeye sunacaktır. Yalçın, Üstündağ'ın aleyhine açtığı hakaret davasından beraat etmesini ise şöyle yorumlamaktadır:

"Belediye reisinin mâlûm mektubuna hiçbir gazete ile mukâbele imkânı bulamamış olduğum içindir ki, o sözleri mahkeme huzûrunda red etmek, kendimi müdâfaa eylemek ve hakkımın mahkemece aranılmasını istemek mecbûriyetinde kalmıştım. Fakat mahkeme esnâsında öyle bir safha geldi ki, Üstündağ'ın bir de mahkeme tarafından mahkûm edilmesini beklemek, bana yere düşmüş bir adamı çiğnemek gibi bir zebuküşlük göründü. Bu, benim karakterime uymaz.

Mahkemenin Enis Tahsin hakkında beraat karârı vermesi, bilvâsıta Muhiddin Üstündağ'ın mahkûmiyetidir. Ben vazgeçmiş olmasaydım, o bugün kânunen bir mahkûmdu. Onu o kadar haksız ve insafsız bir sûrette tahkir ettiği bir adamın ferâgatine ilelebed borçlu bir vaziyette yaşatmak, elbette daha müessir bir ders teşkil eder."[6]

Davanın üzerinden yıllar geçtikten sonra, devir değişecek, İstanbul Valisi ve Belediye Başkanı, CHP İstanbul İl Başkanı Muhiddin Üstündağ, 1 Aralık 1938 tarihinde (yani Atatürk'ün ölümünden sadece birkaç gün sonra) hakkında pek çok yolsuzluk davası açılarak görevinden alınacak; buna karşılık, Hüseyin Cahit Yalçın 31 Aralık 1938 târihinde CHP Çankırı milletvekili olarak TBMM'ye katılacaktır![7]

Yalçın'ın, Atatürk'ün güvenilir adamı, dönemin kudretli Valisi Üstündağ'ı mahkemeye verecek kadar medeni/siyasî cesaret sahibi olmasının yanı sıra, ondaki mücadele azmini ve ruhunu (Uygur Kocabaşoğlu'nun katkısı olan) aşağıdaki satırlar pek güzel yansıtmaktadır:

"Felsefei mücâdele...

Hayatta en çok mübârezeyi severim. En mesut günlerim, en şiddetle hücûma uğradığım, en şiddetle hücûm ettiğim zamanlardır. O zaman damarlarımda hayat veren bir ateş tutuşur, hayâtın solukluğu silinir ve gözümün önünde bir gâye canlanır, mübârek ve muazzez bir gâye... Vatanın hayrı için, fenâlığı ezmek ve iyiliği galebe ettirmek için bir mücâdele...

Bütün etrâfıma bu ateşten bir parça vermek isterim. Fenâlığa karşı müsamahakâr, lâkayd veyâ müsaadekâr duranları sarsmak, hepsini bu mübâreze meydanına çekmek isterim. Yalnız fenâ olmamak kâfi gelir fikrinde değilim. Fenâlığı ezmek için uğraşmak lüzûmuna imân ediyorum.

Bâzen 'sana ne?" derler. Bu hodgâmâne felsefeden nefret ederim. Çünkü, onun memleketi mahvettiğine kâniim. Gördüğüm şahsî fenâlık için değil, memlekete gelen umûmî fenâlık için kalbimde tükenmez bir gayz vardır. Ne vakit fenâlığa karşı herkes bir fikri taavvün ile müttefikan çalışırsa, ancak o zaman kurtulacağımızı zan ediyorum. İşte bunun için hücumlarımda her vakit fe-

nâ bir galeyan ve bîaman oldum ve en büyük hazı vicdâniye buldum." (Hüseyin Cahit [Yalçın], *Nevsâli Milli*, s. 15).

NİÇİN FİKİR HAREKETLERİ?

Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Fikir Hareketleri* tam anlamıyla bir "one-man show" olarak tanımlanmalıdır. Yalçın'ın tek başına, büyük çaba, emek ve enerji gerektiren bir yayın organını niçin yayımladığı ve uzun süre yayımlamakta ısrar ettiği sorusuna yanıt vermek ilk bakışta güç görünebilir. Yalçın, *Fikir Hareketleri*'nden önce kendi imzası ile basın dünyasında çalışabilen bir kişi değildi. Öyle sanıyorum ki, Yalçın, *Fikir Hareketleri* tipinde bir yayımın kendisini yönetimin gözünde yeniden meşrulaştıracağını düşünmüş olmalıdır. Belki de *Fikir Hareketleri*'ni çıkarmadan önce bazı kanallardan (yönetimdeki bazı İttihatçı tanıdıkları kanalı ile) yoklama yapmış ve olumlu bir yanıt ya da tepki alınca, bu girişimini gerçekleştirmeye karar vermiştir. Ancak bu konuda kesin bir şey söylemek şimdilik mümkün görünmüyor. Tam bu sırada *Kadro*[8] ve *Kooperatif*[9] gibi hayli iddialı siyasî dergilerin yayın hayatına devam edebiliyor olmaları da, belki Yalçın'ı cesaretlendirmiş olabilir. *Fikir Hareketleri*'nin ilk sayısının Cumhuriyet'in onuncu yıldönümüne denk düşüyor olması da, sanırım, Yalçın'ın bu dergiyi bir yoklama olarak tasarladığını gösteriyor. Cumhuriyet'in onuncu yıldönümü münasebetiyle 26 Ekim'de kabul edilen genel af ve bunun yarattığı hava da, siyasî iklimi ve dolayısıyla da Yalçın'ı olumlu yönde etkilemiş olmalıdır. Yalçın, herhalde eski bir İttihatçı politikacı olarak bunu değerlendirebilecek tecrübedeydi.

Yalçın, gerçekten de *Fikir Hareketleri* sayesinde siyasî alanda meşruluk kazanacaktır. Hatta (yukarıda gördüğümüz gibi) Atatürk'ün ölümünden ve İnönü'nün cumhurbaşkanı olmasından sonra ("İnönü'nün barış politikası"nın sonucunda) CHP Çankırı milletvekili olarak Meclise de girecektir. Gerçi Yalçın'ın siyasî sahneye yeniden dönmesi uzun sürecek (derginin yayımlanmasından yaklaşık beş buçuk yıl sonra), ama gerçekleşecektir. Ancak Yalçın, milletvekili seçilmesinden sonra derginin yayımına hemen son vermemiştir. Yaklaşık iki yıl daha yayımı sürdürecektir. Yalçın eğer dergiyi sadece siyasî meşruluk kazanmak için çıkardıysa, 1939 yılı başından itibaren dergiye artık ihtiyacı kalmamıştı. Dolayısıyla da yayımına artık son verebilirdi. Demek ki, Yalçın'ın başka bir amacı daha vardı.

1930'lu yıllar Türk fikir hayatında tek partili otoriter siyasî rejimlerin ideolojik planda güç kazandığı yıllardı. Yalçın, *Fikir Hareketleri*'nde güçlenmekte olan faşist ideolojiye karşı siyasî liberalizmin savunmasını yapıyordu. Zamanın Türk aydınlarına demokratik sistemin ölmediğini ve yaşamaya devam ettiğini kanıtlamaya çalışıyordu. *Fikir Hareketleri*, bu dönemde Türk fikir hayatında belki de resmî ideolojinin dışında siyasî liberalizmi savunan yegane yayın organıydı.

FİKİR HAREKETLERİ

Fikir Hareketleri'nin ("ilmî, içtimâî, edebî haftalık risâle") ilk sayısı 29 Ekim 1933'de yayımlandı. Yani Cumhuriyet'in onuncu yıldönümünde... Derginin Umûmî Neşriyat Müdürü ve Muharriri Hüseyin Cahit Yalçın'dı. (Ancak nedenini bilemediğim bir nedenle, derginin 340. sayısından (Yıl 7, cilt 14, 27 Nisan 1940) son sayısına kadar Umûmî Neşriyat Müdürü Hüseyin Suad Yalçın olmuştur). O sıradaki Matbuat Kanunu'na göre, dergi çıkarmak için izin almak gerekmiyordu (izin sistemine 1938 yılında yapılan değişiklikle geçilecektir!).

FİKİR HAREKETLERİ*'NİN ÇIKIŞ AMACI*

Geleneksel olarak yeni yayımlanan bir derginin daha ilk sayısında çıkış amacını belirtmesi beklenirken, *Fikir Hareketleri*

bunu biraz gecikmeli olarak yapacaktır. Aradan yaklaşık olarak üç yıl geçtikten sonradır ki, Yalçın *Fikir Hareketleri*'nin yayın amacını, dergiye yönelik bir eleştiriyi vesile ederek, 1936 yılının Haziran ayında açıklama gereğini duymuştu:

*"**Fikir Hareketleri**, evvelâ başmakâlelerinde, sosyal meseleleri tedricî bir adımla ve muntazam bir sıra hâlinde tâtip ve izah ediyor. Bu meselelerde en salâhiyettar kalemlerin yazılarını Türkçeye çeviriyor. Meselenin iyice anlaşılması için kendi kanaaterine zıd muharrirlerin yazılarına da yer ayırıyor. Georges Sorel'den tercümeler buna şâhittir. Maksat Türk gençliğine ve münevverlerine mümkün olduğu kadar objektif mâlûmat temin etmek ve onları kendi kendiliklerinden düşünmeye, hazır esvab alır gibi, hazır fikir kabûl etmeyerek, tetebbü, tetkik ve vesika üzerine müstenid kanaat edinmeye alıştırmak ve sevk etmektir.*

*Aynı zamanda **Fikir Hareketleri**, bugünün sosyal ve felsefî hiçbir fikir hareketini ihmâl etmeyerek, memlekette öğrenmek aşkını duymuş gençliği, bunları tâkip edecek mevkide bulundurmak istiyor. Yalnız Avrupa'nın değil, bütün dünyâ mütefekkirlerinin, âlimlerinin, edib ve sanatkârlarının zaman zaman toplanıp, tetkik ettikleri büyük meseleleri, **Fikir Hareketleri** uzun uzun nakliyor. Kültürün istikbâli, sanat ve realite, sanat ve devlet bahisleri, Avrupa rûhunun mâhiyet meseleleri, şu son senelerin en göze çarpan fikir hareketlerini teşkil eder ki, risâlemiz bunları tamâmen ihtivâ ediyor.*

*Aynı zamanda **Fikir Hareketleri**, her makâlesinde bugünkü dünyâyı öğrenmek, cihan vaziyeti, düşünüşü, görüşü hakkında fikir vermek emelini tâkip ediyor. (...) Cihanın en ileri gelen mütefekkirlerinin, profesörlerinin, edib ve sanatkârlarının yazıları ile doldurduğum şu risâlede benim rolüm, yalnız insicâmı ve vahdeti teminden ibârettir. "Oğlumun Kütübhânesi" teşebbüsü ile yapmak istediğim hizmeti, şimdi bu şekilde temâdi ettiriyorum. Aczim daha ileriye geçmekten beni men ediyor. Bâzen risâleye kendiliğimden yazmaya mecbur olduğum yazılar için âdetâ okuyucularımı bir şey öğrenmek ve istifâde etmek hakkından mahrum ediyormuşum gibi bir ezâ da duyarım. İşte **Fikir Hareketleri** risâlesi budur..."*[10]

FİKİR HAREKETLERİ'NİN İÇERİĞİ

Fikir Hareketleri, bütünüyle Yalçın'ın kişisel çabasının ve emeğinin ürünüydü. Dergi büyük ölçüde çevirilerden ve daha az oranda da telif yazılardan oluşuyordu. Çeviriler her zaman Yalçın imzalı telif yazılardan fazlaydı ve derginin asıl ağırlıklı kısmını oluşturuyordu. Çevirilerin sahibi de bizzat Yalçın'dı. Yalçın, dergide bir yandan anılarını ("Edebî Hâtırâlar"[11] ve "Meşrûtiyet Hâtırâları") tefrika ediyor; bir yandan da yeni yayınlar hakkındaki görüşlerini açıklıyordu.

Derginin asıl ağırlık noktasını ise, İtalyan Faşizmi, Alman Nazizmi/Nasyonal Sosyalizmi ve Marksizm/Bolşevizm konularında yapılmış çeviriler oluşturmaktaydı. Diktatörlükler konusundaki yazıları da buna ilave etmek gerekir.

Yalçın, Türkiye'deki güncel siyasî herhangi bir konudan kesinlikle uzak durmak suretiyle, derginin yayıma devam etmesini sağlamaya çalışıyordu. Cumhuriyetin on beşinci yıldönümünde ise, derginin başına herhangi bir kaza gelmemiş olmasını şöyle açıklıyordu:

"Bizim buradaki tefekkür ve ifâde hürriyetimizi hiçbir engel tahdid etmedi. Bunu kendi hesâbımıza olduğundan ziyâde, Cumhuriyetimizin ve yüksek inkılâbımızın hesâbına büyük bir memnûniyet ve iftihar ile tekrâr etmek lâzımdır. Çünkü, vatanın tam mânâsı ile inkişâfı ve Türk milletinin fıtrî kâbiliyetinin kendisini hakkı ile gösterebilmesi, onun tefekkür ve ifâde hürriye-

tinden çok geniş bir sûrette müstefid olmasına bağlıdır. Bu hürriyetin mevcut olduğuna da işte beş senelik neşriyâtımız canlı bir şâhittir."[12]

Bu bir hayli cömert açıklamaya rağmen, Tek Parti döneminin siyasî tarihini araştırmak isteyenler, *Fikir Hareketleri* koleksiyonunda işlerine yarayabilecek pek az şey bulabileceklerdir.

Yalçın'ın dergide işlediği ya da işlemeye çalıştığı asıl tez şuydu: Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ekonomik, sosyal, siyasal ve ideolojik kriz, pek çok ülkede parlamenter demokratik sistemi etkilemiş, bunun sonucunda da demokratik geleneği olmayan ya da yeterince güçlü olmayan ülkelerde siyasî liberalizm yıkılmıştı. Yerlerine ise daha çok kişisel diktatörlükler (bir ölçüde de askerî diktatörlükler) kurulmuştu. Hatta İngiltere, Fransa ve ABD gibi demokratik sistemin işlerliğe kavuştuğu ülkelerde bile, liberal sistem ve ideoloji ağır darbeler almıştı. Diğer birçok ülkede olduğu gibi, bu ülkelerde dahi, artık parlamenter demokratik sistemin tarih önünde iflas ettiği önü sürülmekteydi. 1930'lu yıllar Avrupa'da faşizmin, askerî diktatörlüklerin yaygınlaştığı ve prestij kazandığı yıllardı. Diğer yandan, Avrupa'nın doğusunda, yani Sovyetler Birliği'nde uygulama şansı bulan Marksizm de, Bolşevizm biçiminde bir başka diktatörlük şeklini doğurmuştu. Aralarında farklılıklar olmakla birlikte, her iki sistem de temelde diktatörlüktü ve liberal demokratik sistemi reddediyorlardı. Dolayısıyla parlamenter demokrasi her iki sistemin de saldırısı ve tehdidi altındaydı. Liberalizm bu tartışmada bir hayli gerilemişti ve hatta ayakta kalıp kalamayacağı sorusu dahi gündeme gelmişti. Liberalizmi savunanların sayısı da bir hayli azalmıştı.

Yalçın, demokratik sisteme aykırı bu akımların Türkiye'yi de etkilemeye başladığı görüşündeydi. Gerçi komünizmin etkisi bir hayli sınırlıydı ve yayılma eğilimi de göstermiyordu. Fakat İtalyan faşizminden ve Alman Nazizm/Nasyonal Sosyalizminden (ve diğer otoriter askerî diktatörlüklerden) etkilenmiş, hatta kısmen onların benzeri olan siyasal ve ideolojik görüşler ortaya atmakta olan aydınlar ve yayınlar, Yalçın'a göre, Türkiye için gerçek bir tehdit oluşturuyordu. Bu grup, siyasal çevrelerde de ağırlık kazanmaya başlamıştı.

Yalçın, her türlü diktatörlüğe karşı siyasî liberalizmin savunmasını yaparken, Türkiye'de de demokrasiyi savunmaktan geri durmuyordu. Bu konudaki istisnai yazılarının birinde Yalçın, Türkiye'de demokratik sistemi şöyle savunmaya çalışıyordu:

"Bizde demokrasi düşmanlığı... Buna aklım ermediğini itirâf ederim. Demokraside hiçbir kusur yoktur, bu itiraz kabûl etmez bir rejimdir demek istemiyorum. Böyle bir iddiâ kimsenin aklından geçmez. Fakat bizde demokrasiye karşı söz söyleyenleri başka vesilelerle gene demokrasi lehinde gördüğüm içindir ki, bu mantıksızlık karşısında şaşırıp kalıyorum.

Demokrasi ***millî hâkimiyet****ten başka bir şey değildir; demokrasi* ***halk hükûmeti****dir, halkın icrâyı hükûmet etmesidir. (...) Bugün tatbik ettiğimiz Teşkilatı Esâsîye Kânunu, Türk vatandaşlarına bu hakkı verdiği için bizim en kıymetli bir demokrasi vesikamızdır. (...)*

... Demokrasi rejiminde kusurlar bulunduğunu söylemek ve bunları izah etmek başkadır, demokrasinin aleyhinde bulunmak, yâni demokrasi esaslarını bırakarak, başka meslek ve akidelere doğru gitme emelini ortaya atmak, bütün bütün başkadır."[13]

Yalçın, *Vakit* gazetesinde Âsım Us'un demokrasi aleyhindeki bir yazısını vesile ederek, demokrasi ve diktatörlük arasında somut bir ilişki kuruyor ve bu temelden hareketle, Türk devriminin ve hâkimiyeti milliyenin içinde bulunulan "gerçek ve somut görüntüsü" ile geleceğe yönelik hedeflerini bağdaştırmaya çalışıyordu.

Yalçın, bir anlamda "vesâyetçi demokrasi" görüşünü oluşturmaktaydı. Ona göre, amaçlar aracı meşru kılardı:

Mehmet Âsım Bey'in bu makâlesinin umûmî hey'etinden sezdiğim mânâya göre, Mehmet Âsım Bey, dünyânın demokrasiye doğru yürüdüğüne pek kâni değildir; böyle bir hareket görülmüş olsa bile, son senelerde, son dakikalarda gevşemiştir. (...)

Demokrasi ve diktatörlük: Birdenbire bunlar birbirine tamâmen zıd iki mefhum gibi görünür. Fakat diktatörlük demokrasi ile telif kabûl etmez bir rejim değildir. Bu, demokrasi için büyük bir faikiyet ve kuvvet teşkil eder. Yalnız burada diktatörlük ile kasd edilen gâyeyi, tâkip edilen hedefi iyi tâyin etmek lâzımdır.

Bir milletin hayâtında ya dâhilî hâdiseler, ya hâricî vak'alar özel bir vaziyet ihdâs edebilir ki, demokrasinin tabiî rejimi dâiresinde, o fevkâlâde hâllere karşı koymak, memleketin dâhilî ve hâricî selâmetini temin etmek imkân hâricine çıkar. (...) Eski demokrasiler, böyle fevkâlâde vaziyetler karşısında, bir müdaafâ silâhı olarak diktatörlüğe mürâcaat etmişlerdir. Mâdem ki, hâkimiyet milletindir, millet bu hâkimiyetini istediği gibi kullanmakta hürdür. Bâzı fevkâlâde ahvâl ve şerâit karşısında, millet hâkimiyetinin istimâl tarzını, şeklini, bir müddet husûsî bir rejim altına alabilir. Nasıl ki demokrasiler bunu yapmışlardır ve selâmete çıkmışlardır. (...) Bu demokrasi rejiminden uzaklaşmak değil, demokrasi rejiminin silâhlarından birini kullanmaktır. (...)

... Bir memleket, hâkimiyeti milliye esaslarını tesbit için, büyük bir inkılâp meydana getirdi. Şimdiye kadar dünyânın her tarafında böyle hareketlere faal, münevver, ferâgati nefis sâhibi ekalliyetler teşebbüs etmişlerdir. Bu ekalliyetler azminde muvaffak olup da, millî hâkimiyet tesis eder etmez, derhâl prensipleri harfi harfine tatbik etmeye başlayacak olursa, daha henüz onları tamâmile benimsememiş büyük ekseriyet içinde eritip gitme tehlikesine mâruz kalır. Bu tehlikeyi görmek ve buna karşı tedbir almak, bir hatâ, prensiplerden bir ayrılış değil, bir vazifedir. İşte bu tedbirler de bir nevi diktatörlük telâkki olunabilir. Bir demokrasi bu tür diktatörlükten hiç korkmaz, çekinmez; gâyeyi, hedefi düşünerek, onu zarûrî ve faydalı bulur. (...)

Fakat böyle büyük, yüksek bir demokrasi ideali uğrunda, zarûrî olduğu için, bir intikâl çâresi, bir terbiye vâsıtası olarak kullanılan yâhut fevkâlâde dâhilî ve hârici vak'alar karşısında bir necat ve selâmet silâhı olarak teşebbüs edilen diktatörlük rejimi ile âdi bir adamın yâhut bir takımın şahsî düşünce ve menfaatleri uğrunda tesis edilen diktatörlük idâresi birbirleri ile kıyas kabûl eder mi? Bunların ikisine de diktatörlük denilebildiği için, ikisini de sırf isimlerinden dolayı aynı şey saymak doğru olur mu? (...)

Diktatörlük kelimesinden ne ürkmek icâb eder, ne bunu behemehâl millî hâkimiyet aleyhinde bir rejim zannetmek doğru olur. Her diktatörlük vak'asını ayrı ayrı tetkik edip, demokrasiye karşı vaziyetini hakikî şerâite göre tesbit etmek lâzımdır.[14]

Yalçın, Türkiye'de İtalyan Faşizminin, Alman Nazizm/Nasyonal Sosyalizminin ve Marksizm/Bolşevizmin hemen hiç bilinmediğini, tanınmadığını saptadıktan sonra, amacının dergi sayesinde bu ideolojilerin geniş yığınlarca tanınmasını sağlamak olduğunu belirtiyordu. Bunun sonucunda herkes bilgiye dayalı bir tercihte bulunma imkânına kavuşabilecekti. Yalçın, bunu yaparken, herhangi bir propagandif yöntem kullanmadığını, bu konularda güvendiği Avrupalı politikacıların ve siyasal düşünürlerin eserlerinden tercüme ile konuları Türk okuyucularına tanıtmak amacında olduğunu özellikle vurguluyordu.

Fikir Hareketleri baştan aşağı gözden geçirildikten sonra açıkça görülmektedir ki, Yalçın'ın asıl amacı, ideolojilerin tanıtılması vesilesi ile, İtalyan faşizminin ve Alman Nazizm/Nasyonal Sosyalizminin, kısaca diktatörlük yönetimlerinin zayıflıklarını ortaya koymak ve liberal parlamenter sistemin tüm zayıflık ve eksikliklerine karşın, herhangi bir diktatörlükten ya da kişisel yönetimden daha üstün olduğunu/olacağını göstermekti.

Türkiye'de resmî ideolojinin savunmasını yapmak zorunda kalan Yalçın, Türkiye'de yaşanan durumun Türk inkılâbının özgünlüğünden doğan geçici bir yönetim şekli olduğunu vurgulamaya özen gösterirken, "millî hâkimiyet" sloganını sık sık ön plana çıkarıyordu. Bu suretle Yalçın, belli ki, Kemalist yönetimin ilk bakışta benzer gibi görünen Avrupa'daki diktatörlüklerden farklı olduğunu belirtme çabasındaydı. Yalçın Kemalist yönetimin zamanı geldiğinde "millî hâkimiyet" ilkesi gereğince, yeni oluşumlara yönelebileceğini ima etmeye çalışıyordu. Yalçın bu ilkenin unutulmaması gerektiği kanısındaydı. Görüldüğü gibi, bu anlatımda "vesayetçi siyasî teori"nin izlerini bulabiliriz.

Yalçın, *Fikir Hareketleri*'nde Avrupa'da bile artık son nefesini vermekte olduğu savunulan siyasî liberalizmin Türkiye'deki savunucusu rolünü üstlenmişti. Bu, daha ziyade teorik-ideolojik bir savunma konumuydu. Fakat burada dikkat çekici olan nokta, Yalçın'ın İttihatçı geçmişi ile siyasî liberalizmi savunması arasındaki derin uçurumdur. Burada Yalçın'ın iktidardaki siyasî görüşleri ile muhalefetteki düşünceleri arasındaki derin uçurumu saptayabiliriz.

Bu dönemde Türk aydınlarının faşizm, Nazizm/Nasyonal Sosyalizm ve Marksizm/Bolşevizm konularında büyük ölçüde *Fikir Hareketleri*'nden bilgi aldıklarını düşünmek, sanırım mübalağa olmaz. Dolayısıyla, *Fikir Hareketleri*'nde yer alan açıklamalar, o dönemde ortalama Türk aydınının bu konulardaki bilgi ve fikir düzeyinin anlaşılmasına katkıda bulunabilir.

FİKİR HAREKETLERİ: *CUMHURİYET VE HİLAFET*

Yalçın *Fikir Hareketleri*'nin ilk sayısında, Cumhuriyet'in onuncu yıldönümü münasebetiyle kaleme aldığı yazıda, Cumhuriyet'i övüyor; diğer yandan, hilafet ile ilgili bir başka yazısında da, hilafetin kaldırılmasını destekliyordu.[15] Bu yazılar, Yalçın'ın özeleştirisi olarak kabul edilebilir. Yalçın, *Fikir Hareketleri*'nin özellikle ilk sayılarında din adamları aleyhinde çok sayıda yazı yayımlamıştır. Bunu da bir siyasî meşruiyet konusu olarak ele almak mümkündür. Ancak, Yalçın'ın Cumhuriyet'e övgüler yağdırması, onun siyasî geçmişinin unutulması anlamına gelmiyordu. Aksine, 1935 yılında Mahmut Esat Bozkurt onu zamanında cumhuriyetçi olmamakla suçladığında, Yalçın, o zamanlar (yani II. Meşrutiyet döneminde) hiç kimsenin cumhuriyetçi olmadığını belirtme gereğini duymuştu. Yalçın'ın Bozkurt'tan ricası ise gayet kısaydı: "Bay Mahmut Esat [Bozkurt] beni aciz ve münzevi köşemde lütfen rahat bırakırsa, pek minnettar olurum."[16]

FİKİR HAREKETLERİ *VE DEVLETÇİLİK*

1933 yılı elbette devletçilik tartışmalarının en hararetli olduğu bir dönemdi. Başta *Kadro* dergisi olmak üzere, Ahmet Hamdi Başar'ın *Kooperatifçilik* dergisi de iktisadî devletçilik meselesinde farklı pozisyonlar oluşturmuşlardı. Buna karşılık Yalçın, *Fikir Hareketleri*'nde hükümet politikasına yakın bir pozisyon almayı tercih edecektir:

> *"İktisâdî devletçilik, bugün Türk iktisâdiyâtını kurtarmak ve sağlam temellere oturtmak için tatbik edilecek en sâlim meslektir. Çünkü kendimizi başka türlü müdâfaa edemeyiz (...) Bizde iktisâdî devletçilik, bir nazariyenin mahsûlü olmadığı için, sosyalistliğe doğru bir adım olsun diye yapılmamaktadır. Memleketin iktisâdî hayâtını kurtarmak, bir sanâyi hareketi vücûda getir-*

mek ve bütün bunlardan daha mühim olmak üzere, şâmil tâbir ile, memleketi sefâlet ve iflâsa sevk etmemek için, bir tedbir olarak tatbik edilecektir. (...)

Eğer bir memlekette devlet başta olarak bir sanâyicilik tesis etmezsek, bir taraftan kendi topraklarımızda aç ve sefil kalacağız, bir taraftan bütün bu kurtardığımız istiklâle rağmen dünyânın sanâyici yedi devletinin hepsinin veyâ birkaçının müstemlekesi hâline düşeceğiz.

Başvekil [İsmet] Paşa Hazretlerinin işâret ettikleri gibi, bizde iktisâdî devletçilik sâde bir müdâfaa tertibâtından ibâret kalamaz. Bugün memlekette sermâye de devlettedir, vukuf ve ehliyet de devlettedir. Devleti kendilerini himâye etmeye mecbûr edecek kuvvetli ve nüfuzlu bir sermâyedar sınıfının esâreti altında bulunmamak bizim için en büyük bir nimet teşkil ediyor. Devlet sanâyi himâyesi için memleketin umûmî ve yüksek menfaatleri nâmına bir tedbir alacak ise, bu bir nevi vergi demek olacaktır. Fakat bu vergi, mahdut bir sermâyedar sınıfının kasasına değil, hepimizin hazinemize, mâliyeye girecektir. Bu noktadan da iktisâdî devletçilik bizde yüksek adâlet prensiplerine uygundur. Mevcut ve müesses hiçbir hak yıkılmamaktadır."[17]

Yalçın'ın *Fikir Hareketleri*'nin daha ilk sayılarında, bu hassas meselede, İsmet Paşa'nın devletçilik görüşünü desteklemesi, Yalçın'ın bu konudaki kişisel görüşlerini olduğu kadar, sanırım hükümet ile benzer görüşlere sahip görünme kaygısını da ve bu şekilde siyasî meşruiyet sorununu çözme yolunda önemli bir adım atma endişesini de ortaya koyuyordu.

KOOPERATİF *DERGİSİ İLE POLEMİK*

Ahmet Hamdi Başar'ın *Kooperatif* dergisinde[18] devletçilik politikasının ilanı ile siyasî liberalizmin/demokrasinin geride kaldığını belirtmesi karşısında, Yalçın dergisinde şöyle yazacaktır:

"Mûtedil, hatta şiddetli devletçilik ile demokrasi birbirine uymaz iki kanaat olmak icâb eder. Demokrasi mutlaka 'iktisâdî hürriyetçilik' demek değildir. Siyâsî mânâdaki hürriyet ile iktisâdî hürriyet mesleğini birbirine karıştırmamak iktizâ eder. İktisâdî hürriyetçiliği birtakım husûsî şerâit doğurmuştur. O şerâit tahakkuk etmediği yerde iktisâdî hürriyetçiliğin mânâsı yoktur. Bugün dünyâ vaziyeti devletçiliği mecbûrî bir hâle getiriyor. Birçok kusurları olduğu hâlde... Fakat devletçiliği kabûl eden memleketler, şimdi ahvâl ve şerâitin icablarına uymakla demokrasiden ayrılmış sayılamazlar.

İnkılâbımız on seneden beri yürüyüşü esnâsında demokrasinden ayrılmış değildir. Bir demokrasi inkılâbı olarak başladı, bir demokrasi inkılâbı olarak yürüdü, genişledi, kuvvetlendi ve kuvvetlenecektir."[19]

Yalçın, Ahmet Hamdi Başar'ın inkılâpçılık konusundaki eleştirilerini ise şöyle yanıtlıyordu:

"Demokrasinin millî hâkimiyet prensibinden başka bir şey olmadığı düşünülünce, iktisâdî hürriyetin bir demokrasiden kat'iyen ayrılmaz bir esas addedilemeyeceği derhâl anlaşılır.

... iktisâdî devletçiliği Türk heyeti içtimâiyesinin iktisâdî şartları icâbından telâkki eden ve bu yola giren Türk inkılâbı, kendi prensiplerine hıyânet etmiş, millî hâkimiyeti yâni demokrasiyi ve siyâsî hürriyetleri inkâr etmiş değildir."[20]

KADRO *DERGİSİ İLE POLEMİK*

Fikir Hareketleri'nin sürekli ve yoğun polemiği *Kadro* dergisi ile olmuştur.[21] Yalçın, derginin daha ilk sayısında, o sırada kendinden önemle söz ettiren *Kadro* dergisi hakkındaki görüşlerini kaleme almaktan çekinmemiştir. Yalçın'a göre, Şevket Süreyya Aydemir ve *Kadro* dergisi, Türk inkılâbının önde gelen şahsiyetleri değil-

dir. Dolayısıyla Türk inkılâbı onlardan sorulmaz, sorulamaz. Ama burada Yalçın'ın yine de ihtiyat payını elden bırakmadığını görüyoruz. Yalçın şöyle yazıyordu:

> *"Şevket Süreyya Bey'in vaziyetini bilmiyorum. Fakat söz söyleyişinde, hükümlerinde öyle bir kat'iyet var ki, mütâlaaları kabûl edilemezse, inkılâba hürmetsizlik edilmiş, aleyhdarlık gösterilmiş gibi bir his hâsıl oluyor. Şevket Süreyya Bey'de böyle bir salâhiyet varsa, herşeyden evvel bunun bilinmesi pek faydalı olur. Çünkü artık başka türlü bir mütâlaa yürütmeye hacet kalmaz."*[22]

Yalçın'ın ifadesinden anlaşıldığı kadarı ile, 1933 yılı sonbaharında *Kadro* dergisinin henüz resmî görüşü temsil edip etmediği konusunda belirsizlik devam ediyordu; ya da Yalçın'ın (doğal olarak) siyasî dedikodulardan haberi yoktu!

Yalçın'ın, dikkat edilirse hemen görüleceği gibi, başına bir kaza gelmemesi için kullandığı ya da kullanmak zorunda kaldığı bu yumuşak ve itinalı üslup, Yalçın'ın siyasî tecrübesini gösteren önemli bir işaret olmanın ötesinde, dönemin yazı hayatının belirgin özelliğidir.

Yalçın'ın *Kadro* dergisinin teorik görüşlerini eleştirdiği yazısında dikkat çekici olan bir başka nokta da; *Kadro* dergisinin bir yandan Türk inkılâbının özgünlüğünü vurgulaması, diğer yandan da bunun bütün mazlum milletler için örnek alınacak evrensel bir inkılâp olduğunu belirtmesidir. Yalçın'a göre bu konuda *Kadro* dergisi çelişki içindedir.[23]

Kadro dergisi, 27. sayısında (Mart 1934), *Fikir Hareketleri*'ni "devrin Avrupa hayranlığı" ile suçlayınca, bu kez Yalçın, *Kadro* dergisine karşı daha sert bir mukabelede bulundu. Üslubu hayli saldırgandı. Bu yazıda Batılılaşmayı savunuyordu. Ancak Yalçın Avrupa'yı ikiye ayırıyordu. faşist, nasyonalist görüşlerin egemen olduğu Avrupa, Yalçın'ın Batı kavramının, Avrupa tanımının dışında kalıyordu. Yalçın, Avrupa ve Batı diye yazdığında, liberal demokrasiye sahip ülkeleri ve onların temellerini oluşturan Avrupa uygarlığını, kültürünü kastediyordu. Yalçın, bu kez *Kadro* dergisinin resmî görüşü temsil etmediğini fark etmiş olmalı ki, dergiyi artık Marksist olmakla suçlayabiliyordu.[24]

Kadro dergisi ile *Fikir Hareketleri* dergisi arasındaki polemik, birkaç sayı daha devam edecektir. *Kadro* dergisinin *Fikir Hareketleri*'ne yönelik eleştirilerini, ileri sayılarda Yalçın'ın daha rahat yanıtladığını görüyoruz. Sonunda polemik büyük ölçüde kişisel sataşmalara dökülecek ve *Kadro* dergisinin yayın hayatına son vermesi ile de bu polemik kendiliğinden sona erecektir.

HÜSEYİN CÂHİT YALÇIN VE MARKSİZM

Yalçın'ın *Fikir Hareketleri*'nde Marksizm konusunda ortaya koyduğu akademik görüşler yanında belki de daha ilginci, kendisinin Marksistliği idi. Hüseyin Cahit Yalçın'ın gençliğinde bir aralık Marksist olduğunu ve Abdülhamit döneminde sansür koşullarında komünizm propagandası yaptığını kendi "itiraflar"ından öğreniyoruz:

> *"Ben de gençken bir aralık bu hislere sürüklenmiştim. 'Hayâtı muhayyel' müşterek bir hayat hikâyesidir, bir sosyalistlik tecrübesidir. Bu sâdece bir hayalden ibâret değildi. Uzak ülkelere gidilerek tatkibiki düşünülen bir ideal idi. Maddî imkânın bulunmayışı, bu teşebbüsü yalnız bir tasavvur hâlinde bırakmıştı.*
>
> ***Servetifünun**'un 1 Mayıs 1315 [1899] târihli nüshasında çıkan 'Muallim' hikâyesinde bir genci tasvir ediyordum ki, 'sâyi zatînin fevkinde bir müsaadei tevellüde mazhâriyet neticesi olarak vücûda geldiğini gördüğü muvaffakiyetler, refahlar ona derin bir istikrah ile berâber müheyyâyı feveran şiddetli bir adâvet veriyordu.' 'Muhtâcı himâye birtakım hukûkunun gayri tabiî*

sûrette uğradığı sekteleri' gördükçe, 'bunları, ah, hep izâle etmek isterdi.' 'Bir liyâkâtı zâtiyenin ademi mevcûdiyeti ile itilâf eden' bir tefevvuk 'onun kalbini sıkıyor, tuğyan arzusu, ne olduğunu muayyen sûrette bilmediği bir şeyi tahrip hırsları veriyordu.'

Bu hisler ve hülyalar içinde yaşayan genç muallim artık gözü açık rüyâlar görecek hâle gelmişti. Hikâye, muallimin işte gözleri önünde canlanan şu rüyâ ile bitiyor:

*'Nihâyet ufkun şu karanlık gibi duran noktasından **kırmızı** bir duman kalkarak gittikçe büyüyor, yayılarak bunların üzerini setrediyordu. O vakit bu âlemi ziynet ve sefahat, bu rengi hûnin altında mestur kalarak, boğuk avâzeler işitiliyor, derin bir zelzele etrâfı sarsarak, herşeyi birbirine çarparken, cehennemî bir galeyan peydâ oluyor, sonra herşey siyah bir perdei tahrip altında nâbut ve perişan inlerken, yavaş yavaş bu harâbenin altından yeni bir âlem zuhûr etmeye başlıyordu. Ve şimdi şemsi mütebessim şark tarafının müzehhep, handan bulutları altından yükselerek bütün cihâna ümitler neşrediyordu.'*

Otuzdört seneden beri hikâyenin lisânı eskimiştir. Fakat bunda sansürü aldatmak mecbûriyetinin de büyük tesiri vardır. Abdülhamit zamânında bu fikirleri daha açık bir lisan ile ifâde etmeye imkân yoktu ve bereket versin ki, sansür bu gibi şeyleri anlayabilecek bir seviyede değildi. Lisânın eskiliğine rağmen, zavallı muallimin kapıldığı hülyâ, Carl [Karl] Marx'ın aşıladığı fikirlerin mahsûlüdür.

*İnanılmayacak bir şey: Ben Carl [Karl] Marx'ın **târihî** maddecilik nazariyelerini de sansürün gözünden kaçırarak **Servetifünun**'da yazdım. Abdülhamit'in o şiddetli istibdâdından ve sansüründen ne tatlı bir intikam! Fakat doğrudan doğruya Carl [Karl] Marx'ın ismini ağıza almadım. Onun şâkirtlerinden Achille Loria'nın **Problemes Sociaux Contemporaines**'inden naklen fikirlerini neşrettim."*[25]

FİKİR HAREKETLERİ'NİN SONU

Fikir Hareketleri'nin son sayısı (364. sayı) 12 Teşrinievvel 1940 tarihini taşıyor. Yalçın, bu son sayıda, "Okuyucularıma" başlıklı yazısında, derginin sonunu şu satırlarla açıklıyordu:

> *"**Fikir Hareketleri**'ni neşre başladığım zaman, risâlenin gâyesi, millî hâkimiyet felsefesi ve rejimi aleyhinde sağdan ve soldan yapılan hücumların mâhiyetini tahlil ve teşrih etmek ve icâb eden mâlûmâtı vermekti. Bu vazife bugün umûmî ve büyük hatlarında ifâ edilmiş bulunuyor. Bütün meseleleri metodik bir sûrette, tedricî bir yürüyüşle tetkik ettik. Maksat Türk gençlerine ve münevverlerine behemehâl filân veyâ falan noktai nazarı kabûl ettirmek değildi. Onlara kâfi derecede malzeme temin ederek, kendiliklerinden bir fikir ve kanaat edinmelerine hizmette bulunmaktı. Bu bakımdan **Fikir Hareketleri** göz önünde tuttuğu hedefine erişmiş olduğu için kendisini bahtiyar ve müsterih adedebilir."*[26]

BİR DEĞERLENDİRME

Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Fikir Hareketleri* koleksiyonu, Tek Parti döneminde marjinal bir siyasî liberalizm savunması ve bir muhalefet odağı olarak okunabilir. Ama ben bunun eksik ve bu nedenle de doğru olmayan bir okuma olacağı kanısındayım. Yalçın'ın bu sıradaki siyasî pozisyonu iktidarda olmamaktır. Ama bu muhalefette olmak anlamına gelmez. Yalçın'ın İttihatçı siyasal kültürü ve geçmişi, tecrübesi ile, 1938'den sonraki Millî Şef dönemindeki siyasî konumu arasında sıkışmış olan bu "iktidardan uzakta olma" pozisyonu, onu liberal/demokrat muhalefet içine koymayı haklı göstermez. Nitekim

Fikir Hareketleri dergisinde yukarıda da belirttiğim demokrasi/diktatörlük ilişkisi üzerine yazdıkları, diktatörlüklerin amaç ve araç ilişkisindeki siyasî meşruiyet arayışları, nihayet "vesayetçi demokrasi teorisi"nin ana felsefesini yansıtışı, bunu gösterir. Yalçın'in bir siyasî mütefekkir olmayıp da siyasetçi olduğunu bu satırlar gayet açık ve güzel bir şekilde göstermektedir.

Nitekim Yalçın, 1938'den sonra Millî Şef döneminde gazetecilik yapacak (önce *Yeni Sabah* gazetesinde yazı yazacak ve daha sonra da *Tanin* gazetesini yeniden çıkaracak ve başyazarlığını yapacak), CHP milletvekili olarak 5, 6, 7, 8. ve 9. dönemlerde kesintisiz bir şekilde TBMM'de yer alacaktır. Siyasal anılarında yer alan ve niçin Demokrat Parti hareketine katılmayıp da CHP içinde yer almayı tercih ettiğini açıklayan satırları da sanırım bu saptamayı tamamlamaktadır. ❐

1 *Fikir Hareketleri* dergisinin tam bir koleksiyonu Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler

DİPNOTLAR

Fakültesi kütüphanesinde periyodikler kısmında bulunmaktadır.

2 Hüseyin Cahit Yalçın, "Meşrûtiyet Hâtıraları 1908-1918", (Tefrika no 152), *Fikir Hareketleri*, Yıl 5, cilt 9, sayı 224, (5 Şubat 1938), s. 245-246.

3 Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyâsal Anılar*, (Baskıya Hazırlayan: Rauf Mutluay), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1976 (ikinci baskı: 2000). Kitabın kritik bir değerlendirmesi için bkz. Cemil Koçak, "Hüseyin Cahit Yalçın'ın Anıları", *Târih ve Toplum*, sayı 37, (Ocak 1987), s. 64.

4 *Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi Dâire Başkanlığı Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Muamelât Genel Müdürlüğü Kataloğu*, (Katalog Numarası: 0 30 10/45 290 37).

5 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı: Bir Matbuat Dâvâsı", *Fikir Hareketleri*, Yıl 4, cilt 8, sayı 194, (10 Temmuz 1937), s. 177-192.

6 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı: Bir Matbuat Dâvâsı", *Fikir Hareketleri*, Yıl 4, cilt 8, sayı 194, (10 Temmuz 1937), s. 177-192.

7 Muhiddin Üstündağ ve Hüseyin Cahit Yalçın için bkz. Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (cilt 1), (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 175-176 ve 182-189.

8 *Kadro*, (Tıpkı Basım: 1932-1934), (3 Cilt), (Yayına Hazırlayan: Cem Alpar), AİTİA Yayını, Ankara, 1978.

9 *Kooperatif*, (Seçme Yazılar: 1932-1934), (Yayına Hazırlayan: Bülent Varlık), Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu, Ankara, 1982.

10 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı: Bir İzah", *Fikir Hareketleri*, Yıl 3, cilt 6, sayı 139, (20 Haziran 1936), s. 140-141.

11 Hüseyin Cahit Yalçın'ın edebî anıları ilk kez 1936 yılında yayınmlandı. Yeni basım için bkz. Hüseyin Cahit Yalçın, *Edebiyat Anıları*, (Basıma Hazırlayan: Rauf Mutluay), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1975.

12 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı: Cumhuriyetin Onbeşinci Yılı", *Fikir Hareketleri*, Yıl 6, cilt 11, sayı 262, (29 Teşrinievvel/Ekim 1938), s. 25-26.

13 Hüseyin Cahit Yalçın, "Bizde Demokrasi Düşmanlığı", *Fikir Hareketleri*, Yıl 1, sayı 9, (21 Kânunuevvel/Aralık 1933), s. 1-2.

14 Hüseyin Cahit Yalçın, "Demokrasiler ve Diktatörlükler", *Fikir Hareketleri*, Yıl 1, sayı 10, (28 Kânunuevvel/Aralık 1933), s. 1-2.

15 Hüseyin Cahit Yalçın, "Hocalar Saltanatı", *Fikir Hareketleri*, cilt 1, sayı 1, (29 Teşrinievvel/Ekim 1923), s. 13-15.

16 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı: Parti Kurultayı Münâsebetiyle", *Fikir Hareketleri*, Yıl 2, cilt 4, sayı 81, (9 Mayıs 1935, s. 43-44.

17 Hüseyin Cahit Yalçın, "Bizde İktisâdî Devletçilik-Avrupa'da İktisâdî Devletçilik", *Fi-*

kir Hareketleri, Yıl 1, sayı 5, (23 Teşrinisâni/Kasım 1933), s. 3-5.

18 *Kooperatif* dergisinde yayımlanan polemikler için bkz. Ahmet Hamdi Başar, "İnkılâp ve Kadro: Şevket Süreyya Bey'in Eseri Münâsebetile", *Kooperatif*, cilt 1, no 6, (Teşrinisâni/Kasım 1932); "İsmâil Hüsrev Bey'e Cevâbımız", *Kooperatif*, cilt 1, no 4, (Eylül 1932); "Hüseyin Cahit Bey'e Cevâbımız", *Kooperatif*, cilt 2, no 24, (Mayıs 1934). Ayrıca bkz. *Kooperatif*, (Seçme Yazılar: 1932-1934), s. 37-39 ve 41-53.

19 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı", *Fikir Hareketleri*, Yıl 1, sayı 1, (29 Teşrinisâni/Ekim 1933), s. 19.

20 Hüseyin Cahit Yalçın, "İnkılâba ve Hürriyete Dâir", *Fikir Hareketleri*, Yıl 1, sayı 11, (4 Kânunusâni/Ocak 1934), s. 3-4.

21 Bu konuda bkz. Korkmaz Alemdar, "Basında Kadro Dergisi ve Kadro Hareketi İle İlgili Bâzı Görüşler", *Kadro*, (Tıpkı Basım: 1932-1934), (1. cilt), (Yayına Hazırlayan: Cem Alpar), s. 32-34.

22 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı", *Fikir Hareketleri*, Yıl 1, sayı 1, (29 Teşrinisâni/Ekim 1933), s. 18-19.

23 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı", *Fikir Hareketleri*, Yıl 1, sayı 1, (29 Teşrinisâni/Ekim 1933), s. 18-19.

24 Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayâtı: Avrupa'ya Hayranlık", *Fikir Hareketleri*, cilt 2, sayı 27, (26 Nisan 1934), s. 11-12; "Matbuat Hayâtı: Avrupa'nın Mirasçıları", *Fikir Hareketleri*, Sene 1, cilt 2, sayı 35, (21 Haziran 1934), s. 138-140; "Tenvire Muhtaç İki Nokta", *Fikir Hareketleri*, Sene: 1, cilt 2, sayı 37, (5 Temmuz 1934), s. 171-172; "Matbuat Hayâtı: Bir Münâkaşanın İbret Alınacak Neticileri 1", *Fikir Hareketleri*, Sene: 1, cilt 2, sayı 44, (23 Ağustos 1934), s. 282-284; "Matbuat Hayâtı: Bir Münâkaşanın İbret Alınacak Neticileri 2", *Fikir Hareketleri*, Sene 1, cilt 2, sayı 45, (30 Ağustos 1934), s. 298-300; "Matbuat Hayâtı: Şahsiyata Dökülen Bir Münâkaşa", *Fikir Hareketleri*, Sene 1, cilt 2, sayı 52, (18 Teşrinievvel/Ekim 1934), s. 431-441.

25 Hüseyin Cahit Yalçın, "Bizde Komünistlik", *Fikir Hareketleri*, Yıl 1, sayı 2, (2 Teşrinisâni/Kasım 1933), s. 1-2.

26 Hüseyin Cahit Yalçın, "Okuyucularıma", *Fikir Hareketleri*, Yıl 7, cilt 14, sayı 364, (12 Teşrinisâni/Ekim 1940), s. 1.

Sabri F. Ülgener ve Liberalizm

FERUDUN YILMAZ

GİRİŞ

Türkiye'nin neden modernleşemediği sorusunun özgül bir versiyonu olarak Türkiye'nin neden kapitalistleşemediği sorusu, Türkiye'deki düşünce geleneklerinin menşelerinden birisini oluşturmaktadır. Sosyal bilimlerin ayrı departmanları bağlamında Türkiye'de düşünce geleneklerinden söz etmek neredeyse imkânsızsa da, muhtemel bir düşünce geleneğinden söz edilecek olursa bunun ancak periferide kalmış bir Türkiye ve bu periferide kalışın sebepleri sorusu etrafında şekillendiğinden söz edilebilir. Bu yüzden belki de Türkiye'de düşünce geleneği kavramına en yakın cevabın siyasî düşünce etrafında öbekleştiği iddia edilebilir. Dolayısıyla Türkiye'nin neden kapitalistleşemediği sorusu bu siyasî düşünce geleneğine atıf yaptığından dolayı bir düşünce geleneği olarak ele alınabilir. Nitekim ilgili soruya farklı cevaplar geliştiren meslekten iktisatçı üç farklı ismin, İdris Küçükömer, Sencer Divitçioğlu ve Sabri F. Ülgener, yaklaşımları Türk iktisadî düşüncesi[1] içinde değil de Türk siyasî düşüncesi içerisinde yerlerini bulmaktadır.

Türkiye'nin neden kapitalistleşemediği sorusunun peşine düşenlerin geneli oldukça güçlü bir kapitalizm karşıtlığı motivasyonu ile hareket ederken, Ülgener bu cereyana pek kapılmamıştır. Onun analizi kendi döneminin hâkim Marksist yaklaşımlarına karşı önemli bir itiraz olarak belirginleşmiştir. Bu yönüyle Ülgener, sıklıkla vasfedildiği gibi bir Türk Weber'i olmasının yanında belki de Türk liberal Weber'i olarak da algılanabilir. Fakat bu liberallik bir politik kimlik savunusu biçiminde değil de Cumhuriyet tecrübesi içerisinde solun geleneksel karşıtlığı olarak liberallik bağlamında anlamlıdır.

Ülgener'i düşünsel bir politik angajman olarak liberalizm ile ilintilendirmek yerinde değilse de, Marksizme yönelttiği eleştiriler ve zihniyet analizinin bir sonucu olarak Kemalizmden farklılaşan yaklaşımları, onu Türk siyasal düşünce yelpazesinin liberal kanadına daha yakın bir yere oturtmaktadır. Gerçekten de Yılmaz'ın (2003: 491) yerinde tespitiyle söylemek gerekirse: "...Ülgener'in konumu Kemalizmden de farklılaşmaktadır. Çünkü zorlama ve tepeden devrimlerle bu zihniyetin değişmeyeceğini ve ancak 'piyasa' marifetiyle rasyonel/kapitalist insanın yaratılabileceğini düşünmektedir. (...) 'Piyasa' ilişkilerinin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkacak rasyonel insan tipinin ve yeni sınıfların, Kemalizmin dolduramadığı moral zemin eksikliğinin İslâm'ın ilk ve öz halinde mevcut olan 'kapitalistleşmeye açık' İslâm'ın koyularak aşılacağını düşünmektedir."

Ülgener hem sol hem de Kemalist müdahale biçimleriyle toplumu şekillendirme yaklaşımlarına karşı, toplumun kendi tarihsel evriminin ve zihniyet dönüşümlerinin belirleyiciliğini öne çıkararak, 'mutedil' bir liberal tarzla bunların karşısında yer almıştır. Ülgener'de toplumun evrimi zaman alan ve büyük ölçüde kendiliğinden bir düzen gerçekleştiren bir tarza sahiptir. Bu evrim rasyonel ilişkilerin hâkim olduğu liberal-kapitalist düzene doğru ilerleyen bir evrimdir. Ülgener'in 'çözülme' analizleri Türkiye'de bu sürecin neden akamete uğradığının sebeplerine eğilmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle Ülgener'in zihniyet analizi kavramı tartışılacak ve bu analizin içerdiği liberal imalar ortaya konmaya çalışılacaktır. Daha sonra Ülgener'in liberalliğini daha da açık bir biçimde ortaya koyan onun Türk solu ile hesaplaşması incelenecektir. Bir sonraki bölümde çözülme analizinin kaynaklarını da veren İslâm'ın iktisat siyasetinin tarihsel seyrine ilişkin analiz tartışılacaktır. Bu bölümde Ülgener İslâm'ın ilk ve otantik versiyonunun liberalliğini açıkça ortaya koyup, sonraki asırlarda ortaya çıkan çözülmeyi bu liberallikten uzaklaşıp, müdahaleciliğin hâkim hale gelmesine bağlamaktadır. Son olarak da bir iktisatçı olarak Ülgener'in neoklasik iktisadı, özellikle Marksizme karşı savunusu ortaya konacaktır. Bu savunu aynı zamanda liberal yaklaşımın da savunusu olarak ele alınabilir.

ZİHNİYET ANALİZİ VE İÇERDİĞİ LİBERAL İMALAR

Bugün iktisatçı dendiğinde akla gelen, sınırları daraltılmış bir insan eylemi teorisini teknik-matematik dilde ifade eden uzmandan farklı olarak Ülgener, kendine odak olarak zihniyet analizini ve zihniyetin iktisadî hayattaki rolünü açığa çıkarmayı seçmiştir. Ülgener büyük ölçüde Alman düşünce dünyasının etkisiyle zihniyet araştırmalarına eğilmiştir. Peşine düştüğü temel sorun olan Türkiye'nin neden kapitalistleşemediği sorusunun cevabını da bu araştırmalar çerçevesinde vermeye çalışmıştır. Bu sorunun cevabının peşine düşmeden önce zihniyet araştırmalarının iktisat tarihinde bir araştırma aracı olarak devreye girmesinin tarihçesi üzerinde durmuştur.[2] Zihniyet araştırmaları neoklasik teorinin pek de itibar etmediği bir alan olmasına karşın, Alman düşünce dünyasının belirli bir dönemdeki hâkim biçimini yansıtmaktadır. Zihniyet araştırmalarını öne çıkarmanın bir sonucu neoklasik teorinin eksikliklerini ortaya koymak anlamına gelmektedir. Ülgener'e göre (1984: 3-4), davranışın yalnızca iktisadilik boyutunu dikkate alan ve *homo economicus* soyutlaması üzerine inşa edilen iktisat doğrudan doğruya bir miktar ve nicelik bilimi haline gelmiştir. Oysa iktisadî hayat bir emtia yığınından ibaret değildir. İlgili soyutlama insanı ve onun müdahalelerini tecrit ederek esasında kendi konusunu da soyutlamaktadır. Daha sonra Marksistlere karşı savunacağı marjinal fayda okulu da Ülgener'in bu eleştirilerinden payını almıştır. Ona göre "derin psikolojik tahlillere en ziyade kıymet veren nihai fayda mektebinde dahi insan, işba hadisesi kanunlarına uygun olarak muayyen ve muntazam reaksiyonlarda bulunan basit ve mekanik bir varlıktan, bir 'absractum' (soyutlama) dan ileri gidememişti" (Ülgener, 1984: 4).

Özellikle iktisat tarihinde zihniyet analizinin önemine inanan Ülgener, bu analizin Alman düşüncesinin de etkisiyle nasıl geliştiği üzerinde durur. Alman romantisizminin ve Alman tarihçi okulunun etkileriyle iktisat tarihi araştırmaları millî ve mahallî özellikleri incelemenin gereğini öne çıkarmışlardır. Fakat Alman tarihçi okulunda, Schmoller'e gelinceye kadar ağırlıklı olarak öne çıkarılanlar hukukisosyolojik unsurlardır, bir kıstas ya da amil olarak zihniyetten henüz bahsedilmemektedir (Ülgener, 1984: 4-5).

Ülgener, zihniyet araştırmalarının dikkate alınmaya başlamasının kökenlerinde felsefe ve kültür tarihindeki gelişmelerin payının olduğunu düşünmektedir. Hayat felsefesi (Lebenswelt) ve fenomenoloji gibi dönemin çağdaş felsefî yönelimlerinin bunda büyük payı olmuştur. Bu kavramların Alman düşünce dünyasında doğduğu hesaba katılırsa zihniyet araştırmalarının neden Almanya'da başlamış olduğu da açıklık kazanmış olmaktadır (Ülgener, 1984: 5).

Zihniyet araştırmaları ile birlikte 'bizzat yaşayan insan' ön plana çıkmaya başlamıştır. Ülgener bu konudaki öncü isim olarak özellikle Sombart'ı zikretmektedir.

"İktisat tarihi tetkiklerinde yeni bir çığır açmaya muvaffak olan bu noktai nazara göre, kapitalizm yalnız bir kapital yığını, yahut sadece hususi mülkiyetin, serbest rekabetin cari olduğu bir hukuk nizamı demek değildir; bunlar da tarihin ihmal edilmemesi lazımgelen unsurları olmakla beraber, kapitalizm için asıl ehemmiyeti haiz olan cihet, (...) düşünen ve irade sahibi olan insanın zihniyetidir" (Ülgener, 1984: 6-7). Zihniyet analizinde Ülgener'in Sombart'dan sonra zikrettiği ve ikisi arasındaki farkları ortaya koyduğu isim de Weber'dir.

Ülgener'e göre ekonomi faaliyeti yalnızca maddi ve gözle görülebilir bir hareketten ibaret değildir. İnsanlar hareketlerinin meşruiyetini de hesaba katarlar ve bu meşruiyet arayışı onların manevi varlıklarına müracaatı peşisıra getirir. İnsanların iktisadî faaliyetlerini etkileyen tasavvurların, ideallerin ve ahlak düsturlarının tümü esasında ekonomi zihniyetini oluşturmaktadırlar. Toplumların ekonomi zihniyetinin en önemli özelliklerinden birisi onun zaman içerisinde yavaş değişiyor oluşudur (Ülgener, 1984: 9-10).[3] Zihniyet araştırmalarının iktisat tarihindeki başlıca konusu da ekonomi zihniyetinin toplumda zaman içerisinde nasıl geliştiğinin seyrini ortaya koyabilmektir.

Zihniyet araştırmaları kavramı çerçevesinde Türk toplumunun ekonomi zihniyetinin izini süren Ülgener bu yöntemi kapitalistleşememe sorusunun cevabını aramada kullanmıştır. Türkiye'nin neden kapitalistleşemediğinin arkasındaki zihniyeti ortaya çıkarmak için de dönemin sanat ve edebiyat ürünlerinden yararlanma yolunu tutmuştur. Bu yolla Alman düşüncesinden devşirdiği zihniyet araştırmaları kavramı ile sanat ve edebiyat tarihini bir çatı altında toplama denemesine de girişmiş olmaktadır.

Kapitalizme evrilen Batı tecrübesini bir rasyonelleşme olarak okuyan Weber'e paralel bir şekilde Ülgener Şarkın kapitalistleşememe sorununu rasyonelleşememe olarak tespit etmiştir. Weber'e göre rasyonelleşme, politik şansa ya da irrasyonel spekülasyonlara dayanmadan kazançların hesaplı ve objektif işletmeler yoluyla elde edilen kârlara bağlanmış olması anlamına gelmektedir. İşte bu rasyonelleşmedir ki Şark dünyası ile Garp medeniyetini birbirinden ayırmaktadır. Batı'da kazanç şekilleri uzun bir tarihsel evrilme sonucunda piyasa ilişkilerine, rasyonel vasıta ve imkânlara doğru yol almıştır (Ülgener, 1991a: 169). Şark'ta ise bu rasyonelleşme ortaya çıkmadığı gibi, tam bir çözülme, ortaçağlaşma yaşanmıştır.

Batı'da rasyonelleşmenin evrimi ile beraber yürüyen kapitalistleşme dönemi Osmanlı'da ortaçağ değerlerine dönüşün, Ülgener'in ortaçağlaşma dediği değerlerin karakterini taşımaktaydı. Parlak bir ticaret devrinin sonuna gelinmişti ve teşebbüs formlarında esnaflaşma ortaya çıkmıştı. Meslek ve sanat taassubunun getirdiği yeniliğe kapalılık bütün bir esnaf zihniyetine hâkimdir. Feodal hayatın aktardığı ağalık ve efendilik bilinci bol ve gösterişçi tüketimi teşvik ederken, buna mukabil üretimin iktisadî kaygılarından ve meşakkatinden uzak durup, onu küçük gören bir zihniyeti hâkim kılmıştır. Bütün bunlar Batı Avrupa'da 15. ve 16. yüzyıllarda neredeyse tarihe karışmışken, Osmanlı dünyasında yeni zamanlara devredilmiştir (Ülgener, 1991a: 15). Ülgener buna çözülme devri zihniyeti adını vermektedir. Fakat bu çözülme, klasik tarihçilerin duraklama ve gerileme kavramlarından farklıdır. Çünkü söz konusu olan çözülme zihniyeti Osmanlı Devleti'nin parlak yükseliş zamanında, 15. ve 16. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlamıştır (Ülgener, 1991a: 22).

Türk-İslâm medeniyetinde başlarda liberal-ferdiyetçi temayüller taşıyan unsurlar hâkimdir. Bu safha İslâm'ın yayılma asırlarına ve Şark ticaretinin geliştiği yüzyıllara damgasını vurmuştur. Fakat çok uzun sürmeyen bu safhadan sonra koyu ortaçağ dönemi gelmiş, skolastik düşünce

tarzı ile katılaşmış sosyal formlar hâkim hale gelmiştir. Batı'da olduğu gibi liberal-fertçi yaklaşımların tekrar gün yüzüne çıkıp ticaret kapitalizminin hâkim hale gelmesi de mümkün olmamış, toprağın ve esnaflığın hâkim olduğu bir zihniyetin getirdiği ortaçağlaşma yaşanmıştır.[4]

İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası adlı çalışmasında Ülgener (1991a), Osmanlı-Türk toplumsal tarihini bir çözülme zihniyeti çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu çalışmanın iki yönden liberal imalar taşıdığı öne sürülebilir. İlk olarak analizin kendisi tarihi Weberyen rasyonelleşme çizgisi çerçevesinde yorumlamaktadır. Yalnızca Batı'da ortaya çıkan bu tecrübe kapitalizmin gelişiminin kökenini oluşturmaktadır. Kapitalizmin tanımlayıcı unsuru kazanç hırsıyla hareket eden müteşebbis değil, bunu rasyonel bir formda örgütleyip kâra dönüştüren ilişkiler ağıdır. Bu rasyonel zihniyetin ilk nüveleri Osmanlı-Türk toplumunun dini olan İslâm'ın Ülgener'e göre ilk ve otantik versiyonunda mevcutsa da 15 ve 16. yüzyıldan başlayarak dinin toplumsal ilişkiler ağındaki şekillenişi böyle olmamış, çözülmenin müsebbibi olan bir ortaçağlaşma şeklinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı-Türk iktisadî zihniyetinin de temelini oluşturan otantik İslâm, muhtelif sebeplerle ortaçağlaşmaya uğramamış olsaydı, Batılı rasyonelleşen tarihsel seyrin bir benzerini üretmeye muktedir olabilirdi. Ülgener'in analizindeki ilk liberal ima, liberal ferdiyetçi bir kapitalizmin doğal tarihsel akışın son mecrasını gösteriyor oluşudur.

Zihniyet araştırmalarının içerdiği ikinci liberal ima genel olarak zihniyetin ve özel olarak da ekonomi zihniyetinin oluşumunun ve dönüşümünün uzun zaman dilimleri içerisinde gerçekleşebildiğinin ortaya konmasında yatmaktadır. Buna göre toplumsal bir dönüşüm için radikal modernizasyon hareketlerinin başarı şansı çok yüksek değildir. Ana Kemalist umdelere bağlılığında pek bir problem yoksa da, Ülgener'in bu analiziyle modernizasyonun ve rasyonalizasyonun tek başına müdahale yoluyla gerçekleşemeyeceğini ortaya koyduğu söylenebilir. Gidişatı belirleyecek olan, temeldeki zihniyetin değişimi ve bunun süresidir. Düşüncesi keskin belirlenimler ortaya koymaktan ziyade hemen her zaman mutedil bir yol tutan Ülgener'e göre (1983: 59), "...ürünü ve değer ölçüleriyle kapalı hücresinden dışarıya (piyasa ekonomisine) çıkmanın tadına ve alışkanlığına varmış bir insanın,...gelecek için cesaret verici bir işaret olduğunu söylemeye hacet yoktur. Önümüzdeki yılların yol kavşağındaki bu karışımı (*dün ve bugünün karışımı: F.Y.*) nereye kadar götürecekleri dün olduğu kadar bugün de merakla beklemeye değer bir noktadır. Zira, iktisadî varlığımızın kaderi, 'satıh-üst' şekil ve kalıplarla beraber uzun vadeli olarak altta ve derindeki gelişmenin yönüne bağlı kalacaktır."

Ülgener'in toplumsal tarihin zaman içerisindeki değişimini zihniyet analizi ile izlerken ortaya koyduğu toplumsal yapı tasavvurunun, Hayek'in kendiliğinden bir düzene (spontaneous order) doğru evrilen iktisadî ve toplumsal yapısını andırdığını söylemek abartılı bir analoji olmayacaktır.

TÜRK SOLU İLE HESAPLAŞMA: ZİHNİYET, AYDINLAR VE İZMLER

Ülgener'in (1981) *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler* kitabı Türk Solu ile olan ve 1970'li yılların ikinci yarısında ortaya çıkan fikir ayrılığının (Sayar, 1998: 175) bir sonucu olarak kaleme aldığı ilgili dönemdeki yazıların toplamından oluşmaktadır. Akademik hayatını genel olarak Marksizmin hâkim olduğu bir dönemde geçirmiş olan Ülgener'in Türkiye'deki Marksist vasattan duyduğu şikâyeti bu denli açık bir biçimde dile getirişi, analizlerinde hep mutedil bir tarz tutturan bu ismin entelektüel cesaret hanesine kaydedilecek bir vasıf olmasının yanı sı-

ra, kendi Weberyenliğinin bir uzantısı olarak da liberal-kapitalist tarafta yer alışının ilanı anlamında da alınabilir.

Ülgener, ilgili kitapta yer alan "Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımızın Aydını" yazısında aydınların sosyolojisini yapma yönünde bir adım atmaktadır. Esasında bir aydın eleştirisi olarak da okunabilecek olan bu çalışma, büyük ölçüde Ülgener'in sol entelektüalizmi eleştirisinin alt yapısını oluşturmaktadır.

Ülgener çağın toplumunu, aydın ve yığın olmak üzere iki kutuplu trajik bir şekillenişin içinde tasvir etmektedir. Bunun bir ucu soğuk ve tek yanlı bir akıl ve mantık insanınca temsil edilirken, diğer ucunu ise yavan bir genişlik arz eden yığın insanı oluşturmaktadır. Burada önemli olan ilk kutbun ikincisini çoğu zaman şekil ve biçim verilebilecek bir yığın olarak görmesindedir (Ülgener, 1983: 72). Ülgener'in aydın eleştirisinin temelinde, aydınların yığını yönlendirme ve şekillendirme konusundaki tutkuları yer almaktadır. Bu eleştirisiyle Ülgener yığının kendiliğinden düzenini öne çıkaran müdahale karşıtı liberal bir tutumu da dillendirmiş olmaktadır.

Aydınların sosyolojisinin getirdiği aydın eleştirisi Türkiye pratiğini yorumlarken de Ülgener'in başvurduğu bir yol olmaktadır. Türkiye pratiğinde aydın kavramı Ülgener'de Tanzimat ve sonrasının aydını, bürokrat aydın (Cumhuriyet dönemi dahil) ve günümüzdeki sol aydınlar olarak ifadelendirilmektedir. Bu zümrenin ilk ikisinin kafalarında soğuk bir Batılılaşma modeli vardır ve bu yüzden yığına yabancılaşmışlardır. Tanzimat ve sonrasının aydınları Saray, Babıâli ve az sayıdaki okur yazar dışında bir muhatap bulamamışlar, yığın ile hiç temas kuramamışlardır. Genelde başardıkları iş de yeni bir saltanat idaresi ve yeni bir ceberrut yönetime ön ayak olmaktan öteye gidememiştir. Bürokrat aydın ise yığına yabancılaşmada Türkiye tecrübesinin Batı tecrübesinden farklılaşan yönünü göstermektedir. Batı'da aydın denince akla yazarlar ve düşünürler gelirken, Türkiye'de aydın olarak akla müfettiş, vali, kaymakam gibi yığına zaten üstten bakan bir bürokrat zümre gelmektedir. Yani Türkiye'de aydın sınıfı bürokrasinin iktidarını da yedeğine alarak daha tepeden inmeci ve müdahaleci bir güdüye sahip olmuştur. Türkiye'deki demokratikleşmenin seyri ile birlikte bu aydın zümresinin yeni temsilcisi olarak sol entelektüeller sahneye çıkmışlardır. Bürokrat aydın karışımının kendisi kadar bir iktidara sahip olmadıklarından yığın ile olan temaslarındaki gerginlik biraz daha azalmışsa da, bu sol entelektüel zümrenin temel sorunu da yığını etkileme ve yönlendirme konusunda hangi fraksiyonun pay sahibi olacağı konusundaki kavgaya tutuşmuş olmalarıdır (Ülgener, 1981: 72-74). Aslında aydının temeldeki sorunu devam etmektedir. O da Ülgener'e göre kitleye şekil ve biçim verme konusundaki kendinde gördüğü yetki ve müdahale arzusudur.

Ülgener aydını ve onun işlevini dönüştüren iki önemli unsuru vurgulamaktadır. Bunlardan ilki aydının yaşadığı dünya karşısında öfke ve kin birikimine itilmesine yol açan sebepler, ikincisi de modern yayın ve haberleşme imkânlarının artışıdır. İlk durum psikolojiktir[5] ve eğitimin yaygınlaşması sonucu artan aydın kadrolarının biriktirdiği hıncı ifade etmektedir. İkinci durum ise teknolojinin gelişimi sonucu ortaya çıkmıştır. Sonuçta haberleşme ve yayın imkânları kalabalık aydın kadrolarının öfke ve hıncını boşaltma araçları olarak işlev görmeye başlamıştır. Bu öfkenin boşaldığı yer de çoğu zaman kapitalizm kavramı olmaktadır (Ülgener, 1983: 75-77).

Aydınların kapitalizm karşıtlığının gerekçeleri muhtelifse de, temeldeki bu aydın psikolojisi ile birleşen liberal ortamın kendisi de aydına hareket serbestiyeti tanımaktadır. Bunu tarihsel süreç içerisinde Ülgener şöyle açıklamaktadır (Ülgener, 1983: 80): "Kapitalizm Batı Avrupada de-

mokrasi ve liberalizm ile beraber yeşerip boy vermiştir. Kapitalist düzenin yerleştiği çağlar burjuvazi ile birlikte demokrasinin ve insan haklarının kök saldığı çağlardır. Önceki sistemleri (feodaliteyi ve monarşiyi) kuşatan ve koruyan kurallar birer ikişer ortadan kaldırılınca düzenin eskisi gibi yenisi de tam bir boşluk içinde her türlü dokunulmazlığı yitirmiş oluyordu. Burjuvazi yerleşik, geleneksel kuvvetlere karşı canı bahasına koparıp aldığı hakları serbestçe kullanmaya savaşırken, sistemin mantığı gereği, kendine karşı olanların da seslerini yükseltmelerine göz yummak durumunda idi. Burjuva düzenini can evinden vurmak isteyenlerin (başta Marx), Prusya ceberrutluğundan koparak, burjuva haklarının en yüksek demokratik düzeye tırmandığı bir ülkeyi –İngiltere'yi– seçmeleri elbette rastlantı değildi. Kısacası: Sertlik ve katılık yerini tahammüllü, hatta okşayıcı bir yumuşaklığa bırakıyordu." Ülgener'in mevcut tasvirinin liberal tonu çok açıktır. Üstelik kapitalizmin bu yumuşak tabiatının kendisi solun yeşermesine imkân tanımaktadır. Ülgener daha sonra Marksizmin aydınlar nezdinde artan cazibesinin analizini de yapmaktadır. Marksizmin artan cazibesinin gerekçelerinden birisi onun bilimsellik iddiası ve ikincisi de mücadele ve suçlamada başvurduğu argo zenginliğidir. Aslında bu yönüyle Marksizm aydının hınç duygusunun boşalması için uygun bir mecra ve dil sunmuş olmaktadır. Nitekim Ülgener, Sencer Divitçioğlu'nun *Değer ve Bölüşüm* kitabına yönelik eleştirilerini bütünüyle bu dil ve onun altındaki hınç duygusundan hareketle ortaya koymaktadır.

OTANTİK İSLÂM'IN İKTİSAT SİYASETİNİN LİBERALLİĞİ

Öncelikle belirtmek gerekir ki Ülgener'in İslâm iktisat siyaseti kavramı ile kastettiği şeyin, Pakistan ve Mısırlı müelliflerden tercümeler ile Türkiye'ye ulaşan profesyonel 'İslâm iktisadı' jargonu ile hemen hemen hiçbir ilgisi ve irtibatı yoktur. Ülgener'in İslâm iktisat siyaseti olarak kavramlaştırdığı yapı, İslâm tarihinde hukuk ve ahlak kaynaklarında iktisat siyasetinin nasıl bir seyir izlediğidir. Bu seyri ortaya koyabilmek için de fıkıh ve ahlak doktrinlerinde narh siyaseti tartışmalarını incelemektedir.

Ülgener'e göre doktrin dünyasında başlangıçtan beri iki zıt fikrin biraradalığından söz edilebilir. Bunlardan ilki serbesti temayülü ve ikincisi de müdahalecilik temayülüdür. Tarih içerisinde bu cereyanlardan bazen birisi bazen de diğeri baskın unsur haline gelmiştir (Ülgener, 1984: 121).

Ülgener İslâm kültüründe serbesti ve müdahale unsurları arasındaki mücadelenin tarihini incelemeye geçmeden önce bu mücadelenin Hıristiyan kültürü içerisindeki seyrini gözden geçirmektedir. Batı'da Hıristiyanlıkça da benimsenmiş olan tabii hukuk kavrayışının seyrine bakıldığında serbesti ve müdahale unsurlarının yan yana yer aldıkları görülmektedir. Fakat ilgili unsurlar süreç içerisinde bazen ağırlık kazanırken bazen de ağırlıklarını diğer tarafa kaptırmışlardır. Bu sürecin kabaca bir tasviri şöyle verilebilir (Ülgener, 1984: 122): "İlk klasik-teolojik hukuk telakkileri nispeten liberal denebilecek bir görüş tarzına sahiptir, fakat bu esaslar Justinien hukukundan itibaren sertleşmeğe başlıyarak hemen bütün ortaçağ boyunca müdahale esasına ve bunun neticesi olan 'adil fiyat' (justum pretium) telakkisine yaklaşmışlar, nihayet yeni zamanların ilerlemesiyle tekrar liberal bir doktrin etrafında toplanmışlardır."

Ülgener daha sonra serbesti ve müdahalecilik unsurları arasındaki mücadelenin İslâm kültür ve tarihinde nasıl şekillendiğini incelemeye başlar. İslâm kültüründe de tıpkı Hıristiyan kültüründe olduğu gibi her iki unsurun da aynı anda mevcut olduğu görülmektedir. Ülgener'e göre (1984: 123-24): "...ilk asırlardan itibaren dini, teolojik esaslara dayanan liberal bir

telakki yanında, tatbikatın pratik icaplarından hareket eden müdahaleci bir tez belirmeğe ve kuvvetlenmeğe başlamıştır." Liberal tezin kaynaklarına göz atıldığında, öncelikle ilk asırların basit çerçeveli şehir ekonomisinin bunda büyük payı olduğu görülmektedir. Öte yandan İslâm'ın ilk asırlarında devlet aygıtının ciddi bir müdahalecilik politikası uygulayacak kadar gelişmemiş olmasının da liberal düşüncenin ağır basmasında payı olmuştur. Ülgener'e göre bu maddi şartların yanında dinî-teolojik sebepler de liberal görüşün öne çıkmasında önemli rol oynamıştır. Bunların başında liberal düşüncelere hep temel teşkil etmiş olan meşhur hadis vardır. Ülgener'in de zikrettiği (1984: 125-26) bu hadis şöyledir: "Narh koymayınız, zira narh koyan, kullarına darlık ve bolluk veren, onları rızıklandıran Cenabı Haktır. Benim Allaha bütün niyazım, sizlerden bir ferdin benden kan ve mal hususunda bir isteği olmıyarak, kendisine mülaki olmadan ibarettir." Ülgener bu hadisin İslâm'daki *laissez-faire* siyasetinin ilk dinî-teolojik merhalesi olduğunu düşünmektedir (Ülgener, 1984: 126). Ülgener bu yaklaşımın daha sonraki yıllarda ilahiyat ve fıkıh dünyasınca teolojik-felsefî bir atmosfer içerisinde değerlendirilip, bir nizam ve ahenk fikrine ulaşıldığını öne sürmektedir. Bu nizam ve ahenk dış müdahalelerle kolay kolay değiştirilemeyen bir düzeni ifade etmektedir. Mevcut toplumsal yapıya iktisat politikası aletleriyle müdahale etmek, onu Allah tarafından takdir edilmiş olan kendi istikametinden ayırmaya zorlamak anlamına geleceğinden bu müdahalelerden sakınmak gerekmektedir (Ülgener, 1984: 126). Müdahale aleyhtarlığına ilahiyat ve tasavvuf kitaplarında da rastlamak mümkündür. Hatta Ülgener bu kitaplardaki ifadeler ile birlikte bir piyasa mekanizması fikrine temel taşının konulmuş olduğunu, Batı liberalizminin teolojik köklerine benzeyen benzerliklerin kolayca görülebileceğini düşünmektedir (Ülgener, 1984: 127).

Ülgener'e göre İslâm'ın ilk asırlarındaki bu liberal yaklaşımlar daha sonra yerini yavaş yavaş müdahaleciliğe bırakmaya başlamışlardır. Bunda maddi-iktisadî şartların değişiminin ve bunların da zihniyeti dönüştürmesinin rolü olmuştur. Basit şehir ekonomileri yerine giderek büyük hükümdarlıkların hüküm sürdüğü devlet yapılarına geçilmiş, bu geçişte büyük fiyat artışları ile karşılaşılmıştır. Bu da müdahale zaruretini gündeme getirmiştir. Fakat tatbikattaki müdahale zorunluluğu fıkhi tartışmalarda müdahaleye hemen meşruiyet üretmemiştir. Önce fiyatların normal olduğu dönemlerde serbestiyet fikri korunmuş, anormal zamanlarda müdahaleye cevaz verilmiş, daha sonraları da serbesti fikri giderek aşınmıştır (Ülgener, 1984: 135-36). Sonuçta: "...bidayette ilahi veya tabii nizamın icabı olduğu farzedilen serbesti esası -zihinlere uzak bir ideal olarak büsbütün terk edilmemiş görünmekle beraber- o nizamı yeniden gerçekleştirecek olan pozitif bir müdahale sisteminin ağırlığı altında iyiden iyiye silinmiş ve kaybolmuş vaziyettedir" (Ülgener, 1984: 141).

Ülgener Batı Hıristiyan kültürü ile İslâm kültürünün aynı menşeden çıkarak farklı mecralara aktığı tespitinden hareketle, esasında liberal geleneğin ilk otantik versiyonunda kalamayıp, müdahaleciliğe yenilmesini çözülmenin bir sebebi olarak görmektedir. Ona göre müdahaleciliğin fıkıh ve ahlak dünyasında tarihsel süreç içerisinde tartışma götürmez bir ilke haline gelmesi İslâm kültüründe ortaçağ zihniyet unsurlarının yerleşmesi anlamına gelmekteydi (Ülgener, 1984: 146). Batılı tecrübeyi Weberyen rasyonelleşmenin ulaştığı liberal kapitalist düzen ekseninde algılayan Ülgener için bu durum kapitalistleşememenin altındaki zihniyet problemini de göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Ülgener'in liberal-kapitalist düzeni bir doğal-nihai uğrak olarak tercih ettiğini fark etmek zor değildir. Ona göre İslâm tecrübesini Batı kapitalizminden

ayıran fark, "...liberal fikirlerin ilk ana hücreden (prototipten) filizlenmeğe başlayarak gelişme ve serpilmeye elbverişli bir kültür alanı bulamadan mücerret fıkıh doktrinleri çerçevesine gömülüp kalmaları şeklinde hülasa edilebilir" (Ülgener, 1984: 146).

İslâm, Ülgener'de, ilk otantik haliyle gayet liberal bir iktisadî zihniyeti barındırırken, tarihsel süreç, Batı'dan farklı olarak İslâm kültürünün bu liberal temayülü terk edip bir ortaçağlaşmanın içinde katılaşmasına yol açmıştır. Burada önemli olan nokta Ülgener'in Batı tecrübesi ile İslâm tecrübesini iki farklı eşölçülemez (incommensurability) paradigma olarak ele almayıp, aynı menşein ürünleri olarak onları görüyor oluşudur. Hal böyle olunca Weberyen kapitalizm analizinin ölçütleri ile bu tecrübe değerlendirildiğinde, otantik versiyonunda rasyonelleşmenin ilk nüvelerini taşımasına karşın, tarihsel süreç içerisinde bu özelliğini kaybettiğini ifade eden bir analiz olarak ortaya çıkmaktadır. Ülgener'in genel liberal eğilimleri burada da kendini göstermekte ve liberal yaklaşımlardan uzaklaşma, kapitalistleşme tecrübesinin akamete uğrayıp bir ortaçağlaşmaya dönüşmesinin sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.

İKTİSATÇI OLARAK ÜLGENER VE LİBERALİZM

Sabri F. Ülgener İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı iktisadî düşüncesinin hâkim kodunu oluşturan Keynesyen düşüncenin Türkiye'deki döneminin en iyi yansımalarından birini *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme* (1991b) kitabında vermiştir. Keynesyen düşüncenin müdahaleye cevaz verir yönü bilindiğine göre, Ülgener'in hem liberalliğinin ve hem de Keynesyenliğinin biraradalığı tezat teşkil ediyor gibi görünebilir. Fakat Ülgener'in liberalliği, başta da belirtildiği gibi politik bir angajman değil, fakat daha mutedil bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında da Ülgener'in ders kitabındaki Keynesyenliği onun liberal temayülü ile tezat teşkil etmemektedir. Çünkü o, iktisat bilimini mutedil bir bilimcilik çizgisine sadık kalarak nötr bir bilim olarak algılamaktadır. Bu açıdan Ülgener'de neoklasikler ile Keynes arasında bir paradigma farkından söz etmek mümkün değildir. Üstelik onun Keynesyenliği büyük ölçüde neoklasik sentez içerisinde içselleştirilmiş olan bir Keynesyenliktir ki bu yorum hayli liberal bir Keynesyenlik anlamına gelmektedir.

Bir iktisatçı olarak Ülgener'in liberalliğinin en açık göstergelerinden birisi onun neoklasik iktisadı özellikle Marksistlere karşı açık savunusudur.[6] Ülgener, Marx'ın en fazla alerjisini çeken iktisatçıların klasikler değil onlardan sonra gelenler olduğu tespitinde bulunmaktadır (Ülgener, 1983: 108). Marksizmi iktisadî düşünce tarihi içerisindeki bağlamına yerleştirerek analiz eden Ülgener'e göre, kendi dışındaki bu iktisatçıları bilim dışı olmakla ve burjuva sınıfının çıkarlarının sözcüsü olmakla itham eden Marksizmin kökeninde aslında yine bir klasik iktisatçı bulunmaktadır. Bu isim klasik geleneğin büyük ismi ve neoklasik gelenekte canlanacak olan matematiksel soyut analizin de öncüsü sayılan Ricardo'dur ve Ricardo ile birlikte aslında bilimsel sosyalizme giden yol açılmış olmaktadır. Çünkü Ricardo ile birlikte değeri emeğin tek başına tayin ettiği fikri en ileri mantıki sonucuna ulaşmış bulunmaktadır ki bu Marx'ın teorisinin de temelini oluşturacaktır. Fakat emeğe değerin tek belirleyicisi olma vasfını vererek sermayeyi bağımsız bir faktör olmaktan çıkaran bu yaklaşımı Senior bozacaktır. Senior sermayeye tekrar bağımsız bir faktör olma vasfı kazandıracaktır. Senior'a göre sermayeyi oluşturan emek değil, insanın eli altındaki kaynağı harcamaktan kendini alıkoyma güdüsüdür. Bu sayede Ricardo-Marx geleneğinde bir seri emek-çalışma saatine indirgenen ve 'bilimsel' tanımına kavuşan sermaye Senior

ile birlikte tekrar psikolojik davranışla açıklanmaya başlanmıştır. Senior'a destek daha sonra Marshall'dan gelecektir (Ülgener, 1983: 109). Aslında iktisadî düşünce tarihinin bu seyri, nesnel emek-değer teorisine doğru Marksist yönelişin karşısına çıkan psikolojik temelli neoklasik analiz şeklinde görülebilir. Bu yönüyle neoklasik analiz, Marksistler açısından her şey yolunda gidecekken, 'tekere çomak sokmuştur' (Ülgener, 1983: 110). Ülgener'in iktisadî düşünce tarihini yorumlayışı marjinalist analize ya da diğer adıyla neoklasik okula açık desteğini göstermektedir. Ona göre (Ülgener, 1983: 110), "...açık yürekle ve cesaretle söylemek lazımdır ki, marjinalizm getirdiği tahlil aletleri ve tekniği ile bugün hangi kanatta olursa olsun iktisatçının ortak dili halini almıştır." Ülgener'in neoklasik teoriye bu açık bağlılığı onun Marksizmi yorumlayışını da belirlemiştir. Neoklasik teorinin açık üstünlüğü, Ülgener'e göre, Marksistlerin bu teoriye derin bir öfke beslemelerine sebep olmuştur.[7]

Ülgener daha sonra Marksist teori ile neoklasik iktisat arasındaki temel farklara ve aslında Marksizmin düşmanlığını kazanan temel unsurlara değinmektedir (Ülgener, 1983: 111-113). Bunlar iktisadî düşünce tarihinde çokça tekrarlanan hâkim yorumların paralelindedir. Neoklasik iktisat, emek-değer teorisi yerine fayda değer teorisini koymuştur ki bu Marksist teorinin temelini sarsan bir gelişmedir. Fayda-değere paralel olarak gelir bölüşümü kavramı da neoklasik iktisatta üretim faktörlerinin etkinliklerinin karşılığı olarak ve hiçbir artık kalmamacasına bölüştürülmektedir. Bu yönüyle Marksist sınıf çatışmasına dayalı bölüşüm tezi de yara almaktadır. Üçüncü fark neoklasik yaklaşımın a *sosyal* ve *a historik* yapısıdır. Alman tarihçi okulundan etkilenmiş Ülgener için de bu özellik aslında bir zaaf olarak ortaya çıkmaktadır. Dördüncüsü, iki okul arasındaki farkın esasında bir dünya görüşü farklılığına dayanıyor oluşudur. Ülgener'in Walras-Menger[8] geleneği dediği bu gelenek dünyaya bir denge ve ahenk gözlüğüyle bakmaktadır.

Ülgener, Marksistler ile Marjinalistler arasındaki ihtilafın iktisadî düşünce tarihi içindeki izlerini sürüp Marksistlerin öfkelerinin psikolojik sebeplerine değindiği bu açıklamaların sonunda çok tutarlı bir Weberyen sonuca ulaşmaktadır. Bu yorum onun kendi döneminin Marx-Weber karşıtlığı ekseninde kurulan vulger tartışmalardan zihnini uzak tutarak özgün bir Weber kavrayışına ulaştığını da göstermektedir. Ona göre (Ülgener, 1983: 114), "Marjinalizm aslında ...rasyonel bir hareket ve davranış modeline dayanır, oradan kaynaklanır. Çizilen model,..., Max Weber modelinin tıpatıp aynıdır (Marx'ınkine de pek ters olmamak üzere): Gelenekçiliğin çoktan gerilerde kaldığı, iliklerine kadar soğuk bir hesapçılık ve rasyonalizm dünyasına batmış çıkmış (Marx daha kısasını söyler: 'yabancılaşmış' bir sivilizasyon (medeniyet)!). Marx da, Max Weber de bu dünyayı açıklamanın peşindeler! Marjinalizmin de, çok geniş sınırları içinde, diğerleri ile aynı somut tabanı paylaştığını söylemekte sakınca yoktur." Ülgener bu yorumuyla Max Weber'in Batı tarihini rasyonelleşmeye doğru gidişin tarihi olarak okumasını desteklemektedir. Bu mecranın kendi zamanımızdaki nihai durağı ise liberal-kapitalist düzendir. Ülgener'in Marjinalizmi mevcut liberal-kapitalist düzenin nötr bir tasviri denemesi olarak görmesi de yine Weberyen kavrayışla tutarlıdır. Çünkü Weber'in kendisi de marjinalist analizi piyasa ilişkilerinin soyut ve rasyonelleştiği bir toplumun açıklama modeli olarak düşünmektedir.

SONUÇ

Sabri F. Ülgener Türkiye'nin gelişememiş-kapitalistleşememiş olma sorununa verdiği Weberyen cevapla öne çıkmaktadır. Bu Weberyen cevap klasik bir Weber aktarı-

mı olarak kalmadığı gibi, özgün bir form ve söylem de üretmiştir. Üstelik Ülgener'in akademik yaşamı sol düşüncenin hem dünyada ve hem de Türkiye'de egemen olduğu bir periyoda denk düşmesine rağmen, onun söylemi mutedil bir liberal formu hep korumuştur.

İktisat tarihine yönelik araştırmalarda zihniyet analizinin önemine dikkat çekmiş olan Ülgener, bu analizlerinin sonucunda zihniyet dönüşümlerinin çok uzun zaman süreçleri içerisinde gerçekleşebildiğini ortaya koymuştur. Söz konusu olan dönüşümlerin bu denli uzun zamanlar içerisinde vuku bulduğunun ortaya konmuş olması hem akademik hem de politik imalar barındırmaktadır. Akademik açıdan solun hâkim olduğu dünyada, zihniyet analizleri, aydınların hızlı dönüştürücülük iddialarına önemli bir cevap teşkil etmektedir. Politik açıdan ise Türkiye'deki Kemalist projenin zihniyet dönüşümünü kısa sürede gerçekleştirebilme açısından pek başarı kazanamayacağı iması vardır.

Çalışmalarında Türk solu ile de açık hesaplaşmalara giren Ülgener'in, solun söylemsel pratiğine yüklendiği görülmektedir. Bu söylemin birikmiş bir öfke ve hıncın üzerine inşa edildiğini savunarak, psikolojik temellerini eleştirmektedir. Türk solu ile hesaplaşmasında öne çıkan bir başka unsur solun düşünsel olarak Batılılaşma macerasındaki zaafiyetini ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. Türkiye'nin düşünsel olarak Batı ile temasının sığlığını da zımni olarak barındıran bu eleştirilerini Ülgener'in Türkiye'nin en Batılılaşmış zümresine yöneltmiş olması cesurca olduğu kadar bir ironiyi de ortaya koymaktadır. O ironi de Batılılaşma macerasının çoğu zaman en Batılılaşmış olanlar arasında ortaya çıkan düşünsel sığlığıdır.

Ülgener'in analizlerinde öne çıkan bir diğer unsur otantik İslâm ve bu otantik versiyonun liberal bir tona sahip olduğu savunusudur. Bunu hem Weber'in İslâm algılayışının eksikliklerini ortaya koyarken yapar hem de İslâm'ın iktisat siyasetini tartışırken öne sürer. Türkiye'deki hâkim bürokratik söylemden farklı olarak o bir şehir dini olarak otantik İslâm'ın taşıdığı liberal nüve ile gelişmeye açık olduğunu düşünmektedir. Yine Türkiye'deki hâkim İslâmcı söylemden de farklı olarak onda gelişmemişlik kavramının müsebbibi cumhuriyet tecrübesi ya da modernleşme tecrübesi değildir. Üstelik İslâm, Hıristiyanlık ile aynı liberal nüveye sahiptir. Yalnızca tarihsel süreç içerisinde Hıristiyanlık liberal-kapitalist düzene evrilmeyi başarmışken, kendi otantik versiyonunda bunun unsurlarını barındıran İslâm bunu başaramamıştır. Bu başarısızlığın müsebbibi de müdahalecilik zihniyetinin yaygınlaşıp katılaştığı çözülme devridir. Bu analiz de açık bir biçimde hâkim İslâmcı söylemden farklılaşmaktadır.

Ülgener'in hem sol hem de İslâmcı söylemden ayrılan özgün analizinin asıl öne çıkan kısmı onun kendi kulvarında Batı düşüncesi ile kurduğu temasın vasatındadır. Bu vasat Türk (düşünsel) Batılılaşma tecrübesi için, yönelimi politik olarak tartışmaya açıksa da, önemli bir açılım imkânı sunmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Türkiye'de bir düşünce geleneği olarak en cılız dalın iktisat olduğunu da atlamamak gerekmektedir. Bunda yalnızca Türkiyeli meslekten iktisatçıların bir zaafını görmemek gerekir, çünkü bir disiplin olarak iktisadın Batı düşüncesi içindeki konumu, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, bütünüyle bir 'teknik' analize dönüşmüştür. Bu da ilgili disiplinin düşünsel sınırlarını daraltarak, Türkiye'ye çok daha doğrudan ve kalıp halinde ithal edilen bir 'veriye' indirgemiştir.

2 Ülgener zihniyet araştırmalarının iktisadî düşünce içerisindeki tarihini 1940-41 yılında yayımlanan "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü *ve Tezahürleri*" yazısında yapmıştır. İlgili yazı daha sonra *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti* (1984) kitabında yeniden yayımlanmıştır. Bu yazı 1951 yılında yayımlayacağı *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri* (aynı kitap 1981'de bazı değişikliklerle *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (1991a) adıyla yayımlanmıştır) adlı başyapıtının metodolojik altyapısı olarak da okunabilir. İlgili yazının bir diğer özelliği, Ülgener'in yalnızca iktisadî boyutuyla değil ama genel olarak Alman düşüncesi ile yakın temasını gösteriyor oluşudur.

3 Ülgener'in kavramı daha açık bir şekilde tanımladığı metinler de vardır. Buna göre iktisat zihniyeti, "iktisat süje veya süjelerinin (ister üretici, ister tüketici veya yönetici olsun) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz ve deyim halinde ve çoğunlukla telkin yollu açıklanışı. Bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısında bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı! Daha kısası: Dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış !" (Ülgener, 1983: 19).

4 Ülgener'in zihniyet araştırmalarında ele aldığı başlıca unsurlardan birisi de dindir. Dinin toplumsal dokuyu şekillendirme biçimini izlediğinde de genel analizine paralel bir sonuca ulaşır. Başlangıçta Weber'in de işaret ettiği gibi gezginci bir zenaatkar ve esnaf dini olan Hıristiyanlık, zaman içerisinde küçük burjuvaziden şehirli orta sınıfa-burjuvaziye doğru evrilmiştir. İslâm'daki gelişme ise tam ters yönde cereyan etmiştir. İslâm şehirli bir orta sınıf dini olarak başlayıp, tasavvuf ve tarikatlarla beraber esnaf ve zenaatkara doğru giden bir seyir izlemiştir (Ülgener, 1981: 61). Ülgener alıntının yapıldığı kitabında temelde Weberyen analize katılmakla ve onu kullanmakla birlikte, bir yandan Weber'in İslâm algısını, onun bu konudaki bilgisizliği dolayısıyla eleştirmekte, diğer yandan da, kapitalistleşememiş olmamızın altında yatan unsurun otantik İslâm ve *tasavvuf* değil ama onun alt tabakaya, topluma yansıma biçimi olduğunu iddia etmektedir. Bu kitap Ülgener'in Weberyenliğinin titizliğini de göstermesi bakımından ilginçtir. Çünkü Ülgener, Weber'i Marx'ın materyalizminin karşı kutbuna yerleştirip, kapitalizmin yegâne müsebbibi olarak protestanlığı vazeden hâkim Weber yorumlarına karşı çıkmaktadır. Üstelik Weber'in asıl ayırıcı ve özgün yönünün, onun Batı tarihini bir rasyonelleşme tarihi olarak okumasında yattığının da farkındadır. 'Tarihin kader çizgisi' (Ülgener, 1981: 45) olarak ortaya çıkan bu rasyonelleşme, nihai değilse de en olgun halini liberal kapitalist düzende bulmuştur.

5 Ülgener bu öfke ve kin birikimini ifade için Nietzsche ve Max Scheler'in analizlerinde merkezî yer tutan *ressentiment* kavramını kullanmaktadır.

6 Bir iktisatçının iktisatçı kimliği üzerinden liberalliği tartışması biraz problemli bir tartışmadır. Çünkü iktisat biliminin ortodoksisini oluşturan neoklasik teori, kapitalist bireyi temsilen kullandığı *homo economicus* analiziyle liberal bir iktisattır. Hele Marksist literatür ile mukayesede bu liberallik hiç kuşku götürmez. Ama öte yandan bir heterodoks iktisat okulu olarak Avusturya iktisadı sübjektivizme yaptığı derin vurguyla neoklasisizmden ayrıldığını öne sürmekte ve politik olarak da liberalizmin bayraktarlığını yapmaktadır. Yani bu yaklaşıma göre asıl liberal olan Avusturya iktisat geleneğidir. Neoklasik teori mekanik analiziyle, Keynesyenliğe ve daha da ötede planlama analizine kapı aralayabilmektedir. Bu tartışmada Avusturya iktisadının liberalizm kavramına atfettiği salt politik anlam hesaba katılırsa Avusturyalılara hak verilebilir. Ama hem tarihsel pratik ve hem de neoklasik teorinin ustalarının eğilimleri hesaba katıldığında neoklasizmin liberalliği kuşku götürmez. Üstelik Ülgener'in iktisat bilimine pek de paradigmatik bir anlam atfetmeyip, onu nötr-evrensel bir bilim olarak algılayışı hesaba katılırsa, onun neoklasik iktisat savunusu (üstelik Marksistlere karşı) liberallikle daha kolay birleştirilebilir.

7 Ülgener'in daha önce de Nietzsche ve Max Scheler'in *ressentiment* kavramına müracaatı hatırlanırsa, Marksizmi ısrarla bir öfke psikozu çerçevesinde yorumlaması ilginç kaçmaktadır. Sanki Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakının soykütüğüne ilişkin *ressentiment* analizinin elbette çok daha mutedil bir versiyonunu Marksist söyleme uyguluyor gibidir.

8 Ülgener'in liberalliğinin Avusturya iktisatçılarının politik temelli klasik liberalliğinden farklılığını gösteren önemli kavramlardan birisi onun kullandığı 'Walras-Menger geleneği' kavramıdır. Avusturya iktisatçıla-

rına göre Menger'in sübjektivizmi marjinalizmin üçlüsünün diğer ikisi olan Walras ve Jevons'tan farklılaşmaktadır. Jevons ve özellikle de Walras neoklasik teorinin mekanik bir matematikselleşmeye evrilmesinin ve dolayısıyla anti-liberal eğilimler için potansiyel haline gelmesinin müsebbibleri olarak görülürler. Oysa Ülgener tipik mutedil ve eklektik tavrıyla, bir politik angajman olarak değil fakat daha genel bir liberal kavrayışa sahip olduğundan ve iktisadı kendi gelişme çizgisi içinde nötr bir bilim olarak algıladığından, Walras ve Menger arasında Avusturya iktisatçılarının iddia ettiği denli derin ve paradigmatik bir ayırım görmemektedir.

Türkiye'de Anayasacılık Hareketleri ve Liberalizm

ZÜHTÜ ARSLAN

Anayasacılık ile liberalizm arasında hem tarihsel hem de kavramsal düzlemde çok yakın bir ilişki vardır. Anayasacılık, liberalizmin siyasal tasavvurunun gerçekleşmesine yönelik araçsal imkânlar sunmaktadır. Liberal siyaset teorisinin odağında yer alan "sınırlı devlet" ya da "iktidarın sınırlandırılması" kavramları, anayasacılığın da özünü teşkil etmektedir. Anayasacılık, teorik temellerini liberalizmin inşa ettiği, iktidarın yozlaştırıcı doğasına ilişkin kötümser varsayımlara dayanmaktadır. Lord Acton'un "iktidar yozlaştırır, mutlak iktidar mutlaka yozlaştırır" şeklindeki aforizması anayasacılığın çıkış noktasıdır.

Bireyin hak ve özgürlüklerini korumak için siyasal iktidarı sınırlamaya hizmet edecek her türlü düşünce, ilke, kavram ve araç anayasacılık kapsamında değerlendirilebilir.[1] Şu halde liberalizmin temel amacı olan siyasal iktidarın etkili bir şekilde sınırlandırılması, anayasacılık hareketlerinin de ortak hedefini oluşturmaktadır. Ancak, bu ortak amacın her zaman gerçekleştiğini söylemek zordur. Anayasacılık hareketleri sonucunda bazen siyasal iktidarın etkili bir şekilde sınırlandırılmasından ziyade, iktidara hâkim kesim ya da zümrelerin tahakkümünün anayasallaştırıldığı görülebilmektedir. Bu nedenle, biçimsel anlamda, bir ülkedeki iktidar ilişkilerinin anayasal çerçevede düzenlenmesi zorunlu olarak bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasını sağlamamaktadır. Bu açıdan, anayasacılık nötr bir araçsallık olarak kabul edilebilir. Anayasacılığı liberalizmin amaçlarına yaklaştıran faktör, onun normatif ilkelerin gerçekleşmesine katkıda bulunmasıdır. Hukukun üstünlüğü, güçler ayrılığı, temel hakların korunması ve siyasal tarafsızlık gibi ilkelerin korunması ve kurumsallaştırılması anayasayla tanımlanan devlete "liberal" sıfatını kazandırır. Liberalizmin savunduğu devlet, anayasalı devlet değil anayasal devlettir.

Türkiye'deki anayasacılık hareketlerinin zaman zaman anayasal devletin temel niteliklerini gerçekleştirmede başarılı olduğunu söylemek mümkün olsa da, genel olarak ortaya çıkan devletin "anayasal" olmaktan ziyade "anayasalı" olduğunu söylemek daha doğru olur. Bunun belli başlı nedenlerinden biri, anayasacılık hareketlerine öncülük yapan seçkinlerin bireyin hak ve özgürlüklerini korumaktan ziyade, devleti ve onun yaslandığı değerleri ve zihniyeti koruma kaygısını taşımalarıdır. Bireyin devlet karşısında korunması ve özerkliğinin tanınması, ne Tanzimat'ın mimarı olan Mustafa Reşit Paşa'da, ne de 1982 Anayasası'nın mimarı

Kenan Evren Paşa'da temel kaygıdır. Bizde anayasacılık başlangıcından beri siyasal modernleş(tir)menin etkili bir aracı olarak görülmüştür. Devlet seçkinleri ya da reformcular Osmanlı'dan itibaren anayasaya toplumu dönüştürmenin yollarından biri olarak bakmışlardır.

Diğer yandan Türk anayasacılığının dayandığı "sivil din" anlayışı ile liberal anayasacılığın temel değerleri arasındaki uyumsuzluk, anayasalı devletten anayasal devlete geçişi güçleştirici/geciktirici bir işlev görmektedir. Liberal anayasacılık, kimilerince, dayandığı değerler ve ilkeler ile bir "sivil din" olarak görülmektedir.[2] İnsan hakları, özgürlükler, azınlığın çoğunluk karşısında korunması, hukukun üstünlüğünün bağımsız ve tarafsız yargı yoluyla sağlanması, siyasal tarafsızlık, kamuoyu, çoğulculuk, bir arada yaşayabilme, hoşgörü gibi ilke ve değerlerin temel iman ve amel esaslarını oluşturduğu bir "sivil din"dir bu.[3] Liberal anayasacılık, bu haliyle, herkesin kendi "iyi" anlayışını geliştirmesini ve kimliğini oluşturan unsurlarla toplumsal/siyasal alana katılmasını ve tanınmasını mümkün kılacak bir makro siyasal/hukuksal çerçeve sunmaktadır. Elbette bu çerçevenin prosedürel anlamda başarısı, her şeyden önce onu temellendiren değerleri benimseyip içselleştirmeyi gerektirmektedir. Bu da liberal anayasacılığın sadece bir biçim meselesi olmadığı, esasa yönelik olarak da haklar ve özgürlükler gibi değerlere "iman" etmeyi gerektiren bir "sivil din" olduğunu göstermektedir. Carl Schmitt gibi liberalizm karşıtlarının iddia ettiği gibi liberal anayasacılık "soyut ve boş bir prosedürelizm"den ibaret değildir. Aksine, "liberal anayasacılık esaslı (özlü) etik ve siyasal inançlar içermektedir."[4]

Osmanlı-Türk anayasacılık hareketlerini, bu evrensel "sivil din" ışığında değerlendirmek kesinlikle anakronik bir fantezi olarak değerlendirilmemelidir. Türkiye'de siyasal modernleşmenin mantıksal sonucu liberal anayasacılığın bütün unsurlarıyla kabul edilmesini gerektirmektedir. Liberal anayasacılık ile Türk modernleşmesinin besle(n)diği ulusal "sivil din" arasındaki gerilim ve çatışmalar, büyük ölçüde Türkiye'deki anayasal sorunların kaynağını oluşturmaktadır. "Çağdaş uygarlık düzeyi" bu ulusal "sivil din"in kıblesidir; siyasal ve sosyal politikaların, değişim ve dönüşümlerin yönü ve siyasal meşruluk kaynağıdır. "Çağdaş uygarlık" idealine dayanan ulusal "sivil din"in bazı unsurları liberal anayasacılığın temel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Bu durumun temel nedenlerinden biri, Türk modernleşmesinin siyasal ayağına daha ziyade Rousseau'cu birey-toplum-devlet anlayışının hâkim olmasıdır. Bireyi toplum ve devlet içinde eriterek onu nesneleştiren, devleti de kutsallaştırıp bireyler üzerinde mutlak tasarrufa sahip bir güç olarak gören bu anlayış, özü itibariyle otoriter ve anti-liberaldir.

Bu yazı, Türkiye'de anayasacılık hareketlerini tarihsel gelişimi içerisinde ele alarak, bu hareketlerin liberalizmle bağlantısını ve/veya liberalizmin bu hareketler içindeki yerini tartışmayı amaçlamaktadır. Anayasacılık hareketlerini, Osmanlı'yla başlatmanın nedeni bu konudaki sürekliliği vurgulamaktır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan bu sürekliliğin hem anayasal düzlemde (parlamento, siyasal partiler, temel hak ve özgürlükler vs.) hem de siyaset geleneği (İttihat ve Terakki-Cumhuriyet Halk Partisi çizgisi karşısında Hürriyet ve İtilaf-Demokrat Parti çizgisi) düzleminde ortaya çıktığı bilinmektedir. Ancak yine de, Cumhuriyet'in bazı anayasal konularda eski rejimden radikal bir kopuşu ifade ettiği de söylenebilir. İşte bu süreklilikleri ve kopuşları/değişiklikleri izleyebilmek amacıyla, 1876 Kanun-i Esasisi'nden 1982 Anayasası'na kadar olan dönemde dönüm noktası sayılabilecek olayları ve anayasal gelişmeleri analiz etmeye çalışacağız.

OSMANLI-TÜRK ANAYASACILIK HAREKETLERİ VE LİBERAL ANAYASACILIK

1876 Kanun-i Esasisi: İlk Adımlar...

1876 Anayasası, Osmanlı gemisinin su almaya başladığı bir dönemde ortaya atılan bir kurtuluş reçetesidir. İmparatorluğu, düvel-i muazzama karşısında yeniden söz sahibi kılmak için bulunan çarelerden biri de tıpkı onlar gibi meşruti bir siyasal rejim tesis etme fikriydi. Bu fikir, önce Yeni Osmanlılar, ardından da Jöntürkler tarafından hararetle savunulmuştur. Ancak meşruti bir yönetimin özerk birey ve özgürlük gibi liberal değerlere yaslanan bir sosyo-kültürel altyapıyı gerektirdiğini ve bunu oluşturmaya yönelik gayrette bulunulması gerektiğini genel olarak ne Yeni Osmanlılar ne de Jöntürkler kavrayabilmişlerdi. Daha doğrusu, reformcular yüzlerini Batı'ya çevirirken zihin dünyalarını şekillendirmiş olan "cemaatçi" bir kültüre tekabül edecek düşünceleri bulup savunmuşlardır. Belki de bu, kısa vadede başkaca alternatifi olmayan pragmatist bir yoldu. Zira temel hedef dağılmakta olan İmparatorluğu kurtarmaktı. "Hürriyet", "anayasa" veya "meşrutiyet" gibi kavramlar ancak bu temel hedefe hizmet ettikleri oranda bir değer taşımaktaydılar.[5]

Jöntürkler arasında sunulan reçetelerin hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini, yasalarla toplumsal dönüşümün gerçekleşmeyeceğini, asıl meselenin bireyci bir kültürü yerleştirmek olduğunu savunan Prens Sabahaddin gibi liberaller de vardı. Ne var ki, merkeziyetçiliğe, memur tahakkümüne, cemaatçi toplumsal yapıya meydan okuyan ve çözüm olarak adem-i merkeziyetçiliği ve bireyciliği öneren bir liberalin çoğunluğunu memurların oluşturduğu bir hareket (İttihat ve Terakki) içinde yalnız kalması mukadderdi.[6] Prens Sabahaddin, diğer Jöntürklerin aksine, Kanun-i Esasi'nin ve meşrutiyetin kabul edilmesiyle ülkenin kurtulacağına inanmıyordu. Ona göre, birey eksenli radikal bir toplumsal değişime ihtiyaç vardı. Prens Sabahaddin, "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir" başlıklı kitapçıkta şu tespitte bulunuyordu:

> *"Kamusal hayatı özel hayat üzerinde hâkim kılan cemaatçi yapıda yönetim şekli; mutlakiyet, meşrutiyet veya cumhuriyet şekillerinden hangisi olursa olsun sonuç daima aynı: siyasî zorbalık ve sosyal bayağılaşma! Bundan dolayıdır ki yalnız yönetim şeklimizi veya kanunlarımızı değiştirmekle gerçek özgürlüğe salıip olamayacağımızı Meşrutiyetten senelerce önce açıklamaya başlamıştık....(Y)aşananlar çalışmamızın doğruluğunu baştan başa tasdik etti ve mutlakiyetle olduğu gibi meşrutiyetle de zulüm, baskı ve anarşiden bir türlü kurtulamadık. Çünkü kamusal hayatımızı yaratan özel hayatın yani sosyal yapımızın takip ettiği istikamet; dün ne ise bugün de o!"*[7]

Prens Sabahaddin'e göre çözüm, özel alanı geliştirmek ve "cemaatçi" toplum yapısı yerine birey eksenli toplumsal yapıyı inşa etmekten geçmektedir. Prens şöyle diyordu:

> *"Kamusal hayattaki gerçek ilerleme ne meşrutiyetten, ne parlamentarizmden ve ne de cumhuriyetten doğuyor. Kamusal hayattaki gerçek ilerleme özel hayata kudret ve düzen bahşeden özel girişimden doğuyor! Halbuki özel hayatın asıl önemini anlamayarak ulusların ancak siyasetle yönlendirildiğini sanan bizim gibi bir sürü cemaatçi toplum, sosyal sorunlarına daima siyasî yollarla ve kanun gücüyle çare olmaya uğraşarak buhrandan buhrana düşüyorlar."*[8]

Diğer yandan, Türk anayasacılığının sorunlu alanlarından biri olan "askerî vesayet" konusunda da Prens Sabahaddin'in liberal tespitleri vardır. Ona göre, ordunun siyaset üzerindeki etkisi, kamusal hayatın özel hayat üzerindeki denetimini süreklileştiren cemaatçi bir yapıda "memur

1940'ların ortalarında, Tek-Parti yönetimindeki TBMM'nin tek sesli 'inzibatlı' yapısı değişmeye başladı. Refik Şevket İnce, Hikmet Bayur, "tenkitçi", "münakaşacı" tutumlarıyla dikkat çektiler. Peşinden, CHP-içi kontrollü bir muhalefet tertip etmek maksadıyla "Müstakil Grup" oluşturuldu. Demokrat Parti'nin kuruluşuyla, TBMM, açık bir siyasal mücadele platformuna dönüşecekti.

sınıfı"nın tahakkümünün doğal bir sonucudur. Türk siyasetinde egemen olan militarizm toplumun yanlış yapılanmasından kaynaklanmaktadır. Prens Sabahaddin'e göre "Ordunun ülke içinde siyaseti düzenleyecek bir statü işgal etmesi, mesela bir zamanlar denildiği gibi, meşrutiyetin gözcüsü olması, yani yönetimin orduya dayanması toplumumuzun zayıf bir sosyal örneğe bağlı olduğunu ispatlar!"[9]

Bütün bu yapısal sorunlara rağmen, 1876 Anayasası meşruti monarşiyi kurmaya yönelik son derece önemli bir adımdı.[10] Özellikle de 1909 değişikliklerinden sonra anayasa parlamenter sistemi öngören, temel hak ve özgürlükleri güvenceye alan, siyasal çoğulculuğa zemin hazırlayan bir belge haline gelmiştir. Diğer yandan, Kanun-i Esasi Osmanlı-Türk anayasacılık tarihinde iktidar ve muhalefetiyle ilk kez çok partili bir siyasal yaşamın kurulmasına ve kısa da olsa sürdürülmesine şahit olmuştur. Bu deneyim, Türk siyasal hayatında ana damarların oluşması bakımından da son derece önemlidir.[11]

Ancak, anayasal hükümlerle siyasal gerçeklik arasındaki uçurum 1876 Anayasası'nı da vurmuş, "hürriyet" arayışları İttihat ve Terakki'nin despotizmiyle sonuçlanmıştır. Osmanlı anayasacılık hareketlerinin en azından sonuçları itibariyle başarısız olmasının nedenleri arasında bir çok şey sayılabilir. Anayasacılık hareketlerinin Osmanlı'nın klasik yönetim anlayışına hâkim olan "kontrol ve denge" mekanizmasının yıkılmasına neden olmasından, Osmanlı'da yöneten ile yönetilen arasındaki iletişimi sağlayacak "sivil toplum" örgütlenmesinin cılızlığına, bu hareketlerin elitist özelliğe sahip olmasından, Osmanlı reformcularının hem mesleki hem de zihniyet açısından militarist olmasına kadar bir dizi dinamik bu başarısızlıkta rol oynamıştır.[12]

Bu nedenlerin bir çoğunun Cumhuriyet

dönemi anayasacılık hareketlerinin liberal bir nitelik kazanmasını da engellediği ileri sürülebilir. Osmanlı'dan devralınan yapısal ve kültürel miras gerçekten de liberal anayasacılığın kökleşmesini zorlaştırıcı bir rol oynamaktadır. Sözgelimi, devleti kutsayan, onu birey karşısında önceleyen, cemaatçi bir yapıyı esas alan siyasal kültürün izlerini hem 1876 Anayasası'nda hem de 1982 Anayasası'nda bulmak mümkündür. 1876 Anayasası'nın 5. maddesinde padişahın sorumsuzluğu yanında kutsallığı da vurgulanmaktaydı: "Zat-ı Hazreti Padişahı'nın şahsı hümayunu mukaddes ve gayri mesuldur." Aynı hükmün bütünüyle Cumhuriyet dönemi anayasalarına da yansıdığını söylemek yanlış olmaz. Bir farkla. Padişah yerine artık cumhurbaşkanı vardır. Cumhurbaşkanı, mevcut anayasaya göre hem tek başına yaptığı işlemlerden hem de ortaklaşa kararlardan dolayı siyasal ve hukuksal anlamda sorumlu değildir. Hatta cumhurbaşkanının tek başına aldığı kararlar aleyhine yargı yolu da kapalıdır. Diğer yandan, Osmanlı'da padişahın "şahsı hümayunu", "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" olarak devletle özdeş nitelikteydi. Dolayısıyla onun "mukaddes" olması, Devletin mukaddes (kutsal) olmasıydı. Devletin "kutsal" olarak nitelendirilmesine 1982 Anayasası'nın başlangıç kısmında da yer verildiği, 1995 değişikliğinden sonra da vurguyu hafifletmek için "kutsal"ın "yüce" sıfatıyla yer değiştirdiği dikkate alınırsa bu konudaki süreklilik de kolayca görülebilir.

Türk anayasacılığının Osmanlı'dan aldığı bir diğer önemli miras elitizm ve onla eklemlenen militarizmdir. Hemen bütün anayasaların askerî müdahaleler sonucu hazırlanmış olması, anayasacılığın siyasal iktidarı sınırlandırmaktan ziyade siyasal iktidarla bürokratik (asker) iktidar arasında çoğu kez ikincisi lehine kurulan dengenin konsolidasyonu amacına hizmet etmesini kolaylaştırmıştır. Bu da beraberinde, vesayetçi bir siyaset anlayışını ve uygulamasını getirmektedir. Bu tür bir vesayetçiliğin, özerk birey kavramına dayanan liberal siyaset anlayışıyla bağdaşmadığı da açıktır.

1921 ve 1924 Anayasaları: Kuruluş, Egemenlik ve Liberalizm

1921 Anayasası, savaş şartlarında hazırlanmış, geçici bir belge niteliğindeydi. Bu dönemde Kanun-i Esasi hâlâ geçerli olduğu için, 1921 Anayasası temel hak ve özgürlüklerle ilgili hiçbir maddeye yer vermemişti. Ancak bu anayasa, "millet egemenliği" ve "Meclis'in üstünlüğü" gibi ilkelerle bir yandan olağanüstü dönemde bile oldukça demokratik bir parlamento tecrübesini mümkün kılmış, diğer yandan da 1924 Anayasası'nın temellerini hazırlamıştır.[13]

1924 Anayasası ise olağanüstü bir dönemin ardından hazırlanmış olmasına rağmen genelde liberal ve demokratik ilkelerin hâkim olduğu bir anayasadır. 1921 Anayasası'nın benimsediği egemenlik anlayışı 1924 Anayasası tarafından da benimsenmiştir. Anayasanın 2. maddesine göre "Egemenlik kayıtsız şartsız Milletindir. Türk Milletini ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi temsil eder ve Millet adına egemenlik hakkını yalnız o kullanır."

Burada "millet" kelimesinin geçirdiği anlam değişikliği, egemenlik anlayışında anayasal düzlemde gözlemlenebilecek paradigmatik dönüşümü de yansıtmaktadır. "Millet" Osmanlı'da dinî çağrışımı olan bir terimdi ve "millet sistemi" içinde dinî topluluklar için kullanılmaktaydı. Egemenliğin nihai kaynağı da dindi. Padişah, Tanrı *adına*, onun "yeryüzündeki gölgesi" olarak yönetme hakkına sahipti. Oysa "millet" daha sonraları, dinsel anlamından uzaklaşmış, dil, ırk, kültür, ortak gelecek gibi unsurların birleştirdiği toplulukları, halkı ifade eder hale gelmiştir. Yeni durumda, egemenliğin kaynağı millettir ve egemenliği kullanacak organ "millet adına" onu kullanacaktır. Her iki durum-

da da egemenliği meşrulaştıran kaynaklar, liberal sözleşme teorilerinde olduğu gibi ortaya çıkmamıştır. Tersine, Weberci anlamda "şiddet tekeli"ne sahip olan devlet egemenliğin kaynaklarını da yaratmıştır. Jacques Derrida'nın Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi bağlamında belirttiği gibi, "güç darbesi (*coup de force*), yetkiyi, hakkı ya da hukuku doğurdu, hukuku gün ışığına taşıdı."[14]

Diğer yandan son tahlilde "millet" anayasayı ya da devleti değil, anayasa onu yarattı. Zira anayasadan önce millet ya da en azından milletin adı yoktu. Kendilerini var kılacak, adını koyacak bir belgeye ihtiyaçları vardı. Bu belgeyi yapanlar ve ona imza atanlar millet adına bunu yaptılar. Peki millet kimin adına bu yetkiyi anayasayı yapanlara verdi? Sözgelimi, ABD Anayasası'nı hazırlayanlar, milletin adına attıkları imzayı nasıl meşrulaştırdılar? Derrida'ya göre "(Bildirgeye atılan) imza, imza atanı yaratmaktadır." Başka deyişle imza, imza atanın meşruiyet kaynağı olan halkı ve onun otoritesini doğurmaktadır. Ancak bu meşruluk ve temsil zincirinde her şeyin onun adına yapıldığı bir son halka (last instance) vardır. Temsil zincirinin son halkasında ise "asıl/tam ad" (proper name) vardır. İşte anayasaya imza atanlar gerçekte bu "asıl ad" adına bu işi yapmaktadırlar. Derrida, Amerikan Anayasası'nda bu asıl adın "Doğa yasaları" ve onları yaratan "Tanrı" olduğunu söylemektedir.[15] 1876 Kanun-i Esasisi'nde de bu asıl/tam/son ad "Tanrı"dır. 1924 Anayasası ise bu son adı kaldırıp kaldırmamakta başlangıçta tereddütlüdür. Nitekim, devletin dininin İslâm olduğu, Meclis'in görevlerinden birisinin de "ahkâmı şeriyyenin infazı" olduğu ve vekillerin göreve başlarken "vallahi" şeklinde yemin etmelerini öngören hükümler ancak 1928 yılında anayasadan çıkarılmıştır.

Bu geçici ve pragmatik sayılabilecek durum bir kenara bırakılırsa, 1921 ve 1924 anayasalarında egemenliğin kaynağı konusunda radikal bir dönüşüm yaşanmıştır. Burada tartışma konusu olan şey, yeni dönemde egemenlik konusundaki "asıl/tam ad"ın ya da nihai kaynağın ne olduğu sorusudur. Hem Cumhuriyet dönemi anayasalarına hem de reformlara kaynaklık eden asıl adın "muasır medeniyet seviyesi" olduğunu söylemek mümkündür.[16] Bu kavram esnekliği ve yoruma açık yapısıyla hem baskıcı toplum ve siyaset mühendisliği politikalarını hem de özgürleşme ve demokratikleşme doğrultusundaki açılımları haklılaştırmada kullanılabilmektedir. Örneğin kuruluş döneminde katı güçler birliğine dayanan bir egemenlik anlayışı, zamanla esnek güçler ayrılığına doğru evrilebilmiştir. Daha da önemlisi, globalleşme ile birlikte mutlak ulusal egemenlik anlayışından, ulus-üstü aktörlerin de müdahil olduğu parçalı ve paylaşılan egemenlik anlayışına geçiş de bu esnek "asıl ad" sayesinde mümkün olabilmektedir.

Diğer yandan "muasır medeniyet" kavramı, anayasacılık yoluyla liberalizmin adaptasyonuna da müsait bir zemin yaratmaktadır. 1924 Anayasası özellikle doğal haklara yer vererek liberalizmin insan hakları anlayışını benimsemişti. Ancak anayasanın demokratik ruhu liberalizme ağır basmaktaydı. Meclis çoğunluğunu eline geçiren bir siyasal partiye neredeyse sınırsız bir güç veren "çoğunlukçu" ya da "prosedürel" bir demokrasi anlayışıydı bu. 1924 Anayasası'nın getirdiği sistemin başat özelliği, Celal Nuri Bey'in "Meclisin hukukuna hudut tasavvur etmek kabil olamaz"[17] cümlesiyle özetlenen mutlak meclis üstünlüğü anlayışına dayanmasıdır. Buna göre parlamentonun nasıl kanun çıkaracağına dair prosedürel kurallar dışında onun gücünü sınırlayabilecek hiçbir kurum söz konusu değildi. Aslında prosedürel demokrasiyi kategorik olarak illiberal olarak tanımlamak yanıltıcı olabilir. İngiltere'nin demokrasi anlayışı prosedüreldir. İngiliz parlamentosu "kadını erkek,

erkeği de kadın yapma" dışında her şeye kadir bir organ olarak bilinir. Parlamentonun çıkardığı kanunları denetleyip, iptal edebilecek siyasal ya da yargısal herhangi bir güç yoktur. Bu durum, İngiltere'nin uluslararası sözleşmelerden kaynaklanan yükümlülükleri ve Avrupa Birliği üyeliğinden dolayı nispeten kırılmış olsa da hâlâ İngiliz anayasal sisteminin "parlamentonun üstünlüğü" esasına dayandığı söylenebilir. Ayrıca, bu ülkede anayasal geleneklerin çok köklü ve güçlü olması, sivil toplumun siyasal alan üzerinde etkili olabilmesi ve yargı bağımsızlığının kurumsallaşmış olması gibi unsurlar "prosedürel demokrasi" anlayışının ortaya çıkarabileceği otoriter uygulamaları büyük ölçüde engelleyebilmektedir.

1924 Anayasası'nın prosedürel ya da çoğunlukçu demokrasi anlayışının dayanakları güçler birliği ve solidarizm düşünceleriydi. Kuruluş döneminin siyasal atmosferinde güçler ayrılığı tehlikeli bir fikir olarak kabul edilmişti. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin yetkilerinin bir kısmını başka organlara aktarmayı ya da sözgelimi cumhurbaşkanına meclis üzerinde denetim yetkisi vermeyi öngören teklifler büyük bir dirençle karşılaşmıştı.[18] Güçler birliği doktrininin, dönemin şartları içerisinde "anlaşılabilir" kabul edilse de ya da dönemin "demokrasi" anlayışının bir unsuru olarak görülse de, liberal anayasacılıkla bağdaşmadığı kesindir. Zira liberal anayasaların temel hedefi siyasal iktidarı sınırlayarak bireylerin hak ve özgürlüklerini güvenceye almaktır. Bu sınırlamanın en etkili yollarından birisi hiç kuşkusuz güçler ayrılığı doktrinidir. Güçler ayrılığı ilkesi anayasacılıkla öylesine özdeş bir hale gelmiştir ki, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin 16. maddesinde, güçler ayrılığının olmadığı bir yerde anayasadan söz edilemeyeceği belirtilmiştir.[19]

1924 Anayasası güçler ayrılığı konusunda Fransız Devrimi'ni izlememişti, ancak temel hak ve özgürlükler konusundaki tercihi Fransız Haklar Bildirgesi'nin formüle (pozitivize) ettiği doğal haklardan yanaydı. Bu anayasanın haklar ve özgürlükler kısmına bakanlar, onun "liberal" bir anayasa olduğunu belirtmekte tereddüt etmezler. Nitekim, Vasfi Raşid Sevig, 1938 yılında yayımlanan *Esas Teşkilat Hukuku* kitabında anayasanın "liberal" niteliğini şöyle anlatıyor:

> *"Liberalizm "teşkilatı esasiyemizin 68 inci maddesinde" gayet güzel bir şekilde anlatılmıştır. Çünkü liberalizm fertlere a priori yani cemiyet hayatından mukaddem bulunan hakları tanımaktan ibarettir... Fertlere tanınan bu mukaddem haklar onlar için bir hüriyet sahası teşkil eyler. Bu saha mağsumdur; yani bu sahaya tecavüz ve taarruz edilemez. Bu saha ancak diğerlerine de aynı hüriyeti temin için lazım olan miktardan fazla tahdit edilemez... Bu hüriyet sahası devleti tahdit eyler ve böylece devlet liberal bir devlet olur. Liberal devletin rolü evvela her ferdin hüriyet sahasını diğer fertlere karşı korumaktan, saniyen herkesin hüriyetinden istifade edebilmesi için yapılması lazım olan tahditleri yapmaktan ve nihayet arzeylediğimiz hüriyetlerin müdafaası gayesini aşacak ve dışında kalacak şekilde ferdi hürriyetlere teaddilerden içtinap eylemesinden ibarettir."*[20]

Bu sözler, liberal anayasacılığın özünü 1924 Anayasası üzerinden oldukça güzel özetlemektedir. Ancak, bir de madalyonun öbür yüzü vardır. Anayasa, koruduğu hakların bireyler tarafından kullanılabilmesini büyük ölçüde siyasal iktidara sahip olanların "iyi niyet"ine ve bireylerin hak bilincine havale etmiş gibidir. Gerçekten de 1924 Anayasası'nın liberalizmle ilişkisini değerlendirirken, onun tamamen uygulayıcılarının iyi niyetine dayanan bir anayasa olarak dizayn edildiğini unutmamak gerekir. Ancak, anayasanın kendisi de bu konuda büsbütün masum

değildir. Onun siyasal iktidarı etkili bir şekilde denetleyebilecek mekanizmalara yer vermemesi ve "kadiri mutlak" bir meclis anlayışı, uygulamada önce parti-devlet özdeşliğine, çok partili dönemde de muhalefeti hiçe sayan otoriter politikalara zemin hazırlamıştır. Her iki sonuç da liberal anayasacılığın hedefleriyle bağdaşmamaktadır.

Diğer yandan, 1924 Anayasası'nın en önemli özelliklerinden biri, onun hem Tek Parti döneminde hem de çok partili hayata geçildikten sonra uygulanmış olmasıdır. Bu durum, anayasanın siyasal çoğulculuğa açık olduğunun bir göstergesidir. Ne var ki, Tek Parti döneminin "parti-devlet" anlayışı, anayasada korunan hak ve özgürlüklerin hayata geçmesini büyük ölçüde engellemiştir. Tersinden ifadeyle, anayasanın liberal ve demokratik hükümleri biraz da kuruluş döneminin gereği olarak ortaya çıkan otoriter politikalar yüzünden tam manasıyla uygulanamamıştır. Dahası kimileri anayasanın liberal niteliğini reformların önünde bir engel olarak görmüşlerdir. Mesela Şevket Süreyya Aydemir, "1924 Anayasası'nın getirdiği Demokratik-Liberal devlet yapısı"nın devrimleri köstekliediğini, bu dönemde "hamle ve inkılâp namına" yapılanların, "aslında bu anayasayı zorlayıcı karar ve kanunlar" sayesinde yapıldığını savunmuştur.[21]

Gerçekten de 1924 Anayasası çok partili bir siyasal yaşamı yasaklayan hiçbir hüküm içermiyordu. Nitekim, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924) ve Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930) girişimleri, başarısız ve güdümlü de olsa, çok partili siyasal yaşama geçiş denemelerini ifade etmektedir. Özellikle Serbest Fırka deneyimi, liberal bir siyasal hareketin başarılı olabileceğinin işaretini vermiştir. Serbest Fırka'nın kurucusu Fethi Okyar, "eğilmez bükülmez bir liberal"[22] olarak görülüyordu. Ancak bu güdümlü "liberal" muhalefetin ömrü uzun olmadı. Fırkanın kısa süre içinde yoğun bir teveccühe mazhar olması, siyasal rejime tehdit olabileceği endişelerini kamçıladı. Fırka kendini feshe zorlandı ve çok partili siyasal yaşama geçiş on altı yıl daha ertelendi.[23]

1937 yılında gerçekleştirilen anayasa değişiklikleri parti-devlet özdeşliğini zirveye taşıdı ve bu özdeşliğin anayasallaşmasını sağladı. Bu değişiklik sonucu CHP'nin altı oku devletin temel nitelikleri haline geldi. Teşkilat-ı Esasiye Encümeni'nin anayasa değişikliği ile ilgili TBMM'ye sunduğu mazbatada söz konusu değişikliğin gerekçesi şu şekilde ifade edilmişti: "esas teşkilat kanununda, yeni Türk Devleti(ni)n şekli ile beraber doğuş tarzının ve kuruluşunda hâkim olan ve fiiliyat sahasında şimdiye kadar inkişaf eden umdelerin yer tutması icab etmekte olup bunun için *millî vahdeti sarsacak beynelmilelci ceryanların memleket dahilinde yer bulamaması ve yurtdaşlar arasında sınıf farklarının kaldırılması*...ve memleketin büyük menfaatlerinin istilzam ettiği teşebbüsleri Devlet eline alınabilmesi gibi biri diğerini itmam eden ve hayati bakımdan yekdiğerinden ayrılamayacak olan ana vasıfların esas hüküm olarak teşkilatı esasiye kanununa derci pek lüzumlu görülmüştür."[24] Tartışmalar sırasında bir milletvekili "Bu kanunda Cümhuriyetimiz, Partimizin 6 büyük temel taşı üzerine oturtulmuştur", sözüyle anayasa değişikliğinin amacını özetlemiştir.[25]

Altı okun anayasaya girişi sırasında TBMM'de yapılan tartışmalar, Tek Parti döneminde liberalizme duyulan tepkilerin hangi boyutlara ulaştığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İzmir mebusu Halil Menteşe, yapılan anayasa değişiklikleri sonunda "ekonomide liberal taraftarı ferdiyetçi bir vatandaş ortaya çıkar da propagandaya başlarsa" diye başlayan bir soruyu daha tamamlamadan, Antalya mebusu Rasih Kaplan'dan şu cevabı alıyordu: "Öbür dünyaya gitsin, deriz."[26] Menteşe, "şekli Devleti tebdil (değiştirme) cürmüne tesaddi etmiş diye acaba onu

(liberalizmi savunan kişiyi) polis yakalayıp da mahkemeye verecek midir?" şeklinde sorusunu tamamladığında ise çok daha sert cevaplar alacağını belki de tahmin etmiyordu. Önce Anayasa Komisyonu Başkanı Şemsettin Günaltay cevap verdi. Günaltay, sözlerine "bu madde Türkün hayatından, Türkün tarihinden, Türkün asırlar içerisinde geçirmiş olduğu inkılâblardan mülhem olan kutsi esaslardır" diyerek başladı. Sonra da Menteşe'nin sorusuna cevap olarak şu tarihî açıklamayı yaptı:

"Şu halde Türkün bu esasları, teşkilatı esasiye kanununda yer bulunca, bunlara muhalif olarak fikirler serdedilmeyecek midir, diyorlar? Bir liberal çıkıp liberalizm esaslarını, bir komünist çıkıb komünizmi müdafaa edemeyecek midir diye sordular?

Hayır etmeyecektir, edemeyecektir. Teşkilatı esasiye kanununa muhalif herhangi bir hareket nasıl bir cürüm ise, bu esaslara muhalefet te aynı şekilde cürüm sayılacaktır (Bravo sesleri, alkışlar)."[27]

Recep Peker ise yaptığı konuşmada liberalizm yasağının sınırlarını biraz daha genişletiyordu:

"Devletçiliğin nakızı (zıtdı) olan liberallik... lehinde hiçbir faaliyet yapılamayacaktır. Bu esasların Kamutayca kabulünden sonra memleketin sosyal, kültürel ve siyasal hiçbir sahasında ne tek adamın ne de cemiyet halinde herhangi telkin veya teşebbüs halinde hiç kimse katiyen faaliyet ifa edemeyeceklerdir. (Bravo sesleri, alkışlar)."[28]

Peker, liberalizm yasağını haklılaştırmak için de bu ideolojinin ne kadar "zararlı" olduğuna meclisi inandırmaya çalışıyordu. Peker'in şu ifadeleri liberalizm konusunda o döneme hâkim olan yaklaşımı çok iyi anlatmaktadır:

"Bu gün liberalizm her yerde ya çökmüş, tarihe intikal etmiş veyahud da sarsıntı nöbetleri içinde can çekişmektedir. Hayata yeni doğmuş olan Türkiye Devletinin hayatı için liberalizm çok fena ve çok zararlı bir unsurdur. Bu gün liberalizm demek hukuk bakımından bir anarşi, ekonomi bakımından da bir kısım yurddaşları diğer yurddaşlara istismar ettirmeye açık kapı demektir. Bu sade yeni ve nizamlı bir Devlet kurub işletmek yolunda olan bizler için değil, asırlık devletler için bile bir afettir."[29]

Liberalizmin bireye ve çoğulculuğa yaptığı vurgu, "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış" bir toplum anlayışı karşısında doğal olarak tutunamamıştı. Nitekim Recep Peker *İnkılâp Dersleri*'nde, siyasal liberalizmi eleştirirken bu modelin yeni kurulan devlet için neden uygun olmadığını şöyle açıklamıştı: "Liberal tip, hepsi bir tarafa çeken politikacıların kaynaşması ise, ulusal devlet, bir yurtta yaşayanların, ulusun kuvvet ve kıymetlerini bir araya toplayarak müşterek faydalar üstünde birleşmesidir."[30] Yeni devlet, "hepsi bir tarafa çeken" değil, "hepsi bir (aynı) tarafa çekilen" politikacıların ve vatandaşların kaynaşması esasına dayanmalıydı. Peker bu düşüncelerinde yalnız değildir. Genç Cumhuriyet'in ideologlarından Mahmut Esat Bozkurt da "hepsi bir tarafa çeken politikacılar"ın ve partilerin varlığının "demokrasi" açısından zararlı olduğunu düşünür. Bozkurt'a göre "demokrasilerde aslolan muhtelif partilerin mevcudiyeti değildir." Bozkurt, düşüncesini desteklemek için Rousseau'yu yardıma çağırır: "Modern demokrasilerin babası sayılan Jan Jak Ruso bile partilerin taaddüdünü demokrasi için hayırlı bulmaz. Muhtelif partileri halkın samimi kanaatlarının ve millet iradesinin tezahüründe tamamiyle bir engel telakki eder."[31]

Sınıfsız, imtiyazsız ve kaynaşmış toplum ve siyaset anlayışı, 1924 Anayasası'na da yansıtılmak istenmişse de bu konuda

tam başarı sağlanamamıştır. Nitekim anayasayı hazırlamakla görevli Anayasa Komisyonu üyelerinden Ahmet Ağaoğlu kendisine sınıfsız toplumdan ne anladığı sorulduğunda şu cevabı vermiştir:

"Onu ben de anlamadım. Türk milleti bir bütündür. Ama içinde sınıflar vardır. Sınıfsız bir toplum ancak sosyalist rejimde olur. Oysa biz, sosyalist bir anayasa yapmıyoruz. Sosyalist bir cemiyet kurmuyoruz. Bizim hazırladığımız tasarı özel mülkiyetin korunması, serbest rekabet, ticaret serbestliği esaslarına dayanıyor. Bu liberal bir anayasadır. Şimdiye kadar yazdığımız maddeler bu temele dayandı. Şimdi bize devletçilikten bahsediyorlar. Sınıfsız toplumdan söz açıyorlar. Devletçiliğin anayasaya girmesini istiyorlar."[32]

Tek Parti kadrolarına hâkim olan "antiliberal" tavrın biraz da dönemin şartlarından kaynaklandığı doğrudur. Ancak "antiliberal" tavrın zihin temellerini oluşturan tesanütçü korporatizm, 1982 Anayasası'nı ele alırken de görüleceği gibi, süreklilik arz etmektedir. Bu korporatist zihniyet Türkiye'nin liberal ve demokratik açılımları önünde ciddi ve köklü bir engel olmaya devam etmektedir. Bir genelleme yaparak denebilir ki: "Türkiye'deki 'demokrasi deneyimi', darbeleri ve kesintileriyle, uyguladığı modeller ve oluşturduğu kurumlarla, korporatizmin liberal modele müdahalelerinin, iki aykırı sistem arasında oldukça akıldışı eklemlenmelerin son derece ilginç bir örneğidir."[33]

1961 Anayasası: Zorunlu ve Sorunlu Liberalizm

1961 Anayasası, 1950-1960 döneminde iktidar olan Demokrat Parti iktidarına, onun benimsediği devlet ve demokrasi anlayışına bir tepki olarak şekillenmiştir. Anayasa yapıcıların temel amacı, Demokrat Parti türü bir siyasal partinin yeniden iktidar olmasını önlemek, bu önlenemese bile böyle bir iktidarın meclis üstünlüğüne dayanarak mutlak bir güç kullanmasını engellemekti. Anayasanın bu tepkiselliği onu baştan aşağı millî iradeye güvensizliğin izleriyle dolu bir belge haline getirmiştir. Seçimle gelen iktidarı sınırlamak amacıyla yapısal anlamda bir dizi değişiklik gerçekleştirilmiştir. Parlamento, yürütmenin istediği kanunu istediği hızla çıkarmasını engellemek için iki kanatlı hale getirilmiş; bir kısım üyelerini atanmışların oluşturduğu "Cumhuriyet Senatosu" yoluyla millî irade denetlenmeye çalışılmıştır. TRT ve üniversiteler gibi bazı kurumlar, siyasal iktidarın etki alanından uzaklaştırılarak "özerk kuruluşlar" haline getirilmiştir. Sivil ve siyasal hakların yanında, sosyal ve ekonomik hakları da güvenceye alacak hükümlere yer verilmiştir. Daha da önemlisi, bazı nedenlerle temel hak ve özgürlükleri sınırlayabilen yasa koyucunun bu hakların "özüne dokunamayacağı" belirtilmiştir. Anayasal sınırları aşan siyasal iktidarın işlemlerinin Anayasa Mahkemesi tarafından denetleneceği ve anayasaya aykırı görüldüğünde iptal edilebileceği öngörülmüştür. Ayrıca, anayasada belirtilen ilkelere aykırı programlara sahip olan veya bu ilkelere aykırı faaliyette bulunan partilerin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmaları mümkün hale getirilmiştir.

1961 Anayasası bu haliyle Türk anayasacılığında "çoğunlukçu demokrasi"den "anayasal demokrasi" ya da "çoğulcu demokrasi" anlayışına geçişi simgelemekteydi. İkinci anlayış, siyasal iktidarın özerk kurumlarla sınırlandığı, azınlıkta kalanların ve farklı olanların korunduğu, anayasaya aykırı kabul edilen kanunların anayasa yargısı tarafından geçersiz kılındığı bir model olarak kabul edilmektedir.[34] Buradan hareketle, 1961 Anayasası'nın en "liberal" anayasa olduğu yargısına ulaşılmaktadır.

1961 Anayasası "liberal" bir anayasa olarak bilinmektedir. Anayasanın demokratik düzeni yıkan bir askerî müdahale so-

Ali Fuat Başgil

ALİYAR DEMİRCİ

Ali Fuat Başgil (1893-1967), Türkiye'de iyi teşekkül etmemiş liberal demokratik gelenek içinde müstesna bir yere sahiptir. Bu imtiyazlı konum sadece 1940'ların ortalarından başlayarak Tek Parti iktidarına karşı takındığı muhalif kimlikten kaynaklanmaz. Başgil, hayatının son senelerinde aktif siyasetçi, 1961 Anayasası'na göre yapılan ilk cumhurbaşkanlığı seçiminde de muhalefetin adayıdır.[1] Üniversite muhitindeki faaliyetleri ve gündelik basındaki yazılarıyla 1950'li ve 1960'lı yıllarda kamuoyunun oluşumunda etkili olmuş, güçlü bir üsluba dayanan yazıları geniş kitleler tarafından takip edilmiş ve taraftar bulmuştur. Kendisi üniversitesine çekilmiş bir Esas Teşkilat Hukuku (Anayasa Hukuku) profesörü olmanın ötesinde aksiyoner bir kişiliğe sahiptir. Sık verdiği konferansları, yaptığı konuşmaları yanı sıra çok partili siyasî hayata geçiş sonrası kurulan ve programında liberal değerlerin de önemli bir yer tuttuğu Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin üç yıl başkanlığını yapmış, uzun makaleleri bu cemiyetin yayını olarak risaleler halinde yayımlanmış, Cemiyet ayrıca *Hür Fikirler Mecmuası* adı altında bir dergi de çıkarmıştır.

Başgil, tek parti rejiminin çok partili siyasî hayata geçiş kararı almasının ardından (1946) anayasal düzen ve siyasî sistem hakkındaki eleştirilerini ve muhalefetini dile getirmeye başlamıştır. Bu tutumla geniş bir aydınlar bloğunun içinde yer almıştır (bkz. Ahmad, 1994: 71). Kendisi siyasî iktidara karşı ilk çıkışını Türkçe meselesinde gazetelerdeki makaleleriyle sergilemiş,[2] hükümetin dil politikasını eleştirmiş, bu İnönü'nün tepkisini çekmiş, hakkında bir müeyyide uygulanması bile düşünülmüştür (Başgil, 1966: 47-49).

Başgil, DP iktidara geldikten sonra 1950'de Kore'ye asker gönderilmesi, okullarda din derslerinin okutulması konusunda (Demirci, 1997: 148) hükümetin genişletici tutumuna destek vermiş, eylem ve işlemlerini meşrulaştırmasına yardımcı olmuştur (Başgil, 1967: 75-78). 1950 öncesinde siyasî sistem hakkında yaptığı teklifleri '50'li yıllarda tekrarlamış, siyasî sistemde düzelme yönünde kayda değer bir değiş-

nunda hazırlanmasına rağmen liberal bir nitelik taşıması ilk bakışta çelişki gibi gelebilir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, bu anayasanın liberal bir metin olarak ortaya çıkması amaçlanmış bir durum olmaktan çok, bir yan etkidir. Bu anayasa görünürde liberal anayasacılığın temel unsurlarından biri olan "hakları korumak için iktidarı sınırlama" kaygısını tersine çevirmiştir. 1961 Anayasası'nın göreli olarak temel hak ve özgürlükleri daha fazla koruduğu ileri sürülebilir. Ancak anayasa bunu parlamento çoğunluğunu eline geçirebilecek potansiyel bir Demokrat Partivari iktidarı sınırlandırmak için yapmıştır. Başka bir deyişle, temel hak ve özgürlükleri korumak için iktidarın sınırlandırılmasından ziyade iktidarın sınırlandırılması için bu hak ve özgürlüklerin korunması söz konusudur. Bu da liberal anayasacılıktaki özgürlük iktidar ilişkisini araç-amaç ekseninde tersine çeviren bir durumdur.

me göremeyince 1950'lerin ortalarından itibaren DP yönetimini de verdiği konferanslarla eleştirmeye, uyarmaya başlamış, hakkında hukuki takibat yapılmış, sorgu hâkimliğinde sorgulanmıştır (Başgil, 1967: 113-114). DP yöneticileri, ülkede siyasî gerilimin artığı 27 Mayıs darbesine yakın günlerde görüşlerini almak üzere onu davet etmişler, dinlemişler; ancak tavsiyelerini dikkate almamışlardır (Başgil, 1967: 128-141). Kendisi darbeyi müteakiben üniversiteden uzaklaştırılan 147 öğretim elemanı arasında yer almıştır (Ekim 1960).

1961 senesinde *Türkiye ve Dünya* isimli bir dergi, Başgil'in daha önce *Yeni Sabah* gazetesinde yayımlanmış Kurucu Meclis'i eleştirdiği bir yazısını iktibas etmiş, yazının *Yeni Sabah*'ta yayımlandığı tarihte yürürlükte değilken daha sonra Kurucu Meclis'in eleştirilemeyeceğine dair MBK tarafından çıkarılan bir kanun gerekçe gösterilerek örfî idare tarafından tutuklanmış ve üç aya yakın bir süre beraat edinceye kadar tutuklu kalmıştır (11 Ocak-29 Mart 1961) (Başgil, 1990: 21-22). 15 Ekim 1961'de yapılan seçimlerle AP Samsun listesinden senatör olarak seçilmiş, cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aday olmuş, ancak askerî cuntanın baskısı üzerine çekilmiş, ayrıca senatörlükten de istifa etmiştir (Başgil, 1990: 96-110).

Ali Fuad Başgil'in liberal düşünce ve liberal-muhafazakâr söylemin inşası açısından önemli bir yanı, din ve inanç özgürlüğü ile liberal düşünceler arasında kurduğu bağdır.

OTORİTER CAMİACI DEMOKRASİDE HAKLAR VE HÜRRİYETLER

Başgil'in siyasî düşüncesinde iki dönem olduğu kabul edilir. Bu dönemler kabaca çok partili siyasî hayat öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılır. Ellili yaşlara yaklaştığı bir dönemde siyasî iktidara, siyasî yapıya dönük eleştirile-

Liberal demokrasiyi kurma araçlarının anti-liberalliği bir yana, esasları bakımından da 1961 Anayasası'nın getirdiği düzenin tam anlamıyla "liberal" olduğunu söylemek o kadar kolay görünmüyor. Bu anayasayı "özgürlükçü" olarak nitelendirenler genellikle 1982 Anayasası'yla karşılaştırarak bu yargıya varıyorlar. Oysa daha anlamlı bir karşılaştırma 1961 Anayasası'yla onun yürürlükten kaldırdığı 1924 Anayasası arasında yapılmalıdır. Bu durumda 1961 Anayasası'nın 1924 Anayasası'ndan daha "liberal" ya da daha "özgürlükçü" olduğunu söylemek zordur. Bir kere, 1924 Anayasası'nın aksine 1961 Anayasası'nın sosyal ve ekonomik haklara da yer vermesi onu daha "liberal" hale getirmemiştir. Hatta liberalizmin sosyal ve ekonomik haklar gibi pozitif özgürlükler karşısındaki geleneksel alerjisini hesaba kattığımızda bu anayasanın sadece negatif özgürlükleri güvenceye alan 1924 Anaya-

re başlamış ve bu eleştirileri dozunu artırarak sürdürmüştür. Başgil'in 1930'lu yıllarda bir "parti profesörü" olarak (deyim için bkz. Parla, 1989: 121) yürürlükteki siyasî-hukuki rejimi tanımlamaya, açıklamaya ve meşruiyetini güçlendirmeye dönük bakış açısıyla, 1940'lı yılların ikinci yarısında açıkça sergilediği muhalif tavrı arasında dikkat çekici bir içerik farkı göze çarpar. Kendisi 1930'ların ortasında devletçilik taraftarıdır. Devletçiliği iktisadî, siyasî, sosyal, hukuki yönleriyle geniş kuşatıcı bir şekilde ele almış ve benimsemiştir. 1935 senesinde CHP Büyük Kurultayı vesilesiyle Siyasal Bilgiler Okulu'nda yaptığı konuşma devletçilik tanımı açısından son derece kapsayıcı ve kuşatıcıdır. "Hep devlet içinde, hiçbir şey devlete karşı, hiçbir şey devlet dışında... İşte devletçiliğin bugünkü formülü" (Başgil, 1935: 3; Parla, 1989: 121)." Bu tanım aslında dönemin siyasal gelişmelerinin yönünü gösterir. Otoriter bir metotla devlet dışında var olan teşkilatlar ya kapatılmış ya da devletin içine alınmış, siyasal toplumun inşası hız kazanmıştır (İnsel, 1999: 40). Başgil'in yaptığı tanım söz konusu siyasî iklimin bir yansımasıdır.

1931 senesinden itibaren genel sekreter Recep Peker'in öncülüğünde CHP siyasal hayatta tekel kurmak için bir dizi adım atmıştır. Türk Ocakları gibi kökleri Cumhuriyet öncesine dayanan bir teşkilat kapatılmış, mal varlığı Halkevlerine devredilmiş, Türk Kadınlar Birliği, (1933), hatta Mason Derneği gibi bir örgüt bile bu dalgaya dayanamamış ve lağvedilmiştir (1935). CHP'nin 1935 Kurultayı'nda genel sekreter Recep Peker TC'nin ilk parti devleti olduğunu açıklamıştır. Aynı dönemde Peker, dönemin Tek Parti rejimlerinin (İtalya, Almanya) tesiri altında Tek Parti'ye bağlı üniformalı bir gençlik teşkilatının kurulmasını bile düşünmüş, gerçekleşmesi için çaba sarf etmiştir. (bkz. Demirci, 2003: 70-73). izleyen birkaç yılda ise İnönü'nün denetiminde, parti örgütü üzerinde devlet cihazının ve bürokratların giderek daha fazla egemen olduğu bir süreç yaşanmış, bu iki yapı birbirine kaynamış, hatta İçişleri Bakanı CHP Genel Sekreteri, illerde valiler de CHP il başkanları olmuştur (1936) (Koçak, 1989: 115-116).

1930'larda Başgil, liberalizmin hayli uzağında hatta liberalizm aleyhtarıdır. "Fertçi ve çekingen devlet sistemine" "fertçi, egoist, kozmopolit ve teşkilatsız ekonomiye", "bekçi devlete" karşı "teşkilatlı devletin", "devlet partisinin" ve "düzenli ve teşkilatlı ekonominin" ya-

sası'nın liberal çizgisinden uzaklaştığını bile söyleyebiliriz. Ikincisi, 1961 Anayasası'nın özgürlükleri, sınırlarını daha detaylı bir şekilde belirterek düzenlemesi de ona liberal bir nitelik kazandırmaya yetmez. 1924 Anayasası'nın "hürriyetin sınırı, başkasının hürriyetinin ihlal edildiği yerdir" şeklindeki sınırlama anlayışı, bir dizi faydacı sınırlama nedenlerine yer veren 1961 Anayasası'na oranla daha liberal bir anlayıştır. Son olarak, 1961 Anayasası'nın yasaların anayasallığını denetleyecek bir kurum yaratması da tek başına bu anayasayı liberal kılmamaktadır. Anayasa mahkemelerinin liberal demokrasilerde çoğunluk karşısında azınlıkta kalanların hak ve özgürlüklerini koruyan bir mekanizma olduğu doğrudur. Bu yönüyle Anayasa Mahkemesi genel olarak liberallerin kutsadığı bir kurumdur. Ancak 1961 Anayasası'nı yapanları, anayasa yargısı tesis etmeye yönelten temel kaygı, iktidar karşı-

nındadır. Devletçilikle ferdi ve tabii hak ve hürriyete dayanan liberal demokrasi arasındaki karşıtlıkları öne çıkarır. Başgil'e göre Türkiye demokratik bir rejime sahiptir. Ama bu demokrasi hürriyetçi bir demokrasi değildir. Esasen demokrasi mutlak surette hürriyetçi olmak zorunda da değildir. 1937 şartlarında dünyada hayat siyasî hukukçuların tabiriyle devletçiliğe, sosyologların tabiriyle "cemiyetçiliğe" doğru kaymaya başlamıştır, "ferdî hürriyet sahası gittikçe daralmıştır." Türkiye'de devlet, millî hayatı yeniden teşkilatlandırmaktadır. Bu süreçte tabii hukukçu, hürriyetçi ve ferdiyetçi 1924 Anayasası'yla devletçilik esasına dayanan "tek şefli tek partili otoriter rejim" (Tanör, 236, 242) arasındaki çelişkilerin kaldırılması gerekir. Başgil'e göre anayasada yer alan "ferdi hürriyet" fikriyle 18. asrın insan hakları felsefesi arasında koparılması gereken bir bağ vardır, anayasadaki insan hakları anlayışı günün şartlarına göre yeniden yorumlanmalıdır (Başgil, 1938: 15-16). Başgil yorum denemesini, hukukun kaynağını değiştirerek yapar. Devletçi sistem soyut bir birey anlayışı üzerine kurulu değildir. Doğal hukuk yoktur. Devletçi sistemde hukuk bireylerden değil toplumdan/devletten kaynaklanır. Devletin topluma karşı "vazifeleri", yükümlülükleri vardır, bu "vazifeler" dolayısıyla bireylerin haklarından söz edilebilir, ancak bu haklar bireyler için hiçbir zaman bir "imtiyaz" kisvesine bürünemez.. Bu yolla liberal insan hakları doktrinini ters yüz eder. Devlet faaliyetlerinin sınırını klasik hukuktaki birey hak ve hürriyetleri değil "Devlet" tayin etmelidir. Devlet bu görevini "içtimai disiplinin" sağlanması için gerçekleştirir.

Bu yorumlama çabasıyla Başgil, birey tasavvurunu oluştururken liberal varsayımlar dışına çıkar, kendi tabiriyle "ferdi içtimaîleştirir." "Ferdî gaye ve menfaatler(i) camia gaye ve menfaatleri(yle) bağla(r) ve camia menfaatleriyle" sınırlandırır. Devletçi sistem "hakta ve vazifede muadalet [denklik] fikrine" göre hareket eder. Öncelik vazifelerdedir. Fertçi sistem "hürriyet fikrini" bir hak bir imtiyaz olarak kabul eder. Oysa hürriyet bireyin kendisine, ailesine, topluma karşı görevleridir (Başgil, 1938: 17-18, 20-21). Görevlerin öne çıkarılması suretiyle hürriyetin cemiyette "parazitliğe" yol açmasının önüne geçilir. Başgil klasik hukuka karşı "cemiyetçi hukuk" kavramını öne sürer. Cemiyetçi hukuk devlet, nizam, disiplin kavramlarına oturur. Devletçi sistemin hukuku baştan aşağı amme hukukudur, müdahaleci bir hukuktur (Başgil, 1938: 18).

Başgil bu bakış açısıyla "hak yok, vazife vardır" şeklinde dile getirilen dönesında bireyleri ve onların haklarını korumak değil, siyasal rejimi ve onun temel niteliklerini korumak olmuştur. Nitekim, Anayasa Mahkemesi, bazı istisnalar dışında, bu kuruluş misyonuna uygun olarak devlet karşısında bireylerin haklarını ve özgürlüklerini korumaktan çok, bireyler ve siyasal partilerden gelen tehditler karşısında devleti ve onun ideolojisini koruyucu bir işlev görmüştür.

Diğer yandan 1961 Anayasası Türkiye'de asker-siyaset ilişkisinin patolojik bir hal almasına da hatırı sayılır bir katkıda bulunmuştur. Anayasanın ana rahmine düştüğü 27 Mayıs 1960 darbesi, sadece kendisinden sonra belli aralıklarla askerin siyasete müdahale etme geleneğini başlatmakla kalmamış, "sivil" dönemlerde de militarist ve vesayetçi bir siyaset anlayışının anayasal zeminini hazırlamıştır. 1961 Anayasası'nın yürürlükte kaldığı yaklaşık yirmi yıllık dönemde cumhurbaşkanlığı

min yaygın kabulüne hayli yaklaşır. Birey-devlet ilişkisini devlet lehine genişletir; ancak devletin faaliyet ve icraatına bir sınır da koyar. "Devlet mazbutlaştırılamaz." Devlet millet için vardır. Bunun için bireye insanî bir değer tanınmalı ve "fert bir çorbaya sıkılan limon gibi bir şey olmamalıdır". Başgil'e göre Türkiye'de devletçi sistem karşısında bireyi koruyacak mekanizmalar hukuk düzeninde yer almaktadır. Bunlardan ilki normlar hiyerarşisi çerçevesinde en üst norm olarak kabul ettiği Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'dur. Devletin kamu hizmetinin kötü işlemesinden dolayı bireye verdiği zararı tazmin etmesinin kurala bağlanmış olması, devlet memurlarının görevi kötüye kullanmaları durumunda haklarında müeyyide uygulanacak olması, mahkemelerin bağımsızlığı, sözleşme hürriyeti, kanunların geçmişe yürümezliği, bireylerin yürürlükteki kanuna göre kazanılmış haklarının korunması devlet faaliyetlerinin sınırını oluşturur (Başgil, 1938: 27-28). Bu sınırlar, "bütün sosyal faaliyetlerini faal devlet kadrosuna alan" bir yapıda bireyin sahip olduğu güvencelerdir. Başgil, meselenin bu yönü bir yana, bu güvencelerin gerçek hayatta karşılığının olup olmadığıyla, uygulamanın nasıl gerçekleştiğiyle ilgili değerlendirme yapmaz.

Devletçilik ilkesinin de içinde yer aldığı parti ilkeleri (6 ok) 13 Şubat 1937'de anayasaya girer. Başgil'e göre 1924 Anayasası'nın en belirgin vasfı tamamıyla "yerli, milli, realist, birlikçi bir ruh ve temayül sahibi", ayrıca "otoriter ve camiacı" olmasıdır. "Bu kanun Türkiye'de bir nevi demokrasi tesis etmiştir ki, buna liberal ve endivilüalist [bireyci] demokrasiye mukabil, otoriter ve camiacı demokrasi denilebilir (Başgil, 1939: 16)." Anayasanın demokrasiyle bağlantısı parlamentonun genel seçime dayanmasından otoriter ve camiacı yönü ise anayasaya giren yeni ilkelerden kaynaklanır.[3]

Başgil'in 1950'lerin ikinci yarısında ise tamamen zıt fikirler öne sürdüğü görülür (1956). Devletin arkasında merkezî bir bürokrasi vardır, devletçilik "siyasî, iktisadî ve içtimaî münasebetleri merkezî bürokrasiye bağlıyarak ve bu sayede bütün memleket kuvvetlerini devlet emrine" uygulamada bürokrasiye verir (Başgil, 1960: 64). 1938'de övülen 1924 Anayasası ise "vatandaşdan ziyade yeni teessüs eden bir devletin otorite ve merkeziyet ihtiyacını göz önünde tutmuş yaşıyan nesli mabudlaşan bir devlet fikrine feda etmiştir (Başgil, 1960: 53)." Anayasanın en göze çarpan vasfı devletçiliktir ve bu anayasa "ferdi hiçe sayıp "hep devlet içinde hep devlet için hep dev-

koltuğuna askerlerin dışında hiç kimse oturamamıştır. Daha önemlisi, anayasa askerî yönetim sona erdikten sonra da siyaset üzerinde siyaset dışı unsurların etkisini devam ettirmeye yönelik bazı tedbirler almıştır. Sözgelimi, 1924 Anayasası'nın Savunma Bakanlığı içinde bir daire olarak düzenlediği Genelkurmay Başkanlığı doğrudan başbakana bağlanarak kuvvetlendirilmiştir. Aynı şekilde bugün çok tartışılan Millî Güvenlik Kurulu (MGK) da ilk kez 1961 Anayasası tarafından kurulmuş ve anayasal sistemin en etkili kurumlarından birisi haline getirilmiştir.

1961 Anayasası'nı hazırlayanlar, MGK kanalıyla bir yandan askerî bürokrasinin siyasal sistem içindeki gücünü artırmayı diğer yandan da Demokrat Parti tecrübesinden "ders almayan" siyasal iktidarları dizginlemeyi hedeflemişlerdir. Nitekim MGK'ya yüklenen bu misyonu, 27 Mayıs darbesini gerçekleştiren Millî Birlik Ko-

let tarafından zihniyetine" yaslanmaktadır (Başgil, 1960: 67). Başgil'in 1935'te ve 1956'da yaptığı devletçilik tanımı arasında büyük fark yoksa da devletçilik hakkındaki değer yargısı değişecektir.

Başgil'deki büyük dönüşüm ne zaman gerçekleşmiştir? 1930'larda devletçi zihniyete sahip olan Başgil'in aynı dönemde (1939) okullarda ders kitabı olarak tek kitap (devlet kitapları) okutulmasına karşı çıkışı bir milat olarak kabul edilebilir mi? Buna evet cevabı vermek mümkün gözükmemektedir. Başgil çok yazan bir yazar olmakla birlikte fikir serüvenini anlattığı ve kendisiyle hesaplaştığı bir eseri yoktur. Çeşitli yüksek eğitim kurumlarında idarecilik yapan Başgil (İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı, Siyasal Bilgiler Okulu Müdürlüğü) 1939'da yapılan Maarif Şûrası'nda okullarda zorunlu tek tip devlet kitabı okutulmasına karşı çıkmıştır.[4] Ona göre bu yöntemle eğitim yapan kendisinin bildiği iki ülke vardır (İtalya ve Rusya). Türkiye'deki uygulama bu ülkeler örnek alınarak gerçekleştirilmese de bilim serbest rekabetten, serbest mesai ve serbest çalışmadan doğar. Bunu sınırlayacak mevzuattan da kaçınmak gerekir (Birinci...1991: 152-153). Siyasî devletçiliğin eğitimde uzantısı olan ve 1933'te kararlaştırılmış sürüp giden bir uygulama hakkında Başgil'in itirazlarının o güne kadar savunduğu görüşleriyle uyumlu olmadığı görülür (Birinci...1991: 155-156). Şûrada kendisinden önce konuşan eğitimci İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu: "Devlet kitabını şiddetle müdafaa edeceğim. Çünkü bizim terbiye müessesemiz devlet müessesesidir. Bunun için başı boş bir hürriyete, pedagojik liberalizme taraftar değilim. Rejimin bütün karakteriyle ahenktar olmalıyız" (s. 150). sözleriyle Başgil'den önce söz almış ve uygulamanın gevşetilmesini isteyen üyelere karşı çıkmıştır. Baltacıoğlu'nun paralelinde düşünmeyen Başgil'in liberalizm karşıtlığı meselesinde zaman içinde ihtiyatlı ve şüpheci bir dil kullandığı söylenebilir. Ahmet Hamdi Başar'ın *Değişen Dünya* (1941) isimli eserini tahlil ettiği bir yazısında kitabı okumaya ve üzerinde düşünmeye değer bulmuş, ancak yazarın kapitalizm ve liberalizm düşmanlığıyla liberal rejimler hakkında abartılı hükümler vermeye sevk ettiğini açıklamış, "Ahmet Hamdi Başar gibi olgun bir mütefekkir, yalnız bir tarafın avukatı değil, iki tarafın hâkimi olsun. Halbuki nereye baksa düşmanın gölgesini gören müvesvis [vesveseli] bir diktatör gibi, müellif de devrimizin her fenalığında liberal rejimin parmak izlerini seziyor, ve çok kere liberalizmi, mü-

mitesi'nin etkili üyelerinden Haydar Tunçkanat daha sonra şöyle açıklayacaktı: "(Millî Birlik) Komite(si), oy çoğunluğu ile iktidara gelecek olan siyasî partilerin yeni Anayasamızla kurulacak ikinci Cumhuriyeti de dejenere edip yeni bir ihtilale sebep olmalarını önlemek için, yeni Anayasa ile Millî Güvenlik Kurulu'nu bir tedbir olarak getirmiş ve vazifelerini de açık ve seçik olarak belirterek Cumhurbaşkanının ve Kurulun asker üyelerini de millî güvenliğimizi ilgilendiren her türlü problemlerde temel görüşlerini bu Kurulda bildirmekle hem görevli hem de sorumlu kılmıştır."[35]

MGK'nın görev alanının "millî güvenliği ilgilendiren problemler"le sınırlı olduğunu belirterek onun son derece "teknik" bir kurum olduğu iddia edilebilir. Ancak, "millî güvenlik" kavramı başlangıçtan bu yana öylesine geniş tanımlanmaktadır ki, MGK'nın kapsama alanına

dafilerinin değil, muarızlarının ağzile konuşturuyor" demekten de kendini alamamıştır (Başgil, 1941: 1033).

LİBERAL DEMOKRASİDE İNSAN HAKLARI

Başgil'in eserlerinde/konuşmalarında liberal düşüncenin billurlaşması Tek Parti rejiminin İnönü'lü döneminin sonlarına rastlar. 1940'ların ikinci yarısında kaleme aldığı yazılarında geçmişteki kolektivist görüşlerinden uzaklaşmaya başladığı görülür. Bu dönemde İkinci Dünya Savaşı sonuçlanmış, Almanya ve İtalya'nın başı çektiği grup mağlup olmuş, Sovyetler Birliği boğazlar da dahil olmak üzere Türkiye'den toprak talep etmiş, İnönü çok partili siyasî hayata geçiş kararını almıştır. 1946'da başlayan siyasî mücadelede muhalefet; Matbuat Kanunu, Polis Vazife ve Selahiyet Kanunu, Cemiyetler Kanunu, İskân Kanunu ve Seçim Kanunu gibi çok sayıda kanunun anayasada yer alan birey hak ve hürriyetlerini çiğnediğini ileri sürmüştür (Karpat, 1967: 211).

Başgil, insan hakları alanındaki yeni görüşlerini, 1948 senesinde BM İnsan Hakları Beyannamesi daha ilan edilmeden önce *Cihan Sulhu ve İnsan Hakları* (1948) isimli kitapçıkta ele almıştır. Eser kırklı yıllarda insan hakları gibi bakir bir alanda yapılmış önemli bir incelemedir.[5] Başgil'e göre, insanın "köklerini kendi manevi benliğinden alan 'ana hakları': emniyet, hürriyet, müsavat, mülkiyettir (Başgil, 1948: 33)". Birey iki boyutlu bir varlıktır. İnsanlıkla ilişkili boyutuyla "hususî hayat sahasına", vatandaşlıkla ilişkili boyutuyla "amme hayatı sahası"na bağlıdır. Totaliter hükümetler "millî birlik ve içtimaî disiplin" kavramlarının arkasına sığınarak her iki alana da el koyarlar (Başgil, 1948: 35-36). Oysa bu kavramlar "totaliter rejimlerde insanları demirden bir kıskaçla sıkıp benliğinin enerjisini, şeref ve haysiyetini harcadıktan sonra kalan kemik külçesini çöplüğe atma(nın)" bir başka şekilde ifade edilmesidir:

"Liberal hükûmetler ise ferde insan hakları anlamı dairesinde bir hayat ve teşebbüs sahası bırakır ve serbestçe nefes alma imkânı verir, ve tabiatile, münasebetleri müsaadekâr kanunlara bağlar. Çünkü bu çeşit hükümetlerin iktidar sahipleri bilir ve kabul eder ki, cemiyet içinde insan karıncalıktaki bir karınca değildir; bizatîhi bir değer merkezi ve bir hak ve şeref hâmilidir. Vatandaş olmak sıfatıyla fert devlete ait ise, insan olmak sıfatıyla kendine ait ve nefsinin sahibidir. Kanun yalnız umumî hayatı nizamlar, vatandaş tanır ve vatandaşlara hitap eder. Hususî

girmeyen hemen hiçbir konu kalmamaktadır. 1962 yılında MGK'nın kuruluş kanunu parlamentoda görüşülürken dönemin Başbakan Yardımcısı Turhan Feyzioğlu'nun söyledikleri "millî güvenlik politikası"nın sınırlarının nasıl anlaşıldığını çok net bir şekilde göstermektedir. Feyzioğlu'na göre "millî güvenlik politikası dendiği zaman, yalnız bizde değil, bütün memleketlerde, askeri politikadan, dış politikadan ibaret meseleler gelmeyecek, sağlık, ticaret politikası ile ilgili meseleler, sanayi, ziraat, ulaştırma, bayındırlık politikası ile ilgili meseleler bu kurulda görüşülecektir."[36] Hemen bütün sosyo-ekonomik ve siyasal meseleleri kapsayan bir görev alanına sahip olan MGK, 12 Mart ve 12 Eylül askerî müdahalelerinden güçlenerek çıkmış, siyasal sistem içindeki ağırlığını artırmış ve adeta bir "üst kabine" ya da "paralel hükümet" haline gelmiştir.[37]

hayatın kanunu ise, ferdin ahlaki iradesinin kuvvetinde, bilgi ile inkişaf eden aklının ışığındadır" (Başgil, 1948: 37-38).

Başgil'in en önemli meselesi Meclis'in elindeki sınırsız güçtür ve bu güç insan hakları açısından da bir tehlikedir. İnsan hakları sistemi, bireylerden çok devlete karşı kurgulanmıştır, bu haklar sadece özel kişilere değil resmî otoritelere karşı da öne sürülür. Ama bu haklara karşı en büyük tehdit, mutlak hâkimiyet sahibi olduğu zannıyla hareket eden meclislerden gelir (Başgil, 1948: 39-40). İnsan hakları kurallarına uymayan otoritelere karşı vatandaşın "zulme karşı mukavemet ve isyan hakkı" ile "meşru müdafaa hakkı" vardır, bunlar "insan haklarının son katî ve fiilî teminatıdır" (Başgil, 1948: 47).

Başgil insan hakları anlayışını, daha sonra (1961) sosyal ve ekonomik hakları içine alacak şekilde genişletmiştir. İki dünya savaşına kadar olan dönemde insan hakları sadece hayat, hürriyet ve emniyet haklarından oluşan bir bütün olarak algılanmıştır, devlet ekonomiye müdahale etmemiştir. Sonraki senelerde "iktisadî hayat şartları"nın değişmesi karşısında, "fertçi telakki" ihtiyaçlara cevap verememiş, yetersiz kalmıştır. Başgil'e göre işçi ve çiftçi sınıfına, iktisadî bakımdan, "fiilî bir hayat ve hürriyet imkânı" sağlamak lazım gelir (Başgil, 1961: 282-283). İki dünya savaşı arası ortaya çıkan diktatörlükler bunu değerlendirerek insanlara vaatlerde bulunmuş, daha sonra da vaatlerini unutarak insan haklarını kısıtlamışlardır. Bu aynı zamanda bu dönemde kurulan insan haklarına aykırı rejimlerin, bir başka deyişle "totaliter istibdadın" doğuş nedenlerinin başında gelmektedir. Başgil bu noktada müdahaleci devleti kabul eder. Savunduğu liberalizm sosyal bir renk kazanır (Başgil, 1961: 282-283).

Başgil, 1948'de imzalanan BM İnsan Hakları Beyannamesi'ni insan hakları alanında koruyucu bir belge olarak, bir üst norm olarak kabul eder, bu beyanname ile tesis edilen milletlerarası mahkemenin yetkilerini genişletecek zamanına göre ileri seviyede denilebilecek bir teklifte de bulunur ve insan hakları alanında bireylere de tıpkı devletler gibi Milletlerarası Yüksek Adalet Divanı'na başvurma hakkı verilmesini bu suretle tüm insanlık ailesine aynı zamanda kendi ülkesinin vatandaşlarına uluslararası güvence sağlamayı amaçlar. Ayrıca beyannameye imza koyan devletlerin kendi iç mevzuatlarını beyannameyle uyumlu hale getireceklerini taahhüt ettiklerini, bununla birlikte yükümlülüklerini yerine getirmeyen ülkeler hakkında

Türk entelijansiyasının 1961 Anayasası'na şaşı bakışının sonuçlarından biri onun olumsuz yanlarını görmezlikten gelmek ya da önemsememek şeklinde tecelli etmiştir. Gerçekten de anayasanın siyasal iktidarı sınırlayan ve bireysel hakları koruyan hükümlerinin sarhoşluğu altında bu sınırlamanın hangi yollarla sağlanmaya çalışıldığı unutulmuştur. Unutmayanlar açısından da anayasanın seçilmemişlerin seçilmişleri denetlemesine imkân veren, askerî vesayete kapı aralayan kurumsal yapılanmalara yer vermesi bile adeta "o kadarcık kusur kadı kızında da olur" yaklaşımıyla görmezlikten gelinmektedir. 1961 Anayasası'nın, kimi anayasacılara göre, "seçimle gelmemiş heyetlerin devletin siyasal karar organlarında yer alması, askeri bürokrasinin yönetim paydaşlığı (Millî Güvenlik Kurulu), vb. gibi kusurlarını tali saymak" gerekir.[38] Bu yapısal kusurları, özellikle de kendisinden sonra ge-

bir müeyyide konmamasını büyük bir eksiklik olarak vurgular:

"Bugün haksızlıktan sızlanan vatandaş, en çok kendi millî devletinin kanunlarından şikâyetçidir. Bugün baskı ve zulüm, kanun şeklini almakta ve maalesef kanunlaşmaktadır (Başgil, 1961: 292)." 1948'den 1961'e kadar ülkede yürürlükte olan 7000 kanun arasında BM İnsan Hakları Beyannamesi'ne aykırı olanları, hükümetler gözden geçirmemişlerdir. Millî mahkemeler yürürlükteki kanunları uygulamak dışında önlerine gelen davalarda başka bir şey yapmamaktadırlar. Bir Anayasa Mahkemesi kurulsa bile bu meseleyi çözemez, çünkü bu mahkeme de kendi "millî temayüllerine" göre hüküm verir. Başgil kabul edilmiş bu beyannamenin uluslararası bir antlaşma olarak Türk hukuku açısından kanunlarla eşdeğerde olduğunu kaydetmiş ve hâkimlerin beyannameyi uygulama yönünde içtihatta bulunabilecekleri belirtmiştir (Başgil, 1961: 292-293).

İDEAL REJİM: LİBERAL DEMOKRASİ

Başgil'e göre liberal demokrasi, insanın hayvan ve eşya gibi başkasının amaçlarına bir vasıta ve alet değil mutlak amaç olduğu inancına dayanan, insanların toplum içinde birbirine bu esasa dayanarak davrandıkları, bu inancın, okulda, ailede, birey-devlet ilişkilerinde bütün toplumsal hayatta benimsendiği "müşterek bir hükümet ve idare rejimidir." Bu rejim birey, bireysel hak, hürriyet, teşebbüs ve gayret esasına dayanır. (...) Liberal demokraside toplum ancak "zaruret" halinde bireyin "varını hatta canını feda etmesini" ister. Bununla birlikte "bu rejim, yaşayan ferdi ve nesli ileride yaşayacak olan ferde ve nesle kurban eden ve, bu inadı uğruna, insanları demirden bir çember içinde yaşatan Şark tipi demokrasilerle taban tabana zıddır. Aradaki benzerlik sırf bir demokrasi kelimesinden ibarettir" (Başgil, 1961: 140-141).

Başgil'in liberal demokratik toplum tasavvuru değer yüklü bir zemine oturur. Onun için "Demokrasi her şeyden evvel ruh ve zihniyettir. (...) Bu ruh ve zihniyet, hürriyet terbiyesinden doğar. Bu terbiye ise, ferdin bedenî ve fikrî hayat ve münasebetlerinde, kendi aklı ve iradesi kuvvetiyle, kendini bizzat sevk ve idare etmesi ehliyet ve sanatından ibarettir. Bu da liberal demokrasilerin dayandığı en kuvvetli temeldir. (...) demokrasi kendilerini kendi iz'an ve muhakemeleriyle idare etmesini öğrenmiş ve bu terbiye ile yetişmiş insanlardan mürekkep camiaların hükûmet rejimidir" (Başgil, 1961: 74). İdeal re-

len anayasalara miras olarak devredildiği düşünüldüğünde, "tali" olarak değerlendirmek mümkün değildir. Tersine, bu kusurlar aslidir ve kalıcıdır.

Bütün bu "illiberal" ve "antidemokratik" unsurlarına rağmen, 1961 Anayasası siyasal otoritenin manevra alanını ziyadesiyle daraltmıştır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan otorite boşluğundan doğrudan anayasa sorumlu tutulmuştur. Dönemin başbakanlarından birinin "bu anayasayla ülke yönetilemez" sözü, anayasanın iktidarın elini kolunu bağladığı yönündeki hâkim anlayışı yansıtmaktadır. 12 Mart 1971 müdahalesi, Nihat Erim'in ifadesiyle "Türkiye için lüks" olan 1961 Anayasası üzerinde bir dizi operasyonu da beraberinde getirmiştir. Anayasanın yarattığı "iktidar boşluğu"nu doldurmak için, temel hak ve özgürlüklere yönelik sınırlamalar artırılmış, hükümete kanun hükmünde kararname çıkarma yetkisi verilmiş, TRT ve üniversi-

jimde birey ahlaki açıdan rafine, işlenmiş şahsiyet sahibi insandır. Bu insan önceleri ailede yetişirken artık daha çok okulda eğitilecek, aile okula yardımcı olacaktır (Başgil, 1961: 75). Hürriyet rejimi "muayyen bir zihniyet, bir ruh haleti, bir hayat ve cemiyet görüşü, bir hususî terbiye isteyen ve ancak bununla temel tutup yaşayabilen bir rejimdir" (Başgil, 1961: 113). Hürriyet şuuru yaradılıştan değildir. Sonradan kazanılır ve toplumsaldır. "Hürriyetin girmemesi lazım gelen üç ocak vardır derler: Aile, mektep, kışla. Fakat bence bu ocaklara girmemesi gereken şey" hürriyet değil hafiflik ve lâübaliliktir (Başgil, 1961: 115). Bu liberal demokrasi idealinin birey boyutu yanında bir de kurumsal boyutu vardır.

Başgil 1940'ların ikinci yarısında 1924 Anayasası'na göre "organize bir demokrasi" kurulamadığından şikayet etmiştir (Başgil, 1960: 13). Bu yıllardan itibaren ömrünün sonuna kadar sürecek çizgisi anayasal düzenin, liberal demokrasinin kurum ve ilkeleri dikkate alınarak yeniden düzenlenmesini sağlamak yönünde olmuştur. Liberal Devlet, ülke sınırları içinde otorite ile hürriyet arasında ılımlı bir dengenin sağlandığı bir devlettir (Başgil, 1961: 101). Liberal rejimde "vatandaşa ayrılan hususî hayat sahası yalnız derunî bir tefekkür âlemi değildir. Bu saha aynı zamanda siyasî, iktisadî, içtimaî hareket ve faaliyet sahasıdır." Bunu da kanunlar tayin edecektir. Bu kanunlar "müşterek ihtiyaçlara cevap vermek üzere umumun rıza ve muvaffakatıyla tekevvün eden bir millî misaktır." Ancak kanunların kendisi de tek başına bir teminat sağlamaz. Bu noktada vatandaş hürriyetinin teminatı, demokrasidir (Başgil, 1961: 107). Başgil için demokrasi, hak ve hürriyetin en müsait zemini ve esaslı şartı olmakla birlikte; tam ve kesin teminatı değildir. "Bu teminat yüreklerdedir" (Başgil, 1961: 113). Bu demokrasi, parlamentodaki çoğunluğun tahakkümü ihtimali karşısında gerekli tedbirlerle korunan bir liberal demokrasidir. Bu tedbirler nelerdir?

Bu demokraside hakla kanun kavramları ayrılmalıdır. Üst prensipler olarak insan hakları anayasanın başına yazılmalıdır. Çift meclis usulü kabul edilmelidir. Ancak bunlar da çoğunluğun tahakkümü ihtimali karşısında kesin bir güvence değildir. Meşrutiyet döneminde parlamentonun ikinci kanadı olan Âyan Meclisi, Mebusan Meclisi'nde çoğunluğu oluşturan İttihat ve Terakki'nin baskılarına karşı seyirci kalmıştır (Başgil, 1961: 111-112). Başgil burada referandum yöntemini parlamentoyu bir başka sınırlayıcı güç olarak düşü-

teler gibi özerk kurumların özerklikleri kısıtlanmıştır. Ayrıca, bir yandan Devlet Güvenlik Mahkemeleri ve Askerî Yüksek İdare Mahkemesi'nin kurulmasıyla, diğer yandan Millî Güvenlik Kurulu'nun gücünün artırılmasıyla yargı ve siyaset üzerindeki militarist etki konsolide edilmiştir.

1971-1973 anayasa değişiklikleri de yükselen polarizasyonu ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan şiddet ve terörü önlemede başarılı olamamıştır. Esasen sorunun kaynağı olarak sadece anayasa görüldüğü ve her türlü başarısızlığın faturası anayasaya kesildiği için bu "başarısızlık" kaçınılmazdı. Oysa Türkiye'yi 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinin eşiğine getiren dinamikler, anayasadan ziyade dönemin siyaset anlayışındaki boşluklardan, uzlaşı kültürünün zayıflığından ve biraz da demokratik yaşama müdahale etmek isteyen siyaset dışı odakların gayretlerinden kaynaklanmaktaydı.

nür. Bununla birlikte referandumla da, doğrudan halkın çoğunluğu, hak ve hürriyetler için bir tehdit teşkil edebilir. Haklar ve hürriyetler, sağlam bir hürriyet terbiyesi almış bireylerle teminat altına alınabilir (Başgil, 1961: 113).

Mutlakıyetlerde, diktatörlüklerde istibdat ve esaret eksik olmaz, demokrasilerde de "millî iradenin" istibdatı ortaya çıkabilir, kuvvetin tek elde toplandığı demokrasilerde ekseriyet, "anonim, gayrımesûl ve yüreksiz" olduğu için mutlakıyet ve diktatörlüklere göre daha tehlikelidir (Başgil, 1961: 122). Çare kuvvetlerin tek elde toplanmasına engel olmak, bunları bölüp birbirlerine karşı birer "muhtar salahiyet" şekline koymaktır (Başgil, 1961: 122-123). Başgil, meclis hükümeti sistemi yerine klasik parlamenter rejimi savunur. Her ülke kendi şartlarına göre bu rejimde bazı değişiklikler yapabilir, ama sistemin kuvvetler ayrılığına dayanan karakteri değişmez, Türkiye'de de bu ihtiyaca dayanan yeni bir anayasa yapılmalıdır (Başgil, 1960: 30-31). Anayasada yer alan millî hâkimiyet ilkesi Tek Parti rejiminde kötüye kullanılmıştır, bunun önüne geçmek, yasama organındaki çoğunluğu ılımlı ve dengeli kılmak için devlet iktidarı parçalanmalıdır (Başgil, 1960: 21). Başgil hem elli öncesinde hem de ellilerin ortalarında bunu bir ihtiyaç olarak görmüş ve sürekli vurgulamıştır.

Kendisi bir taraftan iktidarın sınırlandırılmasını isterken bir ara cumhurbaşkanının yetkilerinin artırılmasını da teklif etmiştir. Bu teklif yukarıda özetlediğimiz düşünceleriyle uyumlu gözükmemektedir. Bununla birlikte bu talebini cumhurbaşkanlarının hukuken sahip olmadıkları yetkileri kullanmalarının önüne geçme, eylem ve işlemlerini hukukun içine alma amacıyla açıklar. Başgil'e göre Türkiye, "yirmi küsur seneden beri Cumhurreisimiz şahsında fiilî bir hükümdarlık hayatı" yaşamakta, "fiilen diktatörlükle yönetilmektedir" (Başgil, 1960: 38-39), kendisi bu durumu bir sosyolojik bir çerçeveye de oturtmaya çabalar:

"Esasen bir sosyolog zihniyetiyle muhakeme edersek, yirmi küsur seneden beri Cumhurreisimiz şahsında fiilî bir hükümdarlık hayatı yaşamamızın psikolojik manası ve saiki de budur. Açık olalım. Biz üstümüzde baş görmek isteyen bir milletiz" (Başgil, 1960: 38). Başgil'e göre *de facto* bu duruma son verilmeli, hukukî sınırları yeniden tayin edilmiş ve güçlendirilmiş bir devlet başkanıyla bu yönetim sona erdirilmelidir. Bunun için cumhurbaşkanı anayasadaki sembolik konumundan çıkarılmalıdır. Bu düzenleme Başgil'in

1982 Anayasası: Milli "Hürriyetçi Demokrasi"

1982 Anayasası'nın mimarları bu görüşü paylaşmıyorlardı. Onlara göre Türkiye'yi 12 Eylül 1980'e getiren şartların oluşmasında iki temel faktör etkili olmuştur. Bir tarafta, memleketin menfaatlerini parti menfaatleri üzerinde tutmayan, kısır çekişmelerle zaman kaybeden ve rejimi "yönetemeyen demokrasi" haline getiren siyasîler, diğer yanda da devletin "elini kolunu bağlayan", 12 Mart tadilatlarına rağmen istenen noktaya getirilemeyen bir anayasa vardı. 12 Eylül askerî müdahalesini gerçekleştiren Millî Güvenlik Konseyi'nin başkanına göre "anayasa meselesi"ni halletmek yönetime el koymanın gerekçelerinden biriydi. Devlet Başkanı ve Orgeneral Evren, yeni anayasayı tanıtma konuşmalarından birinde aynen şöyle diyordu:

hukuka bağlı yönetim anlayışının bir sonucudur.

Başgil'in demokrasi anlayışı seçkinci özellikler taşır: 1956'da yaptığı bir konuşmada temsilî demokrasi uygulamasının önemli problemlerini değerlendirirken, demokrasinin "partiler hükümeti" şekline bürünmesini, "iktidar partisi şeflerinin" egemen konumu yanında, seçmenin sağlıklı tercih yapabilecek seviyede olup olmadığını, seçenlerin ve seçilenlerin ehliyetini de sorgulamıştır (Başgil, 1960: 48).

İkinci Meclisten söz ettiği yerde bu meclisi korporatif bir meclis olarak düşünmüştür. "Halk Meclisinin sayı kuvvetine karşı, İkinci Mecliste keyfiyet kuvveti, yani bilgi, ihtisas ve manevî istiklal üstünlüğü" temsil edilmelidir. Başgil'e göre İkinci Meclis ihtiyacının birinci nedeni ülkedeki ağırbaşlı insanlardan oluşan büyük çoğunluğun seslerini halk meclislerinde duyuramaması, ikinci nedeni ise niceliğin nitelik karşısındaki egemenliğinin dengelenme lüzumudur. Bunu düzenleyecek mecliste vilayetlerden seçilecek temsilciler yanı sıra üniversiteler, barolar, bilimsel kuruluşlar, meslek birliklerinden de temsilcilerin yer almasını teklif eder (Başgil, 1960: 35, 76). 27 Mayıs darbesinden sonra kaleme aldığı bir gazete yazısında ihtiyatlı ve seçkinci bakışı daha iyi görülür (*Yeni Sabah*, 13.7.1960). Türk milletinin siyasî partilerle ilişkisinin particilik şeklinde tezahür etmesini "tesviye edici müsavat fikrinden hareket edilerek demokrasi hudutlarının vaktinden önce genişletilmesine" bağlamış, bir bakıma mutlak eşitlik yerine orantılı bir eşitliğin savunuculuğunu yapmıştır. "Seçmenlerde manevî ehliyet şartı aranmaması, seçim ehliyeti yaşının çocukluğa kadar düşürülmesi, kadınlara vakitsiz seçim hakkı tanınmasını" aynı kapsamda düşünmüştür. Başgil'e göre tek dereceli seçim yönteminin kabul edildiği tarihte (1946) okuma yazma oranı %30'u bile bulmamaktadır. "(...) mektep görmüş olmak şöyle dursun okur yazar bile olmayan sandık başında seçmen defterine parmak basan insanların, rey kullanmaları ve devlet hayatına istikamet vermeleri, küçük çocukların sahici tabanca ile oynamaları kadar Millet selameti için tehlikelidir" (Başgil, 1960: 118-119).

DİKTATÖRLÜKLER VE TOTALİTER REJİMLER

Başgil, liberal demokrasinin karşısında yer alan otoriter veya totaliter rejimleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu eleştiriler, özellikle Tek Parti rejimi ve komünizm üzerinde yoğunlaşır. Liberal de-

"12 Eylül Harekatını gerçekleştiren Türk Silahlı Kuvvetleri, memleketi 12 Eylül öncesi ortamına sürükleyen sebepler arasında görmekte bulunduğu Anayasa meselesini, kökünden ele almak mecburiyetinin idrakı içinde işbaşına gelmiştir. Zira bilinmelidir ki, Silahlı Kuvvetlerimizin asli görevi olan "Türkiye Cumhuriyetini Kollamak ve Korumak" ancak felaketlerden sonra, yani sadece iş işten geçtikten sonra ifa olunacak bir zabıta görevi telakki edilemez."[39]

Aslında bu sözde Türk anayasacılığının yapısal bir sorununun izlerini bulmak mümkün. Osmanlı anayasacılığının otoritarizmle sonuçlanmasının nedenlerinden biri olan "militarizm", o döneme ait konjonktürel bir unsur olmaktan ziyade, süreklilik kazanmış yapısal bir sorun olarak karşımızdadır. Ordunun kurumsal anlamda misyonunu "zabıta"lıkla sınırlı görmemesi ve anayasa meselesini de görevleri arasında algılaması liberal anaya-

mokrasinin dayandığı iki sütundan biri eşitliktir, bu eşitlik de komünist bir eşitlik olamaz. Özel mülkiyet korunmalıdır. "İnsanlar arasında hususî mülkiyeti yıkmak suretiyle, iktisadî bir müsavat istemek en acı müsavatsızlığa düşmek, cemiyette gayreti, ehliyeti ve teşebbüs kudret ve kabiliyetini boğmak, acizliği ve tenbelliği mükâfatlandırmaktır. Netice itibarıyle de insanları devlet heyulasının gündelikçisi ve kölesi yapmak(tır)..." (Başgil, 1961: 47). Başgil'e göre bu ülkede sırasıyla mutlakıyet, otoriter meşrutiyet, liberal meşrutiyet denenmiştir. Çok partili siyasî hayata geçişle birlikte demokratik cumhuriyet tecrübesi yaşanmaktadır. Başgil'e göre bu tecrübede de başarısız olunursa yeniden denenecek bir başka rejim kalmamıştır. İnsanlara hürriyet terbiyesi verilmezse "totaliter komünizm" tecrübesi güçlü bir ihtimaldir (Başgil, 1961: 115).

Başgil'in liberal demokrat bireyi, bir eğitim sisteminin ürünü olacaktır. Hürriyet şuuru sonradan kazanılabildiği için eğitim sisteminin yapısına dikkat etmek gerekir. "Modern diktatörlüklerin maarif sistemlerindeki inhisarcılık ve mekteplerindeki tek kitap usülü, ısmarlama ilmi, yapmaca tarihi ve uydurma dili; idarelerindeki pürüzlü ve dolambaçlı bürokrasi labirenti ve umumî hayatta tatbik ettikleri boğucu inhisarcılık ve nefes aldırmaz merkeziyetçilik usulü hep bu tesviyeci müsavatın ve bu (niveleur) tunç tavanın direkleridir" (Başgil, 1961: 48).

Başgil, somut olarak İnönü dönemi eğitim siyasetini hedef alır. 1949'da yaptığı bir konuşmada ağır eleştirilerde bulunur. Okullar siyasete karşı tarafsız kalmalı (Başgil, 1961: 74), siyasî iktidarların ve hükümetlerin güdümünde kurumlar olmamalıdır. Okul ve hocalar gerçeğin ve bilimin sesini dile getirmesi gerekir. Derslerde "tek devlet kitabı" okutma yöntemi Rus komünizmi ve İtalyan faşizmi aracılığıyla dünyaya yayılmıştır ve terk edilmelidir. "Hayat ve cemiyete tek kitap, tek görüş ve üniformalı hakikat zaviyesinden bakan esir mektebin demokraside yeri yoktur" (Başgil, 1961: 77-78, 80). Yirmi seneden beri [1930'ların başı] "maarif ve mektep siyaseti otokratik esaslar üzerinden yürütülmüştür." Bu durum "demokrasinin insan ve vatandaş terbiyesine" uygun değildir. Mektep "karakter ve şahsiyet terbiyesi veren" bir mekân değil "oligarşik iktidarın propaganda vasıtasıdır. (...) garp taklitçisi, kopyacı, tercümeci, zümre taassubuna ve geri bir otoritarizme saplanmış" bir kurumdur. Tarih kitapları "mânâsız bir kollektif megolamani yaratmak sevdasıyla" hazırlanmaktadır ve içeriği "binbir ge-

sacılığın gerektirdiği "sivil iradenin üstünlüğü" ilkesini de etkisiz kılmaktadır. Gerçekten de Evren'e göre "Türk Silahlı Kuvvetlerinin asli görevi, Türkiye Cumhuriyetini kollamak ve korumak olunca da, Türk milletinin bağrından çıkan ve onun ayrılmaz bir parçası olan Türk Silahlı Kuvvetlerinin 30 yılda üç defa müdahale mecburiyetini müteakip, memleketin geleceği meselesini de düşünmesi ve bu meseleyi bütün vatanseverliği ve ciddiyet, dikkat ve özeniyle ele alması bir zarurettir."[40] Bu sözlerin sonucu şu şekilde özetlenebilir: Anayasa hazırlamak memleketin geleceğiyle ilgili olup, sivil siyasal otoriteye bırakılamayacak kadar "ciddi" bir iştir.

Ülkeyi terör ve kargaşa ortamına sürüklemekten sorumlu tutulan 1961 Anayasası'na tepki olarak hazırlanan yeni anayasa doğal olarak hak ve özgürlükler karşısında otoriteyi öne çıkaracaktı. Yaygın kana-

ce masallarını" andırmaktadır (Başgil, 1961: 86-88).

Altmışlarda darbeciler tarafından da dışlandığı ve yurtdışında yaşadığı dönemde kaleme aldığı bir eserinde İnönü'nün, devletçiliği iktisadî sahada olduğu kadar siyasî sahada da uyguladığını, ülkeyi bir kışla haline getirdiğini ve rejimin Mussollini faşizmine benzediğini öne sürmüş ve Mussolini'nin faşizm hakkında yaptığı tarifi İnönü yönetimine teşmil etmiştir: "Her şey Devlet içinde, hiçbir şey Devlet dışında ve hiçbir şey Devlete karşı." Bu rejim "komünizmin tebdili kıyafet etmiş şekli olan sert bir demir perde rejimi"dir (Başgil, 1966: 35).

BÜROKRASİ İSTİBDADI

Başgil bir liberal olarak, birey karşısında güç, iktidar sahibi her otoritenin, ideolojinin, yönetim şeklinin, akımın karşısında yer almıştır. Devletçiliğin Türkiye'de büründüğü yapının kapsayıcı ve kuşatıcı bir nitelik taşıdığından yola çıkarak az gelişmiş bir ülkenin bürokrasi mekanizmasına ve bunun işleyiş biçimine karşı çıkar. "Türkiye gibi iktisadî ve içtimaî hayatı uzun süreler ihmale uğramış bir memlekette bu politikanın [devletçilik] cevap verdiği birtakım hayatî ihtiyaçların var olduğu inkâr edilemez. Fakat devletçilik prensipleştirilerek millî hayatın her safhasına hâkim bir umde olarak konulunca bundan üç kötülük doğmaktadır ki bunlar otoritarizm, totalitarizm ve bürokratizmdir. İtiraf etmelidir ki Türkiyemiz seneler boyunca bu üç kötülüğün baskısı altında kalmıştır (Başgil, 1960: 70)."

Kendisi bürokrasi hakkındaki eleştirilerini, 1960 senesinde 27 Mayıs darbesi yapılmadan önce yayımlandığı anlaşılan ders kitabında da sürdürür. Bu eleştiriler siyasetçi sınıfını da kapsar ve Başgil'in demokrasi anlayışının seçkinci özelliklerini yansıtır, DP iktidarının sürdüğü bir zaman aralığında bu eleştirilerden DP yönetimi de nasibini alır:[6]

"(...) devletin politikaya açılan kapısı, bilhassa geri memleketlerde herkesin tepişerek içeri girmeye uğraştığı kapıdır. Çünkü politika adamlarının birçok avanta ve imtiyazları vardır. Çünkü devlet memur ve müstahdemleri bir memleketin çalışan insanları arasında en az çalışanı, en az iş çıkaranı ve en az ter dökenidir. (...) Memur sultası ve bürokrasi istibdadı, bilhassa kültür ve terbiyesi gelişmemiş memleketlerde, istibdatların en feci ve iğrenci olarak hüküm sürmektedir. Siyasî istibdat halk içinden belli zümrelere musallat olur. (...) Fakat bürokrasi istibdadı her sınıf halkın, hatta her ferdin omuzları-

ate göre "1982 Anayasasının özü, liberal anayasalardan ve 1961 Anayasasından farklı olarak, özgürlük ve demokrasi değil, devlet ve otoritedir."[41] Anayasanın öncelikli kaygısı toplumu ve devleti, bireylerden gelebilecek tehlikeler karşısında korumaktır. Zira "toplumun yararları her zaman, her meselede kişisel yararlardan önce gelir" ve "Devlet dediğimiz kuruluş... toplum yararının en yüksek derecede biçimlendirdiği kuruluştur."[42]

1982 Anayasası'nın tepkisel niteliği, bir yandan siyasal ve toplumsal yapının depolitizasyonu diğer yandan da daha güçlü bir yürütme organının yaratılmasıyla sonuçlanmıştır. 1982 Anayasası'nı hazırlayan irade, siyaseti oldukça dar manada algılamış, neredeyse siyasî partiler dışında bütün kurum ve kuruluşlara siyaseti yasak bir iş haline getirmiştir. Evren, anayasayı tanıtırken yaptığı konuşmalardan birinde bu depolitizasyonu şöyle ifade ediyordu:

na çöken ve rejim ne olursa olsun hükmünü icra eden bir istibdattır. Türkiye'de yapılacak inkılâpların en büyüğü ve en hayırlısı bürokrasi istibdadını yıkmak ve devlet idaresini rasyonalize etmektir. (...) "Gariptir ki memleketimizde yetişen hürriyet kahramanları hep siyasî istibdada hücum etmiş; hemen hiçbiri istibdatların en zehirlisi olan bürokrasi istibdadının hayat için tehlikesini sezmiştir" (Başgil, 1960b: 452-454). "Türkiyemizin ilerlememesinin sebebi din değil, çökertici bir Devlet baskısı ve menfur bürokrasi istibdadıdır. Bugün yirminci asrın ortasında bile, bu baskı Türkün, daha mektepten ve kışladan itibaren, omuzlarına çökmeye başlamakta ve bu istibdat bugün bile Türk ferdine ömrü boyunca nefes aldırmamaktadır" (Başgil, 1960b: 457 dipnot: 1).

DP'YE ELEŞTİRİLER

Başgil, aradığı liberal demokratik idareyi Türkiye'de hiçbir zaman görememiştir. DP yönetiminin ellilerin ortalarına doğru, haklar ve hürriyetler alanında kısıtlayıcı düzenlemeler yapmaya ve küçük bir grubun kontrolünde, istişareye kapalı bir yol izlemeye başlaması partiyi destekleyen aydınların desteklerini çekmesine yol açmıştır. Bu dönemde yapılan düzenlemelerin siyasî liberalizmle hiç bağlantısı yoktur (Ahmad, 1994: 71). Başgil 27 Mayıs darbesini müteakiben kaleme aldığı bir yazısında DP'nin iktidar günlerinde CHP'nin izinden gittiğini yazar. 1955 Mayıs'ında İzmir'de verdiği bir konferansta Menderes Hükümetini eleştirmiş ve konferansını şu cümlelerle tamamlamıştır. "...Hükûmetin işlediği hatalar o derece olmuştur ki, demokrasimizin geleceği için hiçbir ümit bırakmamaktadır. Ben yarınımızdan emin değilim" (Başgil, 1966: 113). Başgil'e göre DP iktidar günlerinde CHP'nin izinden gitmiştir. "1950 Mayıs seçimlerinden sonra kendisini âdeta sürülmüş bir tarlanın başında tepilmiş ve çiğnenmiş yol arayan bir yolcu durumunda buldu. Ve kendisinden evvelki iktidarın yürüdüğü tepilmiş yoldan gitmeyi (cehd-i ekal) kanuna daha uygun buldu" (Başgil, 1960; 113).

Başgil'in 27 Mayıs'tan birkaç sene önce kaleme aldığı yazısında ise Türk siyasî hayatında genelde parti genel başkanlarının konumunu ve özelde iktidar partisi genel başkanlarının büyük gücünü demokrasi için tehdit, anayasada siyasî iktidarı sınırlayacak teminatların olmamasını önemli bir eksiklik olarak görmüştür: "Memlekette isim başkalığıyla şef idaresinden kurtulamamıştır." Ülke "seneler boyunca ağır bir baskı rejimi

"Siyaset yapmak, siyasî partilerin ehliyeti dahilinde ve onlara aittir. Siyasî parti mahiyet ve hüviyetinde olmaksızın ve siyasî partilerin tâbi bulunduğu düzenlemeler içinde ve bir siyasî statüsünde olmaksızın hiçbir kurum siyaset yapamaz."[43]

Bu depolitizasyon programının bir hedefi de bireyleri mümkün olduğu kadar farklı siyasî ideolojiler etrafında toplanmaktan alıkoymak ve toplumu "imtiyazsız, sınıfsız" bir kitle haline getirmekti. Bu anlamda Tek Parti döneminin dayanışmacı korporatizminin yeni anayasanın da temelini oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim, Danışma Meclisi Anayasa Komisyonu'nun hazırladığı anayasa taslağının başlangıç kısmı "Tüm fertlerini... kaderde, kıvançta ve tasada ortak bölünmez bir bütün, millî şuur ve ülküler etrafında *imtiyazsız ve sınıfsız* kaynaşmış bir kitle etrafında toplayan"[44] bir anlayışı

(...) yaşamıştır ve hâlâ yaşa(maktadır)." Bunun sebebi anayasanın eksik sistemidir, anayasayı değiştirmeyen DP iktidarıdır. Parti demek "şefler silsilesi demektir" ya da "Meclis Hükümeti bir şef hükümetidir." Bu sistemle "Memlekette halk hâkimiyetinin yerini şef hâkimiyeti almaktadır" (Başgil, 1960: 54-55).

Başgil'e göre demokrasinin yozlaşmış, bozulmuş hali "demagoji"dir.[7] 1924 Anayasası'nın çok partili siyasî hayat içinde uygulanması demokrasiyi demagojiye saplayabilir. Başgil, bu ihtimali dışlamak için 1946-1950 arasında yaptığı eleştirileri bu dönemde de tekrarlamıştır (1956). Yasama organının sınırsız bir güce sahip oluşunu, bu organı frenleyecek kurumların bulunmamasını (Başgil, 1960: 53-56), ikinci meclisin ve Anayasa Mahkemesi'nin bir ihtiyaç olduğunu (Başgil, 1960: 72, 77) yine vurgulamıştır. Bununla birlikte anayasanın sadece kurumsal eksiklikleri yoktur. Bu anayasayla hak ve hürriyetler hukuken korunamaz. Hatta Anayasa Mahkemesi kurulsa bile bu anayasayla fonksiyonunu tam yerine getiremez, kusur Anayasa Mahkemesi'nin yokluğundan değil pek çok hak ve hürriyetle ilgili tanımın yapılmamasından, sosyal politika ilkeleri olarak kabul ettiği anayasanın ikinci maddesinde sıralanan ilkelerin (altı ok) hukuksal tanımlarının olmamasından kaynaklanmaktadır (Başgil, 1960: 62-63).

Şüphesiz bütün bunlar kapsamlı bir anayasa değişikliği gerektirmektedir. Başgil bu değişikliklerin DP çoğunluğunun egemen olduğu mevcut meclis tarafından gerçekleştirilmesine, yapılacak değişikliğin bu partiye mâl edileceği gerekçesiyle karşı çıkmıştır (Başgil, 1960: 67). Bu duyarlılık 1954 seçimleriyle oyların %57'sini alan DP'nin karşısında CHP'nin oyların %36'sını almasına rağmen seçim sistemi yüzünden sadece 31 sandalye çıkarmasından kaynaklanır (Ahmad, 1976: 122). Kuvvetle muhtemel bu tablodan dolayı Başgil anayasa değişikliğinin bir "Kurucular Meclisi" tarafından yapılmasını teklif etmiştir. 1924 Anayasası yanında yürürlükteki "ekseriyet sistemine" dayanan seçim kanununun da siyasî sistemi çoğunlukçu demokrasiye dönüştürdüğünün farkında olmakla birlikte nispi temsil sistemine geçişe de karşı çıkmıştır. Ona göre ekseriyet sistemi adalet duygusunu rencide eder, ama bu sistemde "kuvvetli bir demokratik mantık" da vardır (Başgil, 1961: 198-199).

SONUÇ

Başgil'i Türkiye'deki zayıf "liberal geleneğe" bağlamamızın en önemli sebebi anayasanın ikinci maddesinde sıralanan ilkelerin (altı ok) hukuksal tanımlarının olmamasından kaynaklanmaktadır (Başgil, 1960: 62-63).

Şüphesiz bütün bunlar kapsamlı bir anayasa değişikliği gerektirmektedir. Başgil bu değişikliklerin DP çoğunluğunun egemen olduğu mevcut meclis tarafından gerçekleştirilmesine, yapılacak değişikliğin bu partiye mâl edileceği gerekçesiyle karşı çıkmıştır (Başgil, 1960: 67). Bu duyarlılık 1954 seçimleriyle oyların %57'sini alan DP'nin karşısında CHP'nin oyların %36'sını almasına rağmen seçim sistemi yüzünden sadece 31 sandalye çıkarmasından kaynaklanır (Ahmad, 1976: 122). Kuvvetle muhtemel bu tablodan dolayı Başgil anayasa değişikliğinin bir "Kurucular Meclisi" tarafından yapılmasını teklif etmiştir. 1924 Anayasası yanında yürürlükteki "ekseriyet sistemine" dayanan seçim kanununun da siyasî sistemi çoğunlukçu demokrasiye dönüştürdüğünün farkında olmakla birlikte nispi temsil sistemine geçişe de karşı çıkmıştır. Ona göre ekseriyet sistemi adalet duygusunu rencide eder, ama bu sistemde "kuvvetli bir demokratik mantık" da vardır (Başgil, 1961: 198-199).

SONUÇ

Başgil'i Türkiye'deki zayıf "liberal geleneğe" bağlamamızın en önemli sebebi anayasanın ikinci maddesinde sıralanan ilkelerin (altı ok) hukuksal tanımlarının olmamasından kaynaklanmaktadır (Başgil, 1960: 62-63).

Şüphesiz bütün bunlar kapsamlı bir anayasa değişikliği gerektirmektedir. Başgil bu değişikliklerin DP çoğunluğunun egemen olduğu mevcut meclis tarafından gerçekleştirilmesine, yapılacak değişikliğin bu partiye mâl edileceği gerekçesiyle karşı çıkmıştır (Başgil, 1960: 67). Bu duyarlılık 1954 seçimleriyle oyların %57'sini alan DP'nin karşısında CHP'nin oyların %36'sını almasına rağmen seçim sistemi yüzünden sadece 31 sandalye çıkarmasından kaynaklanır (Ahmad, 1976: 122). Kuvvetle muhtemel bu tablodan dolayı Başgil anayasa değişikliğinin bir "Kurucular Meclisi" tarafından yapılmasını teklif etmiştir. 1924 Anayasası yanında yürürlükteki "ekseriyet sistemine" dayanan seçim kanununun da siyasî sistemi çoğunlukçu demokrasiye dönüştürdüğünün farkında olmakla birlikte nispi temsil sistemine geçişe de karşı çıkmıştır. Ona göre ekseriyet sistemi adalet duygusunu rencide eder, ama bu sistemde "kuvvetli bir demokratik mantık" da vardır (Başgil, 1961: 198-199).

SONUÇ

Başgil'i Türkiye'deki zayıf "liberal geleneğe" bağlamamızın en önemli se-

dile getiriyordu. Her ne kadar bu ifadelerin "imtiyazsız ve sınıfsız" bölümü anayasanın nihai şeklinde yer almamışsa da solidarist anlayış baştan sona anayasa metnine sinmiştir.

Otoriter özüne rağmen 1982 Anayasası'nın tercihi biçimsel de olsa "liberal demokrasi"dir. David Hume'un işaret ettiği gibi, her devlette "otorite" ile "özgürlük" arasında açık ya da gizli ama sürekli bir mücadele söz konudur. Hume'a göre "her devlette özgürlüğün büyük fedakarlıklarda bulunması gerekir; ancak özgürlüğü sınırlayan otorite bile hiçbir anayasada hiçbir zaman mutlak ve denetimsiz bir hale gelemez, gelmemelidir."[45] Bu tespitler, özgürlük otorite dengesinde açıkça ikincisinden yana tavır alan 1982 Anayasası için de geçerlidir. Anayasanın siyasal felsefesini gösteren "Başlangıç" kısmı, "bu Anayasada gösterilen hürriyetçi demokrasi" ifadesine yer vererek bir anlam-

bebi yazdıklarıyla fiil ve hareketleriyle devlet otoritesinin, bu otoriteyi kullanan siyasî iktidarın, parlamentonun ve bürokrasinin sınırlandırılmasını istemesi ve her türlü diktatörlüğe, otoriter ve totaliter rejimlere, faşizme ve komünizme karşı duruşudur. Başgil'in liberal dönemi fikri hayatının ikinci kısmıdır. İlk kısmında "otoriter-camiacı bir demokrasi" anlayışının savunuculuğunu yapmış, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında tedricen liberal demokrasiyi benimseyen makaleler kaleme almıştır. Uzun yazı hayatında kendi otokritiğini yapmaktan kaçınmıştır. Başgil'in entelektüel hayatı üzerinden bir Tek Parti dönemi aydınının dünyanın ve ülkenin yaşadığı değişim sürecine uyum sağlamasını okumak mümkündür.

Başgil bir siyasî liberaldir, bu alanda güçlü ve etkili bir söylemi vardır. Ancak liberalizmin iktisadî yönü üzerinde o kadar durmaz, özel mülkiyeti savunmakla birlikte kendi tabiriyle "bir içtimaî siyaset prensibi" olan devletçiliğin aleyhinde de değildir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da gelişen sosyal devlet fikrinin etkisi görüşlerinde hissedilir (Başgil, 1960: 97). Siyasî liberalizmi içinde, adem-i merkeziyetçi fikirlere yer vermemiştir. Oysa takdir ettiği, dinlenmek, Türkiye'den uzaklaşmak istediğinde tercih ettiği bir ülke olan İsviçre'nin adem-i merkezî idare şeklinin bizzat şahidi olmuş, görmüş ve yazmıştır (Başgil, 1961: 149-152). Türk idari sisteminin merkeziyetçi yapısını eleştirirken, devletçiliğin bu yapının yoğunluğu ve derecesi üzerindeki artırıcı etkilerini sorgulamış, değerlendirmiş; bununla birlikte devlet iktidarının merkezden taşraya doğru dağıtılması gibi bir talebi olmamıştır. Başgil 27 Mayıs darbesine ilk günlerinde karşı çıkmayarak; hatta meşru göstermeye çalışarak hareketi onaylamış, yukarıda sözünü ettiğimiz vatandaşlara tanınan isyan hakkının vatandaşlar dışında bir güç tarafından kullanılmasını kendi liberal demokrat çizgisi içine sığdırabilmiştir (Önder, 2003: 292). Bu tutumu onun muhafazakâr, kargaşalığa karşı otorite taraftarı eğiliminin göstergesidir. Çok kısa bir süre sonra ise MBK'nın ve onu destekleyen çevrelerin yakın takibine maruz kalmış, farklı müeyyidelerle yüz yüze kalmıştır.

Başgil'in liberal demokrat çizgisinde milliyetçi bir renk her zaman için var olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'na bilfiil katılmış, dört yıl Kafkasya cephesinde savaşmış bir Türk aydınıdır (Başgil, 1990: 30-36). Yaşanmış bu tecrübe, fikir adamı kimliğinin tamamlayıcı bir parçası olmuştur.[8] 1963'te kendisi-

da liberal demokrasinin evrensel kabul edilen ilkelerinin "milli" gözlükle görülmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Ayrıca başlangıç, bu millî "hürriyetçi demokrasi"de bireylerin sahip olabilecekleri düşünce ve inançların da sınırını çizmektedir. Başlangıca göre, "Türk millî menfaatlerinin, Türk varlığının Devleti ve ülkesiyle bölünmezliği esasının, Türklüğün tarihi ve manevi değerlerinin, Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılâpları ve medeniyetçiliğinin karşısında", hiçbir faaliyet (2001'e kadar "düşünce ve mülahaza") "korunma göremeyecek"tir. Başlangıcın bu hükmü, diğer düşünce ve ideolojiler karşısında resmî olarak korunan ve özgürlüklerin alanını belirleyen bir "Anayasa ideolojisi"nin varlığını ilan etmektedir.

1961 Anayasası'nda olduğu gibi, "Anayasa ideolojisi"ne aykırı davranan siyasî partilere yaşama hakkı tanımayan "militan demokrasi" anlayışı da mevcut ana-

ni "memleketçi, milliyetçi, mâneviyatçı ve terakkici muhafazakâr" olarak tanımlamıştır (Başgil, 1990: 119). Kanımca Başgil'in muhafazakârlığı ve milliyetçiliği liberal demokratlığının denetiminde olmuştur. Başgil'in ölümünden sonra Türkiye'deki sağ gelenek üzerinde etkisi kaybolmuştur. En çok baskı yapan iki eseri *Gençlerle Başbaşa* (29 baskı) ve *Din ve Laiklik* (7 baskı) isimli eserleridir (Aşçı, 2000). Liberal demokrat yönünün açığa çıktığı makalelerinin yer aldığı derleme kitaplar unutulmuş ve ihmal edilmiş, Türk sağı insan hakları ve hürriyetleri fikrini işleyen güçlü fikir adamları uzun zaman çıkaramamıştır (Akyol, 1997: 119-120). ❐

DİPNOTLAR

1 Başgil'in hayat hikâyesi ve muhafazakâr yönü için bkz. (Önder, 2003), milliyetçiliği için (Akyol, 2002: 740-742)

2 Başgil'in Türkçe konusundaki hassasiyetini meslek hayatının önceki yıllarında da dile getirmiş (Birinci...1991: 441).

3 Başgil, on sekiz sene sonra bu bağdaştırma çabasını hatırlarken başarılı olup olmadığından emin değildir (Başgil, 1960: 64).

4 Taha Akyol'a göre Başgil "liberal devlet" kavramını demokrasiye geçiş döneminden sonra savunmakla birlikte (1946) 1939'daki Maarif Şura'sında "otoriterlik karşıtı-liberal yaklaşımıyla" dikkat çeker (Akyol, 2002: 740). Bu görüşlerin ne olduğunu Akyol özel olarak açıklamamıştır. Şura zabıtları incelendiğinde kuvvetle muhtemel tek devlet kitabı meselesini dikkate alarak bu yargıya varmıştır denebilir (Birinci...: 1991).

5 Söz konusu kitapçıktaki görüşleri önce *Tasvir* gazetesinde kaleme almış (1945 Haziran), bu yazılara paralel bir konuşmayı 1947'de kışı sonlarında Eminönü Halkevi'nde yapmış *Vatan*'da aynı sene mayıs ayında da, bu konuyu işlemiştir (Başgil, 1961: 238, 252).

6 Aynı dönemle ilgili Kâzım Berzeg'in tespitleri Başgil'e paraleldir. Berzeg'e göre DP iktidara geldikten sonra bürokratların denetimine girmiştir. "Bürokratların egemen olduğu siyasî parti, ister istemez, bürokratik hiyerarşi ve emir kumanda ile yönetim zihniyetine içine girer. (...) Türkiye'de parti içi demokrasinin olmamasının lider sultasının nedeni, partilerin bürokrasi tasalludu altında bulunmasıdır" (Berzeg, 1996: 21).

7 "Aldatılmış ve ifsad edilmiş bir ekseriyeti basamak yaparak yükselmiş ve sırf hayvanî hırslarını tatmin için hükümet makinesini ele geçirmiş ayak takımı şarlatanlar idaresine (demagoji) denir" (Başgil, 1961: 26).

8 Ortaylı'nın şu tespiti bu tutumu belki daha iyi açıklar: "Türk kimliği, şuuru, tarih kitabı okutarak, tarihi piyes seyrederek, şiirle, müzikle oluşmuş bir şey değildir. Doğrudan doğruya kan, ateş ve kavga ile oluşmuştur" (Ortaylı, 1995: 173).

yasada muhafaza edilmiştir. Anayasa Mahkemesi'nin "ideoloji-eksenli" yaklaşımının katkısıyla, 1982 Anayasası döneminde çok daha fazla parti kapatılmıştır.[46] Kapatılan partilerin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) başvurmaları ve mahkemenin de biri hariç bütün başvuruları Türkiye aleyhine sonuçlandırmış olması anayasal açıdan yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Kapatılmaları Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne aykırı bulunan partilerin Anayasa Mahkemesi tarafından yeniden yargılanmaları bu sorunlardan biridir. Daha önemlisi, AİHM'nin partileri "koruyucu" yöndeki genel tavrı siyasî partiler lehine yapılan anayasal değişikliklerde etkili olmuştur. Mahkemenin Türkiye aleyhine farklı hak ve özgürlüklerin ihlali iddiasıyla yapılan başvurular üzerine verdiği kararlar da anayasal ve yasal değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Gözaltı süreler-

rinin kısaltılmasından, Devlet Güvenlik Mahkemeleri'nin önce yeniden düzenlenmesi ardından da tamamen kaldırılmasına, ölüm cezasının kaldırılmasından ifade özgürlüğüyle ilgili iyileştirmelere kadar temel hak ve özgürlükler konusunda yapılan bir dizi anayasa değişikliğinde AİHM kararlarının ciddi katkıları bulunmaktadır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, AİHM'nin bazı kararları da özgürlükleri kısıtlayıcı hüküm ve uygulamalara izin verir niteliktedir.[47] Strasbourg Mahkemesi'nin bilhassa laiklik ilkesine aykırılık iddiasıyla hakları ve özgürlükleri sınırlandırılanlara pek de sempatik olmayan yaklaşımı, Türkiye'nin kendine has, "ülke gerçekleri" retoriğinden beslenen ve anayasa ideolojisine yaslanan "millî hürriyetçi" demokrasi anlayışını pekiştirici bir işlev görmektedir. Bu da hiç kuşkusuz, Türk tipi "liberal demokrasi"nin, Batı ülkelerinde uygulanan ve en azından normatif ilkeleri konusunda "evrensel" geçerliliği ileri sürülen bir "liberal anayasacılık"la eklemlenmesini, engelleyici değilse eğer, geciktirici bir etki doğurmaktadır.

Kurumsal anlamda da 1982 Anayasası, 1961 Anayasası'nın başlattığı geleneği takip etmiştir. Siyasal iktidarı sınırlayacak "özerk" kurumlar uygulamasına kısmen son verilmiştir, ancak sivil ve asker bürokrasinin ulusal iradeyi denetlemesini mümkün kılan kurumsal unsurlar varlıklarını devam ettirmiştir. Seçilmemişler, etkileri ve siyasal ağırlığı artırılmış bir organ olan Millî Güvenlik Kurulu (MGK) üzerinden sivil siyaseti denetimi uç noktalara taşımışlardır. Nitekim "postmodern darbe" olarak bilinen ve dönemin hükümetinin görevi bırakmasıyla sonuçlanan 28 Şubat müdahalesinin baş aktörü MGK olmuştur. Böylece siyasal sistem içerisindeki "bürokratik iktidar" ve "siyasal iktidar" arasındaki ayrışma ve birincisinin ikincisini denetimi anayasal düzlemde görünür kılınmıştır. Başka bir deyişle, 1982 Anayasası MGK gibi kurumlar yoluyla, siyasal olanı sınırlamış ve siyaseti kuşatan bir "devlet hukuku" oluşturmuştur. Bu haliyle anayasa "devletin ve olağanüstü yollardan dayatılan bir "devlet ana hukuku"nun "siyasal"a kesin bir şekilde elkoyma isteğini yansıtmaktadır."[48]

Anayasa, 1961 Anayasası'na oranla sınırlamalara daha fazla yer vermesine karşın, siyasal iktidar karşısında bireysel hak ve özgürlükleri güvenceye alırken önceki anayasayla aynı sistematiği izlemiştir. Daha da önemlisi, yapılan anayasa değişiklikleriyle 1982 Anayasası temel hak ve özgürlüklerin korunması bakımından 1961 Anayasası'na yaklaşmıştır.

AVRUPA BİRLİĞİ, ANAYASAL DEĞİŞİKLİKLER VE LİBERALİZM

1982 Anayasası'nda yapılan bir dizi değişiklik, "özgürlük" ile "otorite" mücadelesinde birincisini daha fazla korumaya yöneliktir. Bu aslında 1961 Anayasası'nın yaşadığı değişim çizgisinin tersine çevrilmesi veya kırılmasıdır. Önceki anayasada yapılan değişiklikler anayasayı "liberal" çizgiden uzaklaştırmış, "otorite"nin alanını genişletmişti. Oysa mevcut anayasada yapılan değişikliklerin yönü "özgürlük" doğrultusundadır. Anayasa şu ana dek dokuz kez değiştirilmiştir. Ancak bu değişikliklerden liberalleşme bakımından belki de en önemlileri, 1995, 2001 ve 2004 anayasa değişiklikleridir.

1995 anayasa değişiklikleri, hak ve özgürlükler bakımından getirdiği özgürlükçü açılımların yanında esasen simgesel olarak önemlidir. Bu değişiklikler, belki de ilk kez "sivil irade"nin anayasada köklü sayılabilecek değişiklikler yapabileceğini gösteren önemli bir adımdır. 1995 değişiklikleriyle anayasanın "Başlangıç" kısmından 12 Eylül askerî müdahalesini haklılaştırmaya yönelik ifadelerin çıkarılması ve "Kutsal Devlet"in "Yüce Devlet" ile ikame edilmesi reel güç ilişkilerinde

çok fazla değişiklik yaratmamış olsa da sembolik olarak önemlidir.

2001 anayasa değişiklikleri de anayasanın liberalleşmesi yönünde atılmış önemli bir adımdır. 1982 Anayasası'nı yapanlar, önceki anayasayı biçimsel olarak takip etseler de ruhundan mümkün olduğu kadar kaçmaya çalışmışlardır. Ancak bu "ruh" ne siyasîleri ne de anayasa üzerine yazıp çizenleri rahat bırakmıştır. Hemen her fırsatta önceki anayasanın ne kadar "özgürlükçü" olduğundan, "insan haklarına dayanan" bir siyasal rejim kurduğundan, siyasal iktidara "hakların özü"ne dokundurtmadığından, oysa yeni anayasanın "otoriter" olduğundan, devleti "insan haklarına (sadece) saygılı" olarak tanımladığından, hakların "özüne dokunmama" ilkesine yer vermediğinden dem vurulmuştur. Sonuçta, siyasal bilinçaltında bastırılmaya çalışılan 61 ruhu fırsat bulduğu her ortamda kendisini hissettirmiştir. Nitekim, bu ruh çağırma seanslarından birinde, 1961 Anayasası'nın ruhu 12 Eylül Anayasası'nın bedenine girmeyi başarmıştır. Bu anlamda 2001 anayasa değişiklikleri bir "anayasal reenkarnasyon" olayıdır. Böylece, Türk aydınının ve siyasetçisinin yaklaşık yirmi yıldır bilinçaltında taşıdığı, zaman zaman açığa vurduğu anayasal kompleks de büyük ölçüde aşılmış oldu. Ne de olsa, artık "öze dokunma" yasağını (maddenin mantıksal yapısına pek uymasa da) 13. maddeye, "insan haklarına dayanan devlet" ifadesini de 14. maddeye şırınga etmiştik.

Anayasal bir kompleksten azade olmanın toplumsal ve siyasal psikoloji bakımından getirdiği rahatlama elbette önemlidir. Fakat daha önemlisi yapılan değişikliklerin içeriğidir. 2001 değişiklikleri ile bir yandan Millî Güvenlik Kurulu'nun sistem üzerindeki etkisi azaltılmaya çalışılmış, diğer yandan da temel hak ve özgürlüklere yönelik sınırlandırmalar hafifletilmiştir. Bu bağlamda anayasanın 13. maddesi bütün haklar için geçerli olan genel sınırlama temellerine yer veren bir madde olmaktan çıkarılmıştır.[49]

Serap Yazıcı, Türkiye'de Askerî Müdahalelerin Anayasal Etkileri *başlıklı çalışmasında (1997), ordunun, demokrasiye geçişte teminat altına aldı(rdı)ğı "çıkış garantilerini" inceler. Ordunun temin ettiği "anormal" Anayasal yetkiler ve güvenceler, her darbenin ardından biraz daha artmıştır.*

2004 anayasa değişiklikleri, 2001 çizgisini devam ettirmiştir. Kadın-erkek eşitliğinin hayata geçmesi için devlete yükümlülük düştüğünün vurgulanması, anayasadan ölüm cezasıyla ilgili hükümlerin çıkarılması, basımevi ve eklentileri ile basın araçlarının müsadere edilmeyeceğine dair düzenleme yapılması, temel haklar alanında uluslararası sözleşmelerin kanunlara üstünlüğünün kabul edilmesi, Devlet Güvenlik Mahkemelerinin kaldırılması, Yüksek Öğretim Kurumu'na Genelkurmay'ın üye gönderme uygulamasının sona erdirilmesi ve askerî harcamaların sivil denetime açılması şeklindeki anayasal değişiklikler liberalleşme ve demokratikleşme bakımından önemli adımlardır.

2001 ve 2004 anayasa değişikliklerinde,

bu değişikliklerin neleri kapsadığı meselesi kadar anayasal değişikliklerin arkasındaki dinamik(ler) de önemlidir.[50] Bu değişikliklerin temel hedefi Avrupa Birliği'ne tam üyelik sürecinde Türk Hukuku ile AB Hukuku arasındaki uyumsuzlukları ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle yapılan değişiklikler kamuoyunda "uyum paketi" olarak anılmaktadır. Elbette, Türk anayasacılığında dış faktörlerin belirleyici bir rol oynaması yeni değildir. Tanzimat'tan bu yana hemen her anayasal girişimde doğrudan ya da dolaylı olarak, az ya da çok, dış dinamikler etkili olmuştur.

Esasen Avrupa'nın Türk anayasacılığında belirleyici bir rol oynaması anayasaların meşruiyet kaynağı bakımından da tutarlı bir durum arz etmektedir. 1924 Anayasası'nı ele alırken, anayasanın getirdiği "egemenlik" anlayışının dayandığı "asıl ad"ın "çağdaş uygarlık" kavramı olduğunu belirtmiştik. Derrida'nın ABD Anayasası'yla ilgili tespitlerinden yola çıkan Gayatri Spivak, Türk anayasalarında imzayı atanların ve "egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu"nu deklare edenlerin bunu "ulus adına" değil "Avrupa adına" yaptığını ileri sürmektedir. Zira Spivak'a göre buradaki "milli" onun asıl anlamından sökülüp alınan bir retoriği ifade etmektedir.[51] Bu asıl anlamın kaynağı, yani "asıl ad" da Avrupa'dır.

Avrupa Birliği, sadece Türk siyasetinin çatışma alanlarını yeniden görünür kılan bir turnusol kâğıdı değil, aynı zamanda Türk anayasacılığının "liberal" yönelimini pekiştirecek bir dinamik olarak görülmektedir. Bazı Avrupa Birliği karşıtlarının, kuşkucu duruşlarını haklılaştırmak için başvurdukları "çağdaş uygarlık Avrupa'ya indirgenemez" argümanının arkasında bu "liberal" yönelimlere ve bunun doğuracağı siyasal sonuçlara duyulan tepkilerin bulunduğu söylenebilir. Zira, hem Osmanlı modernleşmesinin taşıyıcıları olan Jöntürklerin hem de "Türk aydınlanması"nın siyasal aktörleri olarak görülen Cumhuriyet'in kurucularının kafalarındaki "çağdaş uygarlık" aynı mekânsal ve kültürel adrese işaret etmektedir: Avrupa.

SONUÇ YERİNE: "YÜKSEK EGEMENLİK" VE LİBERAL ANAYASACILIK

"Egemenlik" konusuna şaşı bakış, liberal anayasacılığın önündeki önemli engellerden birisidir. Daha önce belirtildiği gibi, "çağdaş uygarlık düzeyi" anayasal sistemimizde egemenliğin metafizik kaynağını oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, siyasal meşruiyetin ana-göstereni bu idealdir. Çoğunluğun aldığı kararları geçersiz kılmanın ya da onları gayri meşrulaştırmanın en etkili yolu, bu kararların ya da politikaların "çağdaş uygarlık" anlayışına aykırı olduğunu ilan etmektir.[52] Diğer yandan "çağdaş uygarlık" kavramı, siyasal mücadelede "ulusal egemenlik" kavramını aşan, hatta onu sınırlayıcı bir şekilde "yüksek egemenlik" denebilecek bir niteliğe kavuşmaktadır. Türk siyasetinde zaman zaman depreşen ve "merkez-çevre", "devlet-millet" ya da "bürokrasi-siyaset" karşıtlıklarında dile getirilen antagonizmanın temel referans noktalarından biri bu "yüksek egemenlik" anlayışıdır. "Yüksek egemenlik", onu kullanan devlet seçkinlerine siyasal seçkinlerin aldıkları kararları ve izledikleri politikaları denetleme "görevi"ni vermektedir. Meşruiyeti kendinden menkul bu siyasal vesayet, bazen liberal anayasacılığın temel unsurlarından biri olan "karşı-çoğunlukçuluk" ilkesiyle, bazen de "siyasallaşma" korkusuyla temellendirilmeye çalışılmaktadır.[53]

Liberalizm, siyasal iktidarı sınırlayarak özgürlükleri korumayı hedefleyen bir doktrindir. Bu anlamda liberal siyaset teorisi, demokrasiyi çoğunluğun iradesine dayanan bir siyasal iktidarın sınırsız yönetimi olarak algılamaz. Ancak, liberalizmin siyasal tercihi yine de demokrasidir.

Herkesi ilgilendiren ve etkileyen kararların çoğunluk ya da onun temsilcileri tarafından alınmasına rıza gösterir liberalizm. Bütün demokratik anayasal modellerde de kural belirleme ve karar alma prosedüründe bu ilke esastır. Liberalizm, çoğunluğun müdahale etmemesi gereken bir alan olarak sadece bireysel hak ve özgürlükleri görmektedir. Liberal anayasacılık, "halk iradesi"ni mutlak olarak kabul etmez, onu anayasal yollarla sınırlandırır. Ancak liberal anayasacılık, "halk iradesi"ni, onun yerine azınlık iradesini koyarak sınırlandırmaya da karşıdır. 20. yüzyılın en etkili liberallerinden Hayek'in belirttiği gibi, demokratik rejimlerin en önemli problemi "'halk iradesi'nin onun üstünde başka bir 'irade' tesis etmeksizin nasıl sınırlandırılacağı meselesi"dir.[54]

Hayek'in altını çizdiği bu sorunu Türk demokrasisi de çözümleyebilmiş değildir. Bizdeki sorun "halk iradesi"nin sınırlandırılmasından değil, onun yerine (üzerine) başka "irade"lerin geçmesinden kaynaklanmaktadır. Hatta bu anlamda Türk anayasal sisteminde asıl sorunun "yüksek egemenlik"ten gücünü alan devlet seçkinlerinin iradesini onun üzerine "halk iradesi"ni koyarak sınırlandırabilmek olduğu söylenebilir. Liberal anayasacılığın tesisi bakımından atılması gereken ilk adım budur. Demilitarizasyon ve debürokratizasyon politikaları başarılı olamadığı takdirde, "halk iradesi"nin sınırlandırılması gibi söylemler hedef saptırmaktan başka bir amaca hizmet etmeyecektir. Bir iradenin sınırlandırılabilmesi için mantıksal olarak öncelikle böyle bir iradenin var olması gerekir. Elbette "halk iradesi"nin oluşması, sadece kurumsal yollarla gerçekleşemez. Bu, temelde siyasal kültürün beslendiği paradigmalarda radikal bir dönüşümü gerektirmektedir. Paradigmatik dönüşümün yönü de bellidir: çoğunluğun iradesinin söz sahibi olduğu ancak azınlıkta kalanların hak ve özgürlüklerinin de korunduğu, "halk iradesi"nin hukukun üstünlüğü ilkesi gereğince sınırlandığı, devletin toplumda var olan her türlü düşünce, inanç ve inançsızlıklar karşısında eşit mesafede durduğu, bireyin otonomisi ve tercihleri önündeki engellerin kaldırıldığı, farklı kimliklerin kendilerini ifade etmelerinin engellenmediği, sivil, özgürlükçü, hoşgörülü, ve çoğulcu bir siyasal yapıyı mümkün kılacak bir siyasal kültürün oluşturulması. Bu yönde ilerlemenin gereklerinden biri "sivil dinler çatışması" diyebileceğimiz uyumsuzluğu ortadan kaldırmaktır. Ulusal "sivil din"i, evrensel değerlere yaslanan ve normatif ilkeleri üzerinde büyük ölçüde konsensüs bulunan liberal anayasacılık "sivil din"inin gerekleri ışığında yeniden gözden geçirmek gerekecektir.

Böyle bir yeniden düşünme ve siyasî kültür inşa etme sürecine girilmeden, dışarıdan baskılarla yapılan değişiklikler uzun ömürlü olmayabilir. Elbette, pragmatik amaçlarla da olsa, demokratikleşme yolunda atılan her adım önemlidir ve temel unsurlarını belirttiğimiz siyasal kültürün oluşumuna da katkıda bulunacaktır. Ne var ki, değişikliklerin kökleşmesi ve demokratikleşmenin pekişmesi, son tahlilde ona sahip çıkacak ve her şart altında onu savunacak bir siyasal bilinci gerektirir. Bu bağlamda anayasada yapılan değişikliklerle yetinmemek ve antidemokratik, hakları ve özgürlükleri kısıtlayıcı hükümleri temizlemeye devam etmek gerekecektir. Belki de sıkça vurgulandığı gibi "yamalı bohça"ya dönen dolayısıyla iç uyumunu ve tutarlılığını kaybeden mevcut anayasa yerine, demokratik meşruiyete dayanan daha özgürlükçü ve sivil bir anayasaya ihtiyaç var. Ancak unutulmamalı ki, böyle bir anayasa bile liberal anayasacılığın sadece biçimsel başlangıcı olabilir.

Yeni bir anayasaya ihtiyaç duyulması bakımından Türk anayasacılığının geldiği

son nokta yeniden başa dönmek olmuştur. Bu döngüsel anayasa arayışımızı daha iyi ifade etmek için galiba son sözü Eliot'a bırakmak gerekecek.

Arayıştan vazgeçmeyeceğiz
Ve bütün arayışlarımızın sonunda
Başladığımız yere varacağız
Ve ilk kez tanıyormuşçasına.[55] ❐

DİPNOTLAR

1 Anayasacılık kavramı hakkında bkz. Z. Arslan, "Anayasacılık", *Felsefe Ansiklopedisi*, A. Cevizci (ed.), cilt 1, (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), s. 385-393.

2 L. Siedentop, *Democracy in Europe*, (Londra: Penguin Books, 2000), s. 45.

3 Hemen belirtmek gerekir ki, liberal anayasacılığın bir "sivil din" olarak tanımlanması, Rousseau'nun önerdiği ve ona inanmayanların gerektiğinde öldürülmesini savunduğu otoriter "sivil din" anlayışından farklıdır. Bu konuda bkz. Z. Arslan, "Anayasal Devlet ve Siyasal Tarafsızlık", E. F. Keyman (der.), *Liberalizm, Devlet, Hgemonya*, (İstanbul: Everest Yayınları, 2002), s. 170-172.

4 H. Bielefeldt, "Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Systematic Reconstruction and Countercriticism", D. Dyzenhaus (ed.), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, (Durham: Duke University Press, 1998), s. 29.

5 Bkz. Ş. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 301, "Jöntürklerin en derin özlemlerinin "hürriyet" olmuş olduğu doğru değildir. Jöntürklerin en derin isteği Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmaktı. Hürriyet ancak dolayısıyla kendilerini ilgilendiriyordu. Çünkü, hürriyetin ve adaletin egemen olduğu bir rejimde İmparatorluktan kopmak isteyenlerin sayısı azalacaktı."

6 *A.g.e.*, s. 293.

7 Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, (yayına hazırlayan: İ. Keser), (Ankara: Liberte Yayınları, 2002), s. 16.

8 *A.g.e.*, s. 39.

9 *A.g.e.*, s. 41. Ancak bu sözlerin sahibi de zaman zaman askerî müdahaleleri destekleyerek, söylediklerileyle çelişkiye düşmekten kurtulamamıştır. Bkz. A. T. Alkan, *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 1992), s. 195-196.

10 1876 Kanunu Esasisi hakkında bkz. R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Mithat Constitution and Parliament*, (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963), T. Z. Tunaya, Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938): Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi (1876-1918), 2. Baskı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), B.Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (1789-1980), 4. Baskı, (İstanbul: Afa Yayınları, 1996), s. 92-169.

11 Meşrutiyet dönemi siyasal yaşamı ve muhalefet hareketleri hakkında bkz. A. Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1986).

12 Osmanlı'da anayasacılık hareketlerinin analizi için bkz. Z. Arslan, "Türk Anayasacılığının Kökenleri: Osmanlı Tecrübesi Üzerine Düşünceler", K. Çiçek (ed.), *Osmanlı*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), cilt 7, s. 386-394.

13 1921 Anayasası hakkında bkz. E. Özbudun, *1921 Anayasası*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1992), Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 172-222.

14 J. Derrida, "Declaration of Independence", (trans. T. Keenan & T. Pepper), *New Political Science*, No. 15 (Summer 1986), s. 10. Derrida'nın ve ondan esinlenen Spivak'ın argümanlarına dikkatimi çeken değerli dostum Y. Doç. Dr. Hikmet Kırıklı'ya müteşekkirim.

15 *A.g.e.*, s. 12.

16 Bu konuda bkz. H. Kırık, *Social Change and Brodcasting Public Sphere in Turkey*, (Londra: Westminster University, 1999), basılmamış doktora tezi, s. 16-19. Egemenlik meselesinin anayasal düzlemde tartışıldığı iki önemli kaynak şunlardır: M. Turhan, *Anayasal Devlet*, 2. baskı, (Ankara: Naturel Yayıncılık, 2003), s. 33-58 ve Y. Ş. Hakyemez, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı: Doğuşu, Gelişimi, Kavramsal Çerçevesi ve Dönüşümü*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2004).

17 Celal Nuri Bey, Encümen teklifinde (27. madde) sayılan meclisin yetkilerinin "asla tahdidi" olmadığını vurgulamıştır. *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, cilt 7, s. 214.

18 Güçler birliği, 1921 Anayasası döneminde de hâkim düşünce olmasına karşın, Birinci Meclis'te muhalefetin (İkinci Grup) zaman zaman şiddetli eleştirisine maruz kalmaktaydı. İkinci Meclis'te ise pratikte kuvvetler ayrılığı anlamına gelecek önerilerde bulunanlar bile kuvvetler birliğine bağlılıklarını açıklıyordu. Nitekim, Kanunu Esasi Encümeni Mazbata Muharriri (raportör) Celal Nuri Bey, cumhurbaşkanının görev süresinin yedi yıl olması, seçimleri yenileme ve veto haklarına sahip olmasını öngören Anayasa Komisyonu teklifini savunurken kuvvetler birliğini anayasanın temel ilkelerinden biri olarak takdim etmiştir. Celal Nuri

Bey'e göre, anayasanın hazırlanmasında "Tevhidi kuva nazariyesine son derece itina edilmiştir. Çünkü bu heyeti doğuran, bu cumhuriyeti vücuda getiren tevhidi kuva esasıdır" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, II. Devre, cilt 7, s. 225). Uzun tartışmalar sonunda Meclis, "millî hâkimiyet" konusunda son derece hassas davranmış, Cumhurbaşkanı'nın seçimleri yenileme, veto ve başkumandanlık gibi yetkilerini "kuvvetler birliği"ne aykırı görerek reddetmiştir. Hatta İkinci Meclis'in mebusları, "millî hâkimiyet"i devretmeme konusundaki katı tutumlarını metafizik boyutlara da taşımışlardır. Saruhan Mebusu Reşad Bey'in şu sözleri ilginçtir: "Kanaati katiyem şudur ki farzı muhal olarak Allah Reisicumhur olsa, kati arzediyorum, kestiriyorum. (Haşa sesleri) Haşa... Melaikei Kiram Heyeti Vekile olsa fesih selahiyetini verecek yoktur. (Alkışlar)." *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, cilt 7-1, s. 997.

19 Güçler ayrılığı hakkında bkz. M. Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 3. baskı, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), s. 135-139 ve Turhan, *Anayasal Devlet*, s. 83-88.

20 V. R. Seviğ, *Türkiye Cumhuriyeti Esas Teşkilat Hukuku*, (Ankara: Ulus Basımevi, 1938), s. 289.

21 Ş. S. Aydemir, *İkinci Adam*, cilt I (1884-1938), 5. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), s. 311.

22 F.Rıfkı Atay, *Çankaya*, (İstanbul: Bateş, 1984), s. 462. Atay'a göre "Liberalizm, 1924'de Fethi Okyar'ın Başvekilliği ile iktidara gelmişti.... Devrimin o tehlikeli kuruluş günlerinde Okyar'ın siyasî liberalizmi Şeyh Sait İsyanına kadar sürdü." *A.g.e.*, s. 461.

23 Türkiye'de anayasacılığın tarihini siyasal gelişmelerle birlikte ele alan analitik çalışmalar için bkz. M. Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, 4. baskı, (Ankara: Liberte Yayınları, 2003); T. Parla, *Türkiye'de Anayasalar*, 3. baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002); Y.Sabuncu, "Türkiye'de Anayasalar ve Demokratikleşme", *Radikal, Cumhuriyet'in 80. Yılı Eki*, 29.10.2003, s. 10-14.

24 Teşkilatı Esasiye Encümeni Mazbatası, Karar No. 2, Esas No. 2/44, 3.2.1937, *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt 16, 1937.

25 (Hakkı Kılıçoğlu), I: 33, 5.2.1937, C: 1, *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt 16, 1937, s. 62.

26 *A.g.e.*, s. 62.

27 *A.g.e.*, s. 65.

28 *A.g.e.*, s. 66.

29 *A.g.e.*, s. 67.

30 R. Peker, *İnkılâp Dersleri*, 4. Baskı, (İstanbul:İletişim Yayınları, 1984), s. 61.

31 Aktaran: Z. Toprak, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu*, (İstanbul, 1977), s. 29.

32 Aktaran S.Sertel, *Roman Gibi*, 2. Baskı, (İstanbul: Belge Yayınları, 1987), s. 173.

33 M. Belge, "Korporatizm", *Radikal*, 18 Nisan 2004.

34 Prosedürel demokrasi-anayasal demokrasi ayrımı konusunda bkz. J.Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1973), s. 221-234, J.Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), s. 145-148, M. Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş*, (Ankara:Liberte Yayınları, 2004), s. 95-131.

35 "Millî Güvenlik Kurulu", *Akşam*, 22. 9.1966. Aktaran: H. Özdemir, *Rejim ve Asker*, (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1989), s. 107-108.

36 *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Dönem 1 (1962), cilt 8, s. 190-191. Aktaran: Özdemir, *Rejim ve Asker*, s. 109-110.

37 Bkz. F. h. Erdem, "Türkiye'nin AB'ye Tam Üyelik Sürecinde Sivil-Asker İlişkilerinin Genel Görünümü", *Liberal Düşünce*, Sayı 32: (Güz 2003), s. 288-289.

38 B.Tanör, *İki Anayasa 1961-1982*, 3. (Tıpkı) Baskı, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1994), s. 130.

39 *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Yeni Anayasayı Devlet Adına Resmen Tanıtma Programı Gereğince Yaptıkları Konuşmalar*, (24 Ekim-5 Kasım 1982), (Ankara: TBMM Basımevi, 1982), s. 5.

40 *A.g.e.*, s. 6.

41 Bkz. Tanör, *İki Anayasa*, s. 154. Aynı yönde bkz. M.Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, 6. Baskı, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1986), s. 190: "Özgürlüğü ikinci plana iten ve otoriteye, yani devlet gücüne, ön sırayı veren 1982 Anayasası, bireyle toplum arasında kesinlikle toplumu, insanla devlet arasında da kesinlikle devleti tercih eden bir anayasadır."

42 *Kenan Evren'in Konuşmaları*, s. 30.

43 *A.g.e.*, s. 41. Evren, siyasî partilere yönelik vakıf, sendika gibi başka örgütlerin faaliyet alanına karışma yasağını da şöyle savunuyordu: "Nitekim, siyasî partiler de sendikacılık, dernekçilik yapamayacaklar; meslek teşekkülü veya vakıflara ayrılan işlere girişemiyeceklerdir. Herkes kendi çerçevesi içinde işleyecektir. Böylece her teşekkül kendisinin ne olduğunu bilmiş olacaktır." *A.g.e.*, s. 41.

44 Bkz. *Danışma Meclisi Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Tasarısı ve Anayasa Komisyonu Raporu* (1/463), 30 Temmuz 1982, s. 113.

45 D. Hume, "Of the Origin of Government", *Essays*, içinde s. 28.

46 Bu konuda bkz. Z. Arslan, "Anayasa Mahkemesi'nin Siyasal Partiler Politikası: 'Ve çağı'nda 'Yal ya da'cı Yaklaşımın Anakronizmi Üzerine Bir Deneme", *Liberal Düşünce*, sayı 22 (2001): 5-14 ve Z. Arslan, "Conflicting Paradigms: Political Rights in the Turkish Constitutional Court", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11/1: 9-25.

47 Örneğin bkz. *Case of Kalaç v. Turkey*, (B. N:

00020704/92), 01.07.1997; *Case of Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey*, (B. N: 00041340/98; 00041342/98; 00041343/98; 00041344/98), 13.02.2003; *Case of Leyla Sahin v. Turkey*, (B. N. 00044774/98), 29.06.2004. AİHM kararları *www.echr.coe.int* adresinden bulunabilir.

48 Tanör, *İki Anayasa*, s. 149.

49 Bkz. Z. Arslan, "Temel Hak ve Özgürlüklerin Sınırlanması: Anayasa'nın 13. Maddesi Üzerine Bazı Düşünceler", *Anayasa Yargısı*, (Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 2002), s. 216-231. 2001 anayasa değişikliklerinin eleştirel bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. M. Erdoğan, *Anayasa ve Özgürlük*, (Ankara: Yetkin Yayınları, 2002), s. 67-75.

50 Anayasa yapımında ve anayasal değişmede belirleyici dinamiklerin analiz edildiği kapsamlı bir çalışma için bkz. Y. Atar, *Demokrasilerde Anayasal Değişmenin Dinamikleri ve Anayasa Yapımı*, (Konya: Mimoza, 2000).

51 G. C.Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, (Londra: Routledge, 1993), s. 269.

52 "Çağdaş uygarlık" kavramının, siyasî ve hukuki (gayri) meşrulaştırmada kullanılmasının örneklerini Cumhurbaşkanı'nın bazı yasaları Meclis'e iade gerekçelerinde bulmak mümkün. Cumhurbaşkanı, büyük tartışmalara yol açan "YÖK Kanunu"nu (28.05.2004) ve son olarak da "İl Özel İdaresi Kanunu"nu (10.7.2004) TBBM'ye iade ederken sundukları gerekçede "çağdaş uygarlık" kavramına atıf yapmışlardır. Bkz. *www.tccb.gov.tr*

53 Mesela, Anayasa Mahkemesi'nin yeniden yapılanması amacıyla bu mahkeme tarafından hazırlanan anayasa değişikliği önerisinde TBMM'nin dolaylı ve yarı-dolaylı yollarla Anayasa Mahkemesi'ne üye seçmesinin öngörülmesi bazı siyaset ve yargı çevrelerinde yargının "siyasallaşacağı" gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Bu konuda bkz. Z. Arslan, "Egemenliğin İki Yüzü: TBMM ve Anayasa Yargısı İlişkisi Üzerine", TBMM tarafından 19 Nisan 2004 Tarihinde Düzenlenen "Millî Egemenlik ve Siyaset" Sempozyumunda sunulan bildiri.

54 F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, New One-Volume Paperback Edition, (Londra:Routledge & Kegan Paul, 1982), s. 6.

55 T. S. Eliot, "Little Gidding", *Four Quartets*, (Londra: Faber and Faber, 1959), içinde s. 48.

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti

HÜSEYİN SADOĞLU

İkinci Dünya Savaşı'nın demokratik rejimi benimseyen devletler tarafından kazanılması, Türkiye'de "Millî Şef" iktidarını rejimde demokratikleşme yönünde birtakım düzenlemeler yapmak zorunda bırakmıştı. "Çok partili hayata geçiş dönemi" diye adlandırılan bu göreli özgürlük ortamında yeni siyasî partiler yanında, rejimin hak ve özgürlükler pratiğine ciddi eleştiriler getiren Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti gibi dernekler de örgütlenme imkânı buldu. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, birkaç aylık hazırlık döneminden sonra resmî işlemlerini de tamamlayarak 1 Ekim 1947'de kuruldu. İstanbul Valiliği'ne verdiği kuruluş bildirisi ve tüzüğüne göre Cemiyet, siyasî cereyanların dışında kalacak, amaçlarını gerçekleştirmek için konferanslar, paneller ve yarışmalar düzenleyecek; görüşlerini dergi, kitap, broşür ve bültenlerle yaymaya çalışacaktı.

Cemiyetin kurucular kurulu ağırlıklı olarak akademisyen, hukukçu ve gazeteci kimlikleriyle öne çıkan isimlerden oluşuyordu. Ordinaryüs Prof. Dr. Ali Fuat Başgil başta olmak üzere, Atatürk'ün doktorluğunu da yapan Ordinaryüs Prof. Dr. Nihat Reşat Belger, Prof. Şinasi Hakkı Erel, Prof. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Prof. Tevfik Remzi Kazancıgil, İktisat Fakültesi asistanlarından Osman Fethi Okyar ve Hukuk Fakültesi asistanlarından Burhan Apaydın Cemiyet'in akademisyen grubuydu. Türkiye'nin ilk kadın avukatı Süreyya Ağaoğlu, Avukat Muvaffak Benderli ve avukat M. Ali Sebük de derneğin kurucuları arasındaydı. *Son Posta* gazetesi sahibi Selim Ragıp Emeç, *Vatan* gazetesi başyazarı Ahmet Emin Yalman ve Raif Necdet Meto gibi gazeteciler Cemiyet'in kurucularındandılar. Kurucular arasında yüksek mühendis Enver Adakan, heykeltıraş Yavuz Görey ve eski milletvekillerinden Rauf Ahmet Hotinli gibi isimler de bulunuyordu.[1] Cemiyet'in geçici yönetim kurulu başkanlığına Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil, başkan yardımcılığına da Ord. Prof. Dr. Nihat Reşat Belger getirilmişti.

Yalman'ın ifadesine göre Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, Dünya Liberaller Birliği'nin Türkiye kolunu temsil etmek üzere kurulmuştu (Yalman, 1975: 120). Ancak bu tür organik bir ilişkiden Cemiyet'in ne beyannamesinde ne de tüzüğünde bahsediliyordu. Bununla birlikte Cemiyet'in kuruluşunda önemli rol oynayan Ahmet Emin Yalman'ın 1945'te Dünya Liberaller Birliği'nin ilk kongresine katıldığı dikkate alınacak olursa, kuruluş aşamasında Cemiyet'in Dünya Liberaller Birliği ile yakın bir ilişki içinde olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Cemiyet Dünya Liberaller Birliği'nin 8 Temmuz 1949'da Paris'te düzenlenen kongresine davet edilmiştir (Hür Fikirler Mecmuası, 8: 337).

Cemiyet'in kuruluş gerekçesi ve amacı, İkinci Dünya Savaşı öncesi siyasal koşullara atıfla şöyle tanımlanmıştı: "Zira bugün artık aklı eren herkesçe bilinmiş olsa gerektir ki, senelerden beri milletleri felaketten felakete sürükleyen ve milletler içinde milyonlarca insan ferdini, klik menfaati üzerine oturmuş, birtakım oligarşik kuvvetlerin esaretine mahkûm eden amillerin başında yer yer türeyen hak ve hürriyet düşmanı ideolojiler gelmiştir." Cemiyet'in kuruluş beyannamesine göre her ne kadar İkinci Dünya Savaşı liberal-demokratik ilkeleri benimseyen

ülkelerin zaferiyle sonuçlanmış olsa da, totaliter ideolojiler bütün insanlığın huzur ve refahını tehdit etmeye devam ediyordu. Son derece küçük bir azınlık tarafından temsil edilen sağ veya sol totalitarizm, varlığını sürdürebilmek için liberal düşünce ve kurumları sinsice bir şekilde gözden düşürmeye, insanlığın yüksek hak ve hürriyet idealini de yıkmaya çalışmaktaydı. Ne var ki, hemen her ülkede çoğunluğu teşkil eden geniş halk kitleleri bu totaliter ideolojilerin propagandası altında hak ve hürriyetlerine olması gerektiği gibi sahip çıkmıyordu. Oysa özgürlükleri koruma yolunda çoğunluğa sahip olmanın yeterli bir güvence oluşturmadığı, örgütsüz kalabalıkların örgütlü azınlıkların tahakkümü altına kolaylıkla girebildiği iki dünya savaşı arası dönemde tecrübe edilmişti. İnsan hak ve hürriyetlerinin kutsallığına inanan her bireyin "medenî cesaret ve feragatle" bu özgürlükleri koruması gerekirdi. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, totaliter eğilimlere karşı özgürlüklerin müdafaasını yapmak isteyen hürriyetperver vatandaşların bir "faaliyet muhiti" ve "hizmet kadrosu" olarak tasarlanmıştı.

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, kuruluşundan yaklaşık bir yıl sonra yayın organı olarak *Hür Fikirler Mecmuası*'nı yayımlamaya başladı. İlk sayısı Kasım 1948'de yayımlanan derginin yayın kurulu M. Ali Sebük, Nesteren Dirvana ve Osman Fethi Okyar'dan oluşuyordu. Cemiyet'in başkanı Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil, aynı zamanda *Hür Fikirler Mecmuası*'nın da sahibi olarak görünüyordu. Derginin yazı işlerini ise fiilen Kemal Cündibeyoğlu yürütüyordu (Hür Fikirler Mecmuası, 1: 2). Popüler olduğu kadar akademik hüviyete sahip Mecmua'daki yazıların büyük bir bölümü Ali Fuat Başgil, Ahmet Emin Yalman ve Burhan Apaydın gibi kurucu üyeler tarafından kaleme alınmakla birlikte dergi, Cemiyet üyesi olmayan yazarlara da açıktı.

Hür Fikirler Mecmuası'ndaki yazılarda, Türkiye'nin hak ve özgürlükler rejimi, genellikle Anglo-Amerikan dünyasındaki uygulamalarla karşılaştırılarak liberal bir eleştiri süzgecinden geçiriliyordu. Hemen bütün yazarların temel hareket noktası birey özgürlükleriydi. Siyasette anayasal demokrasinin, ekonomide göreli serbest piyasa düzeninin, eğitimde özerk üniversite sisteminin savunulduğu yazıların temelinde bireyin negatif özgürlük alanına müdahale edilmemesi yatıyordu. Cemiyet, *Hür Fikirler Mecmuası* dışında çok sayıda broşür ve kitap da yayımlamıştı. Daha çok üniversite gençliğine yönelik olarak konferanslar düzenleyen Cemiyet, günün değişik sorunlarını tartışmaya açtı, hak ve özgürlüklerin müdafaasını yaparken, gençlere liberal bir perspektif kazandırmaya çalıştı.

Ancak 1951'den sonra, Başgil'in Türkçü-İslâmcı ve anti-komünist yayın organlarında yer alma eğilimine bağlı olarak, bir makas değişikliği kendini göstermeye başladı. Demokrat Parti iktidarından sonra Cemiyet içerisinde özellikle din, laiklik ve gericilik konularında su yüzüne çıkan fikir ayrılıkları, üyeler arasında çözülmeye yol açtığı gibi derneğin faaliyetlerini de sekteye uğratıyordu. 29 Mart 1951'de, bir yıldır tırmanma eğilimi gösteren "gerici" hareketler Cemiyet'in yayımladığı bildiride protesto edilirken,[2] Başkan Başgil bu tür girişimleri "yaygara" olarak nitelendiriyordu. Türkiye'de irticanın olduğu iddiasını şiddetle reddeden Başgil, asıl amacın "14 Mayıs"ın rövanşını almak olduğunu savunuyordu. Bu yapay gündemin arkasında birkaç gazetecinin ve bir kısım basın organlarının olduğunu ileri süren Başgil, Müslüman Türk halkına bu gazeteleri boykot çağrısı yapıyordu (Başgil, 1951: 1-2). 1953 Şubat'ında da Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, Başgil'in muhalif olmasına rağmen, "irticaya ve ırkçılığa karşı" oluşturulan Millî Dayanışma Cephesi'ne katılacaktı. Cemiyet'in kurucularından Ahmet Emin Yalman'ın Malatya'da "gericiler" tarafından düzenlendiği iddia edilen bir saldırıda yaralanması, bu

konudaki ayrışmayı daha da belirgin hale getirmiştir.

TEK PARTİ YÖNETİMİNİN ELEŞTİRİSİ

Hür Fikirler Cemiyeti'nin Tek Parti yönetimine yönelik doğrudan eleştirileri, siyasal iktidarın bireysel hak ve özgürlüklere yeterince ehemmiyet vermediği ve bireyi devlete feda ettiği noktası üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Yalman'a göre, Avrupa'da 1848 Devrimleri'nden tam yüz yıl sonra demokrasi ve özgürlüğün itibarı geri gelmiş, tüm dünya kalıcı bir özgürlük idealine yelken açmıştı. Kuşkusuz Türkiye de bu demokrasi rüzgarından kısmen etkilenecekti; ama önemli olan özgürlük kurumunu sürekli, istikrarlı ve sağlam bir temel üzerine oturtmaktı (Yalman, 1948 a: 11-5; 1948 b: 55-6).

Yürürlükteki Ceza Kanunu, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'ni en fazla rahatsız eden konuların başında geliyordu. Mehmet Ali Sebük'e göre, krallık dönemi İtalyası'ndan iktibas edilerek Türkiye'de uygulamaya sokulan Ceza Kanunu, İtalyan monarşizminin ve Mussolini faşizminin ruhunu içinde barındırıyordu. Nitekim daha çok hükümetin menfaatlerini korurken, birey hak ve özgürlükleri hiçe sayılıyordu (Sebük, 1948: 62-5).

Cemiyet'in özgürlükler konusunda Tek Parti yönetimine yönelik en temel eleştirisi, Anayasa'da öngörülen temel hak ve özgürlükler teminatsız bırakılarak bir imtiyazlılar sınıfı yaratılmış olmasıydı. Bu noktada Cemiyet'in 1924 Teşkîlat-ı Esâsiye Kanunu'na yönelik ciddi bir eleştirisi yok gibidir. Ne var ki, Anayasa'nın bütün vatandaşları haklar ve özgürlükler bakımından eşitleyen hükümleri, Tek Parti yönetiminin keyfî uygulamaları nedeniyle pratikte anlamsız kalmıştı. Nitekim bu siyasal pratik bir yanda imtiyazlı bir bürokrasi yaratmış, diğer yanda sıradan vatandaşların hak ve özgürlüklerinin hiçe sayıldığı bir düzeni ortaya çıkarmıştı (HFYC, 1949: 4-5). Cemiyet'e göre 1924 Anayasası'nın birey özgürlükleri ve dokunulmazlığı hükümlerinin güvencesi, her şeyden önce bir siyasî terbiye meselesiydi. Çünkü temelde "millî bir misak" niteliği taşıyan anayasalar, yönetilenlerden çok yönetenlere hitap etmeli ve yol göstermeliydi. Başka bir ifadeyle anayasa hükümlerini dikkate alarak iktidarı sınırlandırmak öncelikle o iktidarı kullananların görevi olmalıydı (HFYC, 1949: 6).

Birey hak ve özgürlüklerinin teminatı olarak sadece siyasal iktidarın kendi kendini sınırlamasını beklemek kuşkusuz hayalcilik olurdu. Nitekim uygar ülkeler bu teminatı uygulama yasalarında ve özellikle de ceza mevzuatında hayata geçirmişlerdi. Oysa Türkiye'de geçerli olan ceza yasaları, anayasal hak ve özgürlükleri güvenceye kavuşturmadığı gibi, aksine iktidar elitlerini vatandaşa karşı koruma altına almıştı (HFYC, 1949: 6-10).

Cemiyet Beyannamesi'ne göre, İkinci Dünya Savaşı'nın demokratik rejimler tarafından kazanılması, Türkiye'de siyasal iktidarı birey hak ve özgürlüklerine daha müsamahalı yaklaşmak zorunda bırakmıştı. Oysa bütünüyle uluslararası konjonktürden kaynaklanan bu tavır değişikliği yasal olmadığı gibi, eskisinden daha az tehlikeli de değildi. Zira bu durumda düşüncenin ne zaman ve nasıl cezalandırılacağını kanun değil; iktidarın müsamaha sınırları belirleyecekti (HFYC, 1949: 12).

Cemiyet'in, Tek Parti yönetiminin hak ve özgürlükler rejimine yönelik son eleştirisi yargı bağımsızlığı konusundaydı. Onlara göre 1924 Anayasası açık bir şekilde yargı bağımsızlığını öngörmüş olmasına rağmen, uygulamada mahkemelerin bağımsız olduğu söylenemezdi. Birey hak ve hürriyetlerinin en önemli güvencelerinden biri olan yargı bağımsızlığı, yine Anayasa'ya aykırı bir şekilde hükümete olağanüstü yetkiler tanıyan Hâkimler Kanunu ile önemli ölçüde zedelenmişti (HFYC, 1949: 14).

Tek Parti yönetiminin hak ve özgürlükler rejimine yönelik kapsamlı ve görece

sert eleştiriler, Ali Fuat Başgil'in dolaylı eleştirileriydi. Başgil'in yazılarında ve konferanslarında üzerinde önemle durduğu konulardan biri, birey-devlet ilişkilerinden hareketle tanımladığı hükümet şekilleriydi. Buna göre, bir siyasî otoritenin mevcut olmadığı "anarşi" durumu dışında iki tür hükümet biçiminden bahsedilebilirdi: "Liberal devlet" ve "istibdat". Vatandaştan hareketle tanımlanan liberal devlet, özgürlük ve otorite dengesini sınırlı bir iktidar anlayışı üzerine oturtmuş ve kendisini toplumun hizmetçisi sayan bir hükümet şekliydi. İstibdat ise, anarşinin tam tersine siyasî otoritenin özgürlüğü boğduğu, devletin doğrudan bir amaç haline getirildiği bir siyasî rejimi ifade ediyordu. Tüm otoriter ve totaliter rejimleri bu kategori içerisinde mütalaa eden Başgil, bu hükümetlerin modernleştirici bir misyonu yerine getirdiklerine dair savunmayı da şiddetle reddediyordu. Ona göre ne milliyetçilik, ne de lâiklik otoriter bir yönetimin gerekçesi olabilirdi. Tam tersine bireysel özgürlükleri ihlal eden yönetimler, iktidarlarını güvence altına almak için dinî taassubun yerine lâik taassubu, millî bir kültürün yerine halktan kopuk muhayyel bir kültürü ikame etmeye çalışan zümre iktidarlarıydı. İlkel ve modern, bütün istibdat rejimlerinde temel amaç, dar bir grubun iktidarda kalmasını temin etmekti. Bu anlamda vesayetçilik türünden savunmalar, mevcut istibdat rejimlerinin zulmünü örtme çabasından başka bir şey değildi (Başgil, 1948 b: 16-7).

Başgil'in hükümet şekilleri tasnifi üzerinden Tek Parti rejimine getirdiği eleştiriler o dönem için yenilir-yutulur cinsten şeyler değildi. O, Türkiye'deki siyasî rejimin, bu sınıflandırma içerisinde nereye oturduğuna ilişkin yorumu büyük ölçüde okuyucuya bırakıyordu. Rus komünizmini ve İtalyan faşizmini açıkça "modern diktatörlük" olarak nitelendirirken, Tek Parti iktidarı konusunda sessiz kalmayı yeğlemişti. Ne var ki, modern diktatörlüklerin alâmeti farikası sayılabilecek yol izleri, uzağa gitmeye ihtiyaç göstermeyecek kadar tanıdık geliyordu (Başgil, 1949b: 74-5).

Başgil'in "modern istibdat" rejimleri olarak nitelendirdiği hükümet şekillerinin en ayırt edici özelliği, siyasî ve sosyal iktidarın hükümette toplanmış olmasıydı. Bu rejimlerde devlet, artık bir araç olmaktan ziyade, meşruiyetini kendinden alan bizatihi bir amaçtır. Toplumda varlıkların ve değerlerin dağıtımı tekeline sahip olan siyasal iktidar, vatandaşlar için "en iyi"yi belirleme işlevini de yerine getirir. Devlet iktidarını elinde bulunduranlar siyasal iktidarı bir imtiyaz olarak sahiplendikleri gibi, bireylerin yaşamını fütursuzca en ince ayrıntısına kadar düzenlemeye, hatta bireyi yeniden yaratmaya çalışırlar. Buna rağmen koydukları ölçülere uymayanlar olursa "Allah ile boy ölçüşen bu adamlar beğendiklerini cennete, beğenmediklerini de cehenneme gönderirler" (Başgil, 1948 b: 18-9).

Ali Fuat Başgil'e göre modern istibdat rejimlerinin iktidarlarını güvence altına almak için başvurdukları en önemli araç eğitimdi. Onun "tek kitap usulü" olarak adlandırdığı bu ideolojik eğitimin amacı, bireyin bilimsel ve ahlaki gelişimini sağlamak değil; onu istibdat rejiminin uyumlu bir parçası haline getirmekti. Bu nedenle totaliter ya da otoriter rejimlerin okullarında tartışmaya açık, sorgulamaya elverişli bir eğitim verilmezdi: "Bütün bu hizmetler için ismarlama mektep kitapları emre âmadedir. Artık mektepte politika bir spikerdir, hocalar da birer hoparlör" (Başgil, 1949 b: 74-5).

BİREY ÖZGÜRLÜKLERİ VE DEVLET

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin kuruluş beyannamesine göre, bütünüyle bireylerin ortak iradelerinin ürünü olan devlet, toplumun huzuru ve emniyetini sağlayan bir araçtan ibaretti. Yani yapay bir kurum [artefact] olarak devletin bireylerden ve toplumdan ayrı bir varlığı yoktu. Bu nite-

liğiyle meşruiyetini birey hak ve özgürlüklerini koruma işlevinden alan siyasal iktidar, aynı çerçeve içerisinde sınırlı bir iktidar alanına sahip olmalıydı. Temel yükümlülüklerini yerine getirmeyen ya da iktidar alanının dışına çıkarak birey hak ve özgürlüklerine müdahale eden devlet, meşruiyeti artık tartışmalı bir kurum haline gelirdi.[3] Cemiyet'in benimsediği bu devlet anlayışında klasik liberalizmin iç ve dış güvenlik işlevleriyle sınırlı "gece bekçisi devlet" ya da "minimal devlet" anlayışının izleri gayet belirgindi (Yayla, 2002: 49).

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin kuruluş beyannamesinde de bütün beşerî faaliyetlerin dayanağını teşkil eden insan doğası tanımlanırken, klasik liberal felsefî anlayışa (Yayla, 2002: 34-5) atıf yapılıyordu: "İnsan; akıl nuruna ve irade kudretine sahip, iyiyi ve kötüyü seçme istidâdı ve hareketlerinin mesuliyetini duyma kabiliyetiyle mücehhez bir mahlûktur." Bu temel varsayımdan hareketle her bireyin doğuştan birtakım haklara sahip olduğu ve yine birtakım hürriyetleri kullanmaya ehil olduğu savunuluyordu. Dolayısıyla medenî bir toplum varlığını, kuvvete dayalı bir otoriteye değil; bireylerin "idrak ve basireti"ne dayandırmalıydı.

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin bireysel hak ve özgürlükler anlayışı da büyük ölçüde Locke'çu Doğal Haklar Öğretisi'nin izlerini taşıyordu. Bireylerin siyasal toplumdan önce birtakım haklara sahip olduğu, dolayısıyla doğal hakların pozitif haklara önceliği, devletin bu özgürlükler saklı kalmak kaydıyla bireylerin ortak iradesiyle meydana getirildiği ve buradan hareketle siyasal iktidarın birey özgürlükleri alanına müdahale etmemesi çıkarsaması Locke'çu liberalizmin etkisini gösteriyordu. Bu çerçevede bireysel özgürlükler devletin müdahale edemeyeceği bir alandı ve bu alan bir çoğunluğun iradesi tarafından bile kısmen ya da tamamen hiçbir surette ihlal edilemezdi. Ancak Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, bireysel haklara gösterdiği bu hassasiyeti, "bireysel yarar" söz konusu olunca gevşetiyordu. Başka bir ifadeyle Cemiyet, hak ve özgürlükler konusunda klasik liberalizmin "bireyci"; bireysel yarar konusunda ise, Neo-liberalizm'in "toplumcu" yaklaşımına daha yakın duruyordu. Nitekim bu yaklaşım klasik liberalizmin kamu yararını, bireysel faydaların toplamı sayan anlayışa (Köker, 1992: 45-7) karşı çıkarak bireysel faydaya üstün ve ondan bağımsız bir kamu yararı anlayışını savunuyordu. Yani Cemiyet, sosyal adaletin piyasa içerisinde kendiliğinden gerçekleşeceği iddiasını yadsıyor ve bu durumun düzeltilmesi için devletin yeniden dağıtımcı bir işlev yüklenmesine açık kapı bırakıyordu. Doğal olarak bu durum, siyasal iktidarın iktisadî hayata kamu yararı adına müdahalesine onay vermek demekti.

Cemiyet'e göre toplumda iktisadî sefalet yaratan nedenlerin başında ekonomik hürriyetlerin ortadan kaldırılması ve özellikle bireysel teşebbüsün engellenmesi yer almaktaydı. Bu anlamda devletin bir girişimci olarak doğrudan piyasaya müdahalesi iktisadî hürriyetleri yok ettiği için Cemiyet, bu tür müdahalelere hem toplumun genel menfaati hem de bireysel özgürlükler adına karşı çıkmaktaydı. Bununla birlikte, sınırlı bazı alanlarda devletin iktisadî faaliyet göstermesine sıcak bakılmaktaydı. Bu alanlar ancak "ferdî ve husûsî teşebbüs sahası dışında kalmasında hakîkî ve millî bir zaruret olan işlerle iktisadî rekabetin faydalı bir rol oynamasına ihtiyaç göstermeyen işlerde" söz konusu olabilirdi.

Cemiyet'in iktisadî liberalizmden anladığı şey, devletin bir işletmeci olarak ekonomik hayata müdahale etmemesiydi. Nitekim *Hür Fikirler Mecmuası*'nın iktisatçı yazarlarından Abdülhak Kemal Yörük, devletin iktisadî faaliyetleri "teşvik, tanzim ve himaye etmesi" ile iktisadî hayata "kurucu ve işletmeci" olarak katılmasının birbirinden farklı şeyler olduğuna dikkat çekiyordu. Bu anlamda ilki

millî sermayenin geliştirilmesine ve ülkede emekleriyle geçinen kitlelerin korunmasına yönelik bir tedbir iken; ikincisi özel girişim özgürlüğünü engelleyen bir uygulamaydı (Yörük, 1949: 148-9). Benzer şekilde İsmet Alkan da iktisadî devletçiliği bir "ölçü" sorunu olarak ele almakta, bireysel girişim özgürlüğünü engellememek kaydıyla "mutedil" bir devletçiliğe rıza göstermekteydi (Alkan, 1949: 175-6).

BİR "ZİHNİYET" OLARAK DEMOKRASİ

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin özgürlükler konusunda olduğu kadar, demokrasi hakkındaki anlayışı da Ali Fuat Başgil'in kuramsal analizlerine dayanıyordu. Başgil, öncelikle demokrasinin salt bir siyasal rejim olmadığının altını çiziyordu. Geniş ya da "ideal" anlamıyla demokrasi, "muayyen bir zihniyet, bir terbiye, bir cemiyet görüşü, bir hava ve muhittir." Hatta bundan daha da ötesi demokrasi, "insan varlığı üzerinde manevî bir değer hükmü ve yüksek bir hayat ve saadet temennisine uzanan bir idealdir" (Başgil, 1949 b: 17). Başgil'i Türkiye'de muhafazakâr-liberalizmin önemli bir temsilcisi saymaya imkân veren bu anlayış, özelde demokrasinin, genelde tüm liberal kurumların ahlaki bir zeminde geçerlilik kazanacağı, aksi takdirde yozlaşacağı ve dejenere olacağı iddiasına dayanıyordu (Bora, 1998: 92).

Dar anlamda demokrasi ise, Cemiyet'in kuruluş beyannamesinde tanımlandığı gibi salt siyasal bir rejim olarak demokrasiyi ifade ediyordu. Buna göre demokrasi, birey hak ve hürriyetlerinin en sağlıklı bir şekilde kullanılabildiği ve güvenceye kavuşturulduğu anayasal bir rejimdi. Kuruluş beyannamesindeki ifadeyle demokrasi: "Ekseriyetin temsil ettiği millî iradenin hür ve samimi surette belirmesi ve ekseriyet karşısında azlıkların kanaat hürriyetine saygı ve müsamaha gösterilmesidir."

Başgil'e göre siyasal bir rejim olarak demokrasinin değeri, çoğunluğun iradesini yönetime taşımasından kaynaklanıyordu. Çoğunluk iradesinin serbest bir şekilde ortaya çıktığı ülkelerde siyasal iktidar, bu çoğunluğun emir ve direktiflerini yerine getiren sıradan bir aygıt işlevi görürdü. Ancak Başgil'e göre demokrasi salt bir siyasal rejim, yani "ekseriyet hükümeti" olarak anlaşılıyorsa bu durumda demokrasinin özellikle siyasal açısından bir adalet ve özgürlük rejimi olduğunu söylemek güçleşecekti. Zira "tarihte nice ekseriyet hükümetleri görülmüştür ki, memleketin azlık zümrelerine karşı yürekler acısı zulümler tatbik edilmiştir." Bu noktada "haksızlığın ve zulmün bir şahıstan veya bir azlıktan gelmesi ile bir ekseriyetten gelmesi arasında hiçbir fark yoktur" (Başgil, 1949 b: 36).

Ali Fuat Başgil'e göre, ideal anlamıyla demokrasi birbirini tamamlayan bir "öz" ve "kalıp"tan oluşuyordu. Bu kavrayış içerisinde "çoğunluk esası", demokrasinin sadece kalıbını, yani iskeletini oluşturuyordu. İskelete hayat veren "öz" ise, demokratik "zihniyet ve terbiye" idi. Başgil'in ideal anlamda demokrasinin mütemmim cüzü olarak takdim ettiği "demokratik zihniyet ve terbiye", aynı zamanda siyasal bir rejim olarak demokrasinin de en önemli güvencesiydi. Zira bu zihniyet ve terbiyenin toplumdaki somut yansıması, ayrımsız bütün insanların özgür ve eşit olması gerektiği yolunda bireylere telkin ettiği ahlaki kaygıydı. Bu haliyle demokrasi, insanlığa yeni bir nizam vermeyi amaçlayan bir "adalet rejimi"ydi (Başgil, 1949 b: 36-8)

İdeal anlamıyla demokrasi, "kendilerini kendi iz'an ve muhakemeleriyle idare etmesini öğrenmiş" bireylerden meydana gelen bir siyasal topluma muhtaçtı. Başgil'in demokrasiyi son kertede bir "ahlak" ve "zihniyet" meselesi olarak takdim etmekle kastettiği, hayatın hemen her alanında bireyin tebaa olmayı reddederek, eylemlerine kendi iradesiyle yön verebilmeyi bir alışkanlık haline getirebilmesiydi. Başgil'e göre bu demokratik zihniyetin

mevcudiyeti veya sürdürülebilmesi, büyük ölçüde ülkede uygulanan eğitim sistemine bağlıydı. Onun ifadesiyle: "Mektepten sağlam bir hürriyet terbiyesi bekleyen demokrasi, mektebi hür, yani politikaya karşı bitaraf ve ancak objektif hakikatlerin nuru ile aydınlanan bir müessese kabul eder. Hayat ve cemiyete tek kitap, tek görüş ve üniformalı hakikat zaviyesinden bakan esir mektebin demokraside yeri yoktu" (Başgil, 1949 b: 72-8).[4]

Özetle Başgil'in siyasal düşüncesinde demokrasi ile özgürlük arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusuydu. Göreli bağımsız bir değişken olarak özgürlük ideali, demokratik bir siyasal kültürü beslerken; siyasal bir rejim olarak demokrasi de, birey özgürlüklerinin en iyi şekilde güvenceye kavuşturulduğu rejim olarak öne çıkmaktaydı. Ne var ki, salt siyasal bir rejim olarak demokrasi, çoğunluğun siyasal azlıkları tahakküm altına alması tehlikesini kendi içinde barındırıyordu. Bu noktada Başgil, klasik liberal düşünceyi takip ederek, birey özgürlüklerinin siyasal bir çoğunluk tarafından ihlal edilmesini önlemek amacıyla başta anayasal rejim olmak üzere birtakım önlemlerin alınmasını zorunlu görmekteydi. Demokratik hükümetler, anayasal güvence altına alınan hak ve özgürlüklere uymaya mecbur edilmeliydi. Buna ilaveten Başgil, hak ve özgürlükler karşısında çoğunluk diktasının önünü almak için "çift meclisli parlamento" ve "referandum" yöntemlerini salık vermekteydi (Başgil, 1948 b: 25-33; 1948 a: 75-8).

TÜRKÇE MESELESİ

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin üzerinde önemle durduğu konulardan biri "Türkçe meselesi"olmuştur.

Türkiye'de dil devrimine[5] karşı başından itibaren ciddi bir muhalefetin varlığı biliniyordu. Ancak Tek Parti iktidarının dil politikasına muhalif olan örgütlü gruplar eleştirilerini, diğer konularda olduğu gibi, yüksek sesle ancak 1946'dan itibaren dile getirmeye başlamışlardı. 23 Ekim 1948'de İstanbul Muallimler Birliği'nin düzenlediği ve başka örgütlerin yanısıra Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin de katıldığı I. Dil Kongresi bu alanda ilk örgütlü muhalefet hareketiydi. Kongre'de Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti adına bir tebliğ sunan Burhan Apaydın, Tek Parti yönetiminin dilde özleştirmecilik politikasını liberal bir eleştiriye tâbi tutmuştu. Türk Dil Kurumu'nu (TDK) protesto ettiği konuşmasında Apaydın, devletin dile müdahalesini "vatandaşların kendi dili ile konuşma ve yazma hürriyeti"ne yapılmış bir müdahale sayıyordu. Nitekim hükümet, TDK tarafından imal edilen "uydurma dili" kanun marifetiyle okullara, mahkemelere ve bütün devlet dairelerine sokmaya çalışıyordu. Bu anlamda TDK'nın çalışmaları yönlendirici olmaktan çok, hükümet desteğini arkasına alarak öğretmen ve öğrencilerin kafasına "tahtaya çivi çakar gibi" cebrî bir yönteme dayanıyordu. Özetle Apaydın'ın açıkça karşı çıktığı şey, özleştirmenin bir hükûmet politikası olarak uygulanmasıydı. Oysa dilde yeni sözcüklerin üretilmesi bütünüyle sivil bir uğraş olmalı ve bu alan şairlere, ediplere ve yazarlara bırakılmalıydı.[6]

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, Tek Parti iktidarının uyguladığı dil politikasına karşı eleştirilerini ilerleyen tarihlerde de ısrarla sürdürmüştür. *Hür Fikirler Mecmuası*'nın "Dile tahakküm, hakikatte fikre ve vicdana tahakkümdür. Bu ise, tahakkümlerin en ağırıdır" serlevhasıyla çıkan beşinci sayısı bütünüyle hükümetin ve TDK'nın dil politikasını tartışmaya ayrılmıştı. Ardından Cemiyet, 12 Şubat 1949'da üyelerini toplantıya çağırarak bu konuda özel bir kongre düzenlemişti. Bu kongreden çıkan bildiri, içerik açısından Burhan Apaydın'ın bir yıl önce I. Dil Kongresi'ne sunduğu tebliğden çok farklı değildi. Tek fark, hükümetin uygulamakta olduğu dil politikası eleştirilirken, bu politikanın uzun vadede millî birliği sarsa-

cağı yolundaki uyarıydı. Buna göre, tarihin süzgecinden süzülüp gelen ve bu itibarla millet birliğinin temelini oluşturan dil, "öz Türkçe" maskesi altında hükümetin keyfî bir müdahalesine konu olmaktaydı. Cemiyet'e göre, bu durum "en az yedi asırlık bir tarih oluşundan sonra eriştiğimiz bugünkü millet birliğini ve bu birliğin dayandığı millî şuuru, yani müşterek görüş, anlayış ve ideal varlığımızı" tehlikeye atmaktaydı.

Tek Parti yönetiminin dil politikasına "millî kültür" temelinde karşı çıkmak, 1932'den itibaren dil devrimine muhalefet eden milliyetçi-muhafazakâr kesimlerin sürekli izledikleri çizgiydi. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, buna ilaveten dili bireysel bir hak olarak tanımlayarak konuyu yeni bir alana çekmişti. Burhan Apaydın'ın "vatandaşların kendi dili ile konuşma ve yazma hürriyeti" olarak nitelendirdiği bu hak, Türkiye'de Türkçe dışında kalan etnik dillere müsaade edecek bir statü planlamasını değil; sadece Türkçe'nin hiçbir devlet müdahalesi olmadan mevcut normuyla serbestçe kullanılabilmesini ifade ediyordu. Cemiyet'in yayımladığı bildiriye göre dil, "anayasal bir hak" olarak siyasal iktidarın müdahale alanı dışında kalıyordu. Bu konuda devletin görevi, mümkün mertebe "Yaşayan Türkçe"yi korumak olmalıydı. Zira "Yaşayan Türkçe iktidarın malı değil, Türk milletinin müşterek dili ve memleket tarihinin bir mirası"ydı (HFYC, ty.: 5-9). Dolayısıyla vatandaşları benimsemedikleri bir dili kullanmaya zorlamak, sadece vatandaşlık hukukunu değil; en doğal insanlık haklarını da ihlal etmek demekti.

SONUÇ

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, otoriter siyasal iktidarın içeride ve dışarıda desteğini yitirmesi, bütün muhalif grupların olduğu kadar Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin de faaliyetleri için uygun bir vasatı yaratmıştı. Bu ortam içerisinde Cemiyet, Tek Parti iktidarının "parti-devlet" özdeşliği ile sürdürdüğü otoriter/totaliter yönetime karşı birey hak ve özgürlüklerinin müdafaasını yaptı. İktidarı ve muhalefetiyle farklı zaviyelerden toplumu tepeden dönüştürme eğiliminin hâkim olduğu bir ülkede Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti savunduğu "sınırlı devlet", "müdahale edilemez özgürlükler alanı" ve "kamu otoritesinin tarafsızlığı" düşünceleriyle "liberal" sıfatını fazlasıyla hak ediyordu. Klasik liberalizmin daha çok siyasal boyutunu sahiplenen Cemiyet, bu çerçevede aynı düşüncenin negatif özgürlükler anlayışına vurgu yaptı. Düşünceleri ve faaliyetleriyle siyasal iktidar üzerinde ne ölçüde baskı oluşturduğu bilinmez ama, en azından Başgil'in Türkiye için özlemini çektiği hatırı sayılır bir "hürriyet literatürü" oluşturdu.

Ne var ki, bütün bu liberal düşünceler 1950'den sonra anti-komünizm, milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi siyasal akımlara eklemlenerek iyice belirsiz hale gelmiştir. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'ni Türk düşünce hayatında bir parantez olmaya mahkûm eden nedenleri, bugün halen varlığını sürdüren siyasal ve toplumsal koşullarda aramak gerekir. Bu açıdan Ali Fuat Başgil'in demokrasiyi ve liberalizmi öncelikle bir "ahlak ve zihniyet" meselesi olarak takdim etmesi, Türkiye'de mevcut siyasal kültüre yönelik bir eleştiri olarak da okunabilir.

DİPNOTLAR

1 *Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin Beyanname ve Esas Nizamnamesi*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1949, s. 10-11.

2 *Cumhuriyet'in 75 Yılı (1923-1953)*, cilt I, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1999, s. 308.

3 *Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin Beyanname ve Esas Nizamnamesi*, s. 5.

4 Ayrıca bkz. Ali Fuat Başgil, "Demokrasi ve Mekteplerimiz", *Hür Fikirler Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 10, Ağustos 1949, s. 391-400.

5 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

6 *İstanbul Muallimler Birliği Birinci Dil Kongresi (23 Ekim 1948-31 Ekim 1948)*, İsmail Akgün Matbaası, 2. Basım, İstanbul, 1949, s. 8-9.

Türkiye'de Liberal İktisadi Düşünce

MURAT KORALTÜRK - CEM ÇETİN

GİRİŞ

Ekonomik krizler ve bu krizlerden çıkış yolu gibi sorunsalların Osmanlı düşünce hayatında yer bulması, Osmanlı Devleti'nin ezeli rakibi Batı karşısında yaşadığı askerî hezimetlerin neden olduğu çaresizliğin, daha da önemlisi duyulan eski parlak günlere dönme özleminin bir sonucuydu. Ekonomik meselelere de değinen ilk lahiyalara, yani reform projelerine bakıldığında görülecektir ki; önerilen çözüm geçmişe dönmekti. Karşılaşılan sorunların nedeni "kanun-i kadim"e riayetsizlikti ve ülkeyi içinde bulunulan zor durumlardan kurtaracak olan şey de yine "kanun-i kadim"e geri dönmekti. Bu bağlamda Koçi Bey 1631'de kaleme aldığı layihasında, tımar sisteminin ihyasını bir çözüm olarak önerdi. Kâtip Çelebi ise 1652 yılında hazırladığı raporunda, gösterişli yaşam arzusu yüzünden devlet gelirlerinin giderleri karşılayamaz hale geldiğini rakamlar vererek ortaya koymakta, adeta denk bütçe uygulanmasını salık vermekteydi. Koçi Bey, Kâtip Çelebi ve diğerlerinde göze çarpan husus artık işlevini yitirmiş olan tımar sistemi, sikke tağşişi, vergilerin artırılması türünden alınan önlemlerin ve kurumların yeniden organize edilmesiydi. Zaten bunun ardında da ekonomik sorunu siyasî yapıdaki bozulmanın bir yansıması olarak görme anlayışı bulunuyordu.

Osmanlı Devleti egemen olduğu coğrafyanın tarihsel mirasını da kullanarak bir ekonomik mekanizma oluşturdu. Bu sistemin içinde yönetimin en fazla önem verdiği husus, mümkün olduğu ölçüde kurulan sistemin değişmeden sürdürülebilirliğini sağlamaktı. Bu bağlamda bir yandan piyasada etkin bir denetimin sağlanması için çalışılıp, muhtekirlere göz açtırılmazken; öte yandan fiyat istikrarı toplum için amaçlanmış yine sosyal refah açısından üretim, dağıtım, tüketim gibi ekonomik süreçler makro anlamda planlanmıştı. Sermaye birikimi Batı orijinli bir değerdi. Osmanlı'da ise paranın belirli ellerde birikmesi hoş karşılanmamış, bunun engellenmesi için tedbirler alınmasına gidilmişti. Klasik dönemde belki Osmanlı tüccarı dışa açık görünümdeydi, fakat sistem onların zenginliklerinin topluma kazandırılması için gerekli tedbirleri alıyor, böylelikle de bir burjuva sınıfının oluşmasını engelliyordu. Bu yüzden dış ticaretle zengin olanların, tefeci ve diğerlerinin İstanbul'a celep yazılarak cezalandırılması yönüne gidiliyordu. Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti'nde sınıflı toplumdan ve bu arada işçi sınıfından da bahsedilememesi ekonomik yapının bir sanayi devrimine evrilmesini engelleyen etkenlerdendi.

Kısaca ifade etmek gerekirse Osmanlı üretim tarzının içsel dinamikleri kapitalizme geçişin önderliği işlevini yerine getirecek bir burjuva sınıfının oluşumunu engeller nitelikteydi. İktisadi faaliyetlerde serbestlik, devletin ekonomi içindeki etkinliğini en aza indirmek gibi hedefler için mücadele edecek bir sosyal sınıfın oluşmadığı, aksine ekonomi-politik ve ideolojik düzeydeki toplumsal ilişkilerin devlet tarafından belirlendiği bir yapıda liberal düşüncenin etkinlik kazanması düşünülemezdi. Devletten bağımsız, sivil bir alan olmayınca da iktisadî konularda kalem oynatanlar sosyal konumları itibariyle mevcut düzenin devamını isteyen kişiler olacaktı. Bunlardan ise olguların asıl boyutunu irdeleyip özgün çözümler üretmelerini beklemek ise mümkün değildi.

Tanzimat'a kadar kullanılan iktisat politikası aletleri az ama etkiliydi. Bu aletler toprak rejimi, vergilendirme, müsadere, narh sistemi ve sikke tağşişiydi. Tımar rejimi toplumun iktisadî duygularını köreltmişti. Pazar için üretime dayanmayan ve parasal olmayan bir model olan tımar rejiminin ortaya koyduğu bu kısır döngü ancak mülkleşme hareketi başladıktan sonra kırılacaktı. 1580'den beri değişen dozlarda uygulanagelen ve aslen örfi sultani bir politika olup, sosyal dengesizlikler ve ahlaki gerekçelerle şer'i hükümlerle çatışan sikke tağşişi operasyonlarına hukuk çevreleri ve saray erkânı taraftar iken, olaya iktisadî kaygılarla yaklaşan çok az kişi vardı. Müsadere ise askerî sınıfın yükselişi karşısında iktidarın elinde etkili bir sigorta mekanizması olduğundan kolay vazgeçilemez ve sermaye birikimini önleyen bir yöntemdi. Osmanlı normatif iktisat mantığının en az hırpalanmış yönü fiyat rijitliği, yani narh sistemiydi. Osmanlı sultanları için II. Mehmet'ten itibaren narh meselesi bir kamu meselesi olarak algılanageldi.

Klasik ekonomik yapıda verimlilik kavramının yeri yoktu. Verimlilik kavramı ilk kez Osmanlı iktisadî düşüncesine Batı'yı görmüş aydın ve bürokratlar aracılığı ile girdi. Bunların arasında Reisülküttab Ebubekir Ratip Efendi ve Tanzimat'ın ideologlarından olarak nitelendirilebilen Sadık Rıfat Paşa öne çıkanlardı. Sadık Rıfat Paşa, Viyana sefiri olarak bulunduğu Metternich'in Avusturya'sında, Batı'daki ekonomik gelişmeyi yakından görmüş ve gönderdiği layihalarla –ki; daha sonra bunları *Müntahabat-ı Asar* adlı kitabında sistematikleştirecekti– Tanzimat'ın projelendirilmesinde etkin rol oynamıştı. Sadık Rıfat Paşa, eserlerinde sanayileşen Batı karşısında zirai bir ekonomiye sahip Osmanlı Devleti'nin var olabilmesinin verimlilik esasına dayanan bir ekonomiye geçilerek, ticari kapitalizmin yani Kameralizmin asgari şartlarının gerçekleştirebilmesine bağlı olduğuna işaret etti. Ekonomik gelişme ise Batı örneğinde olduğu gibi, bireylerin girişim gücüne bağlıydı. Daha sonra Sadık Rıfat Paşa, güçlü bir ekonomi için yapılması gereken bir dizi işi sıraladı. Buna göre sikke tağşişleri önlenerek sağlam bir para birimi tesis edilmeliydi; devlet yerli tüccarı teşvik etmeliydi; yerli malı kullanımı özendirilmeliydi; alım satım serbest hale getirilip halka mülkiyet hakkı verilmeliydi. Sermaye birikimini engelleyen müsadere gibi usuller kaldırılmalı ve hukuk kuralları ekonomik gelişime uygun bir zemin hazırlamalıydı.

OSMANLI DÖNEMİNDE LİBERAL İKTİSADİ DÜŞÜNCE

Tanzimat Dönemi

Geleneksel Osmanlı iktisadî düşüncesi, yani kaynağı İslâm olmayan iktisadî düşünce Osmanlı Devleti'ne 19. yüzyılda girdi. Tanzimat'la birlikte Osmanlı ekonomik düşününün ilk olarak tanıştığı akım liberalizmdir. İktisadi serbestiyet yaklaşık kırk yıl kesik ve kopuk savunmalarla, ama ciddi bir eleştiriye uğrama-

dan varlığını sürmüştür. Himayecilik ancak II. Abdülhamit'le beraber alternatif bir iktisat politikası olarak düşünce dünyasına girebilmiştir.

Tanzimat'ın yakınçağ Türkiye düşünce dünyası ve bu arada ekonomik düşüncesi içinde ayrı bir yeri olduğuna kuşku yoktur. Tanzimat ekonomisi, Klasik Osmanlı iktisadî yapısından çağdaş iktisadî yapıya geçişin öyküsüdür; hatta yüzyıllardır süregelen, durağan, provizyonist, fiskalist bir yapının çözülmesi ve dinamik, dışa açık, parasallaşan, pazar göstergelerine duyarlı bir yapının doğuşunun göstergesidir.

Toplumda yaşanan çoğu sorun ve gelişme 20. yüzyıl Türkiye'sinde dahi Tanzimat ile ilişkilendirilmesinin nedeni budur. Tanzimat, tarihle iktisadın kesiştiği sorunsallardan birisidir. Tanzimat, kimilerine göre modern ulus devletin temellerinin atıldığı bir devre olarak algılanırken; bazıları onu olumsuzlukların yüklendiği bir günah keçisi haline getirir. Tanzimat ekonomisi böylece simgeselleşip retorik bir anlama bürünür. Tanzimat'ı eleştirenler genelde tezlerini, her ikisi de bağımlılık paradigmasının bir uzantısı olan, iki eksen üzerine yerleştirirler. Bunlardan ilki ekonomiktir. Osmanlı Devleti'nin Tanzimat ile birlikte liberal politikalar yüzünden perifer ileştiği iddia edilir. Fiskal nitelikli ikinci görüş ise Tanzimat ile borçlanılıp, alınan paraların da etkin kullanılamadığı, bu yüzden Rüsum-u Sitte İdaresi, Muharrem Kararnamesi, Düyun-u Umumiye İdaresi gibi operasyonal araçlarla Batı'nın mali boyunduruğu altına girildiğidir. Politik iktisat her iki tezi de emperyalizm kuramı ile ele alır. Namık Kemal'den, Ahmet Mithat Efendi'den Yusuf Akçura'ya; Parvus'tan Kadroculara, yakın dönemde Doğan Avcıoğlu'na kadar, yani düşünce yelpazesinin sağından soluna hemen herkes bu görüşleri benimsemiştir.

Osmanlı Devleti'nde liberal iktisadî düşüncenin savunulduğu zemin olarak basın-yayın hayatı öne çıkar. Bir yanda gazete ve dergilerde yayımlanan makaleler, diğer yanda yayımlanan telif ve tercüme iktisat kitapları üzerinden Türkiye'de liberal iktisadî düşüncenin izini sürmek mümkündür. İngiliz gazetelerinin ekonomi sayfalarından aktarmalara Ticaret ve Es'ar başlığı altında yer veren Osmanlı Devleti'nin resmî yayın organı *Takvim-i Vakayı* gazetesi, İngiliz elçisi David Urqhuart'ın da yazarları arasında olduğu *Moniteur Ottoman* ve Churchill'in çıkarttığı *Ceride-i Havadis* bu bağlamda öne çıkan süreli yayınlardır. Mesela 1830-1840 yıllarında Osmanlı Devleti'nde tartışılan iktisadî meselelerin izlenebileceği *Ceride-i Havadis*'te Churchill, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir hammadde bilhassa hububat ihracatçısı olması gerektiğini öne sürebilmekteydi.

Osmanlı Devleti'nde Batı kökenli düşüncelerin giriş yolları ve araçlarından birisi tercüme hareketleri ve bunun kurumsal mekanizması olan Tercüme Odası'dır. Yine aynı oda mensuplarından bazı kişilerin *Mecmua-i Fünun*'da yayımlanmış iktisat konulu yazılarını anmak gerekir. Bu bağlamda Türkçe'ye tercüme edilerek yayımlanan ilk iktisat kitabı Jean Baptiste Say'ın *Catéchisme d'Economie Politique* adlı kitabıdır. Tercümesini Sahak Abru'nun yaptığı kitap 1852'de *İlm-i Tedbir-i Menzil* adı ile yayımlanmıştır. Tanzimat sonrası iktisat yazınından bahsederken 1860 yılında Charles Wells tarafından doğrudan doğruya Türkçe kaleme alındığından ilk Türkçe ekonomi kitabı olduğu ileri sürülen *İlm-i Tedbir-i Mülk*'i de anmak gerekir.

Yabancılar ve Osmanlı gayrimüslimleri yanı sıra Batı iktisadî düşüncesinin Osmanlı Devleti'ne taşıyıcıları arasında Osmanlı bürokratları da bulunuyordu. Bu bağlamda yıllarca üst yönetim kademelerinde görev yapmış olan sadrazamlardan Ali ve Fuat Paşalar'ın adları anılabilir. Keza bu iki bürokrat da kendilerinden önce-

kiler gibi padişaha gidişatla ilgili önerilerini içeren vasiyetnameler sunmuşlardı. Fakat onları öncekilerden ayıran temel bir fark vardı. Onların sundukları vasiyetnameler daha öncekilerin sundukları gibi geçmişe özlemi dillendiren belgeler olmayıp, açıktan açığa liberalizmi savunan metinlerdi. 1865'te kaleme alınmış olan ve 1910'da *La Revue de Paris*'te yayımlanan vasiyetnamesinde, Padişah Abdülaziz'e "Mülkiyete hürriyet veriniz" yakarışı, Ali Paşa'nın liberalizmin en temel öğesi olan mülkiyet özgürlüğüne olan inancının bir sonucuydu. Gene padişaha özel ve genel çıkarlar adına devletin maaşlı memurlarınca yönetilen fabrikalardan özel sektörü baltaladıkları gerekçesiyle vazgeçilmesini ve bu fabrikaların sermaye şirketi haline getirilip halka arz edilmesini öğütlemekteydi. Öneriler arasında ağır savaş gemilerinden oluşan bir donanmaya sahip olmak yerine donanmanın hem savaş hem de ticaret gemisi olarak kullanılabilecek buharlı gemilerden oluşan bir filoyla ikame edilmesini ve bu filonun da bir şirket tarafından idaresi de vardı. Ali Paşa'nın vasiyetnamesinde yer alan fikirleri, Fuat Paşa'nın 1869'da İstanbul'da çıkan *The Levant Herald* gazetesinde yayımlanan vasiyetnamesinde de görmek mümkündür. Kısaca iki aydın bürokratın üzerinde durduğu zemin liberalizmdi ve kamu yönetiminin düzenlenmesinden, eğitime kadar bütün çabalar bu noktada yoğunlaşmaktaydı.

İktisadi düşünce bağlamında Tanzimat kuşağının bir başka düşünürü olan Cevdet Paşa'nın da yaklaşımları önemlidir. Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığını kanun-i kadime muhalefet ve asrın icaplarına uymamaya bağlayan Cevdet Paşa, zaman zaman Batı medeniyetine ilişkin şüpheci bir tutum takınsa ve hatta serbest ticaretin Osmanlı ülkesinin başına nasıl bir bela getirdiğine işaret etse de, ticaretin kalkınmanın tek yolu olduğuna inanmış bir aydındı. Şirket-i Hayriye'nin kuruluşu

Korkut Boratav, İzmir İktisat Kongresi'nde, hâkim ekonomik güçlerle (büyük çiftçiler ve ticaret burjuvazisi) siyasî kadroların kaynaşmaya çalıştıklarını belirler. Ona göre, ticaret burjuvazisinin belirleyici olduğu bu kongrede belirlenen ilkeler, eklektik de olsa, 1931'e dek iktisat politikalarına yön vermiştir.

konusunda Fuat Paşa ile birlikte fikir babası olması, Cevdet Paşa'nın bu durumunun somut bir örneğidir. Aslında bu durum Tanzimat aydınının fikri yapısını ortaya koyması açısından da önemlidir. İki kesimin temsilcileri olan Batıcı Fuat Paşa ve İslâmcı Cevdet Paşa ülkenin kalkınması için özel olarak Şirket-i Hayriye'de, genel olarak ise kapitalistleşme arzusunda, ortak bir çıkış noktasında uyuşmaktaydılar. Hedef aynıydı. Yalnızca hedefe götüren veya götüreceği umulan yollar farklıydı. Kimi kapitalistleşmenin serbest ticaretle, kimi himayecilikle gerçekleştirilebileceğine inanmaktaydı. Cevdet Paşa'da gözlemlenen eğilim biraz daha farklı bir boyutta Namık Kemal'de de görülür. *Vatan Yahut Silistre*, *Vatan Kasidesi* adlı eserleriyle topluma millî bir hedef gösteren Namık Kemal, ekonomi konusuna

Feridun Ergin

EMRAH AKKURT

Her ne kadar resmî söylem tarafından her vesileyle inkâr edilmekte olsa da, Osmanlı'dan Cumhuriyet yönetimine intikal eden bir "devlet" geleneğinin varlığı, hakşinaslığı elden bırakmayan bir gözlemin neticesinde kolayca fark edilebilir. Devletin gücünü yurttaşlardan değil de, "yüce ülküsü"nden alması; kamu yararının ve refahının tek ve değişmez belirleyicisi olma konumunu muhafaza etmesi ve "devlet güçlüyse toplum güçlüdür" anlayışı Osmanlı'dan tevarüs edilen "devlet" geleneğinin en belirgin özellikleridir. Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideoloji(msi)sine ve bu ideoloji(msi) eksenindeki pratiklere göz attığımız vakit de, söz konusu geleneğe sadık kalındığını; hatta bu geleneğin geliştirilerek ve genişletilerek muhafaza edildiğini görmek hiç de zor değil...

Cumhuriyet yönetiminin sözünü ettiğimiz hikmet-i hükümetçi devlet kurgusu, otoriter ve bazı zamanlar totaliter nitelikler arz eden bir siyasî-bürokratik yapılanmanın tesis edilmesine ve bu yapının varlık amaçlarından uzaklaşıp, resmî olarak meşru addedilenlerin dışında kalan her türlü entitenin kamusal ve bireysel yaşamdaki varoluşunu evrensel bir meşruiyet referansına ihtiyaç duymaksızın engelleme çabalarına hizmet etmiştir. Cumhuriyet yönetiminin bu "yıkıcı" niteliğinin neticelerini sarih bir şekilde gözlemleyebileceğimiz alanlardan biri, kuşkusuz, o dönemdeki fikir hayatıdır.

* * *

Cumhuriyet yönetimi Osmanlı'dan nispeten canlı bir fikir hayatı devralmış, ancak bu mirası gereği gibi muhafaza edememiştir. Cumhuriyet'in başlarında, dünyadaki gelişmelerden haberdar ve literatürü takip etme gayreti içerisindeki Osmanlı entelektüellerinin yerini, **büyük ölçüde**, siyasî iktidarın doğru yolda olduğunu göstermek dışında bir kaygısı ve inkılaplar haricinde bir referansı olmayan resmî ideolojinin fikri hizmetkârları almıştır. Bunun yanında, sözünü ettiğimiz dönemde, entelektüel güdülerini muhafaza edebilmeyi başarmış dar bir zümrenin varlığını da takdir etmek gerekir, ki bunlar, aynı zamanda, Türkiye'deki düşünce

geldiğinde oldukça farklı bir söylemde bulunmaktaydı. Namık Kemal'e göre hükümetin temel görevi adaleti sağlamak olup devletin ekonomik hayatta etkin bir rol alması sakıncalıydı; keza "hükümet halkın ne babası, ne hocası, ne vasisi, ne de lalası"ydı. Yine Namık Kemal, dönemin klasik sorusu olan "Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş süreci nasıl tersine çevrilebilir?" sorusuna bu gerilemeyi durdurmanın ve Batı Avrupa ülkelerine eşdeğer bir uygarlık düzeyine ulaşmanın tek çaresinin eğitimin çağdaşlaştırılarak yaygınlaştırılmasıyla ve serbest ticaret kurallarının cari olduğu bir ekonomi anlayışıyla mümkün olabileceği cevabını verdi.

Klasik iktisat konusunda devlet ile aydınlar arasında ilk dönemlerde tam bir paralellik vardı. Bunu kurumsal dönüşümde de gözlemlemek mümkündür. Tanzimat dönemine girerken Ticaret Nezareti kuruldu. Bunun yanında 1850'de

hayatının temellerini atan ve neredeyse tamamı disiplinlerine ilişkin temel formasyonlarını Cumhuriyet öncesi dönemde tamamlayan şahsiyetlerdir.

Cumhuriyet düşünce tarihinin bir sonraki aydın kuşağına baktığımız zaman, bunların, Osmanlı'nın kültür-yoğun/ideoloji-zayıf karakterinin tersine, Cumhuriyet yönetiminin ideoloji-yoğun/kültür-zayıf modeli içinde yetişen, yani bir anlamda ideolojinin yarattığı şahsiyetler olduğunu (Akkurt, 2003: 171) görürüz. Bu dönemde yetişen aydın kuşağın büyük bir bölümünün düşünce serüveni –o yönde bilinçli ve amaçlı bir tercih yapmasalar dahi, hazır bulundukları muhitlere dahil olmaları ve gördükleri eğitimle zihinlerinin endoktrine edilmesi nedeniyle– Kemalizmin/resmî ideolojinin bariyerlerine takılmıştır. Bu bağlamda, örneğin, Türk siyasal hayatı ve/veya Cumhuriyet yönetiminin iktisat politikaları ile ilgili tahlilleri, sözünü ettiğimiz aydın kuşağın zihniyet analizini yapabilme yolunda oldukça önemli ipuçları ihtiva etmektedir: Bazı sorunlar, sistemin kuruluşuna ilişkin aksaklıklar ve bunların neticeleri gözlemlenebilmiş, ancak "mahalli şartların" gereklerine yaptıkları ısrarlı vurgular, bir süre sonra, bu aydınların entelektüel çalışmalarını, adeta, toplumu alternatifi olmayan bir yöntemin katlanılması zorunlu neticeleri ile yüz yüze olunduğuna ikna etme çabalarına dönüştürmüştür.

Feridun Ergin, Türkiye'de liberallerin "özgürlükler" konusunda müstereddit ve rejim ideolojisi karşısında eleştirellikten uzak geleneksel çizgisinin tipik örneklerindendir.

Cumhuriyet döneminde nitelikli bir entelektüel kuşak ancak çok-partili rejime geçilmesinin ardından yetişebilmiş/ortaya çıkabilmiştir. Bu dönem aynı zamanda "devlet"in Türk entelijensiyasının ayağını basabileceği tek yer olmak-

Fransız Ticaret Kanunu adapte edildi. 1863'te Ticaret-i Bahriye Kanunu kabul edildi. Bu gelişmeler devletin ticarete bakışında kaydettiği aşamayı göstermesi açısından önemlidir. Oysa daha önceki dönemlerde toprak, asker, idare üçgeni içinde nizam-ı alemini sürdüren Osmanlı Devleti'nin merkantil Batı ile ilişkilerinde en fazla önem verdiği husus toprak bütünlüğü idi. Bu anlayışın ticari kaygılar taşıması beklenemezdi. Nitekim 1781'de İspanyollarla yapılması söz konusu olan ticaret antlaşması hususunda İspanyol sefirinin karşılıklı ticaretin ülkelere sağlayacağı yararlardan söz açması karşısında Reisülküttap Süleyman Fevzi Efendi'nin verdiği karşılık bu düşünce yapısını yansıtıyordu: "... Devlet-i Aliyye fevaid-i ticaretin vücud-u ademini müsavi addeder ve asıl mülkçe faide arar."

Tanzimat'la beraber yönetim, provizyonist iktisat düşüncesini terk edip yed-i

tan çıkmaya başladığı dönemdir (Akkurt, 2003: 171).

* * *

Feridun Ergin (1917-) daha ziyade "iktisatçı" kimliği ile tanınan bir yazar, akademisyen ve siyasetçidir. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olmasının ertesinde Paris Siyasal Bilgiler Okulu'nu bitiren Ergin'in akademisyenlik hayatı 1943 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde başlamıştır. 1948 yılında aynı fakülteden doçentlik unvanı alan Feridun Ergin, 1950 yılında üniversitedeki serüvenine ara vermiş ve Demokrat Parti Urfa milletvekili olarak parlamentoya girmiştir. DP ile fazla uzun soluklu ol(a)mayan mesaisini noktalamasının ardından, aktif siyasî yaşamını kurucuları arasında yer aldığı Hürriyet Partisi'nde sürdüren Ergin aynı yıl bu partiden de ayrılarak üniversitedeki görevine dönmüş ve 1985 yılında emekli olmuştur.

Feridun Ergin'in nispeten dalgalı bir fikrî serüveninin olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye'de aldığı "inkılâpçı terbiyeyi" müteakip, İkinci Dünya Savaşı arifesinde, carî kolektivist eğilimlerin had safhaya vardığı Fransa'da üniversite eğitimini tamamlaması, kuşkusuz, Ergin'in o tarihten sonraki yaşamı ve fikir hayatı üzerinde silinmesi güç izler bırakmıştır. Nitekim, bu, Ergin'in eserlerinde kolayca gözlenebilir. Ancak, Ergin, şaşırtıcı bir şekilde, muhtevası, formasyonu ve dünyaya bakışı ile çelişen tarzda eserler de vermiştir.

* * *

Feridun Ergin, esas itibariyle, parabanka ve finans konularında uzmanlaşmış ve eserler vermiştir. Uzun yıllar muhtelif üniversitelerin iktisat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulan, para arz ve talebi, gelir seviyesi, fiyat hareketleri, enflasyon, dış ödemeler dengesi gibi finansal meselelerin ayrıntılı bir şekilde tahlil edildiği *Para Siyaseti*'nin (1972) yanı sıra, *Kredi Sistemi* (1975), *Para Politikası* (1975), *Uluslararası Ödemeler* (1978) gibi çalışmaları, Ergin'e uzmanlık alanında itibar sağlayan eserler arasında zikredilebilir. Ayrıca, Ergin'in bu eserlerinin, neşredildikleri tarihler ve o dönemin imkân ve standartları nazara alındığında, ilgili yerli ve yabancı kaynaklara başvurma, sistematik olma, kullanılan dilin anlaşılabilirliği gibi akademik kriterler bakımından doyurucu oldukları da söylenmelidir. Ancak, Feridun Ergin'in geniş okuyucu kitleleri ile buluşup, fikir hayatında bir iz bırakmasına vesile olan eserlerinin, onun, sözünü ettiğimiz, para-banka ve finans konularında kaleme aldığı ve bü-

vahit ve dahili gümrükler gibi ticarete mani olan engelleri kaldırarak pazar göstergelerine öncelik tanırken, Sakızlı Ohannes, Mikail Portakal Paşa gibi ekonomik konularda kalem oynatan aydınlar da serbest dış ticaret politikasının benimsenerek gümrüklerin kaldırılmasını öneriyorlardı.

Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nden esinlenerek, 1881'de yayımlanan *Mebadi-i Ilm-i Servet-i Milel* adını verdiği kitabında Sakızlı Ohannes, 1850'li yıllardan beri gerek aydın-bürokratlar gerek Yeni Osmanlılar tarafından bölük pörçük dile getirilmiş konuları, çağının ekonomi bilimi uyarınca sistematize etmiş ve Batılılaşmanın tek yolu olarak serbest ticaret politikasını önermişti. *Ilm-i Servet-i Milel*, klasik iktisatçıların temel sistematiğine uyumlu bir şekilde servetin üretimi, servetin tedavülü, servetin bölüşümü, servetin tüketimi ve bitirirken başlıklarını taşı-

yük ölçüde, sayısal analizlerle desteklenmiş ansiklopedik malumat yığınlarının üzerine bina edilen bu çalışmalar olmadığı bir gerçektir. Ergin'in teknik iktisattan uzaklaşıp, politik-iktisada yaklaştığı ve bu alanda eserler verdiği ölçüde entelektüel muhitlerdeki ağırlığının arttığını ve adeta "sıradan" bir akademisyenlikten fikir adamlığı merhalesine eriştiğini belirtebiliriz. Aslında, Ergin'in böyle bir yazıya konu olmasına vesile olan eserleri de, politik-ekonomi alanında kaleme alınanlardır.

* * *

Kuşkusuz, bir fikrin içeriği yalnızca o fikrin doğuş koşullarına indirgenemez (Cangızbay, 1999: 212). Zira, böyle bir tutum, söz konusu fikir adamının fikirleri üzerindeki belirleyiciliğini, "bilinçliliğini" yok sayma manasına gelecektir. Bu bağlamda, Feridun Ergin'in, 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı ve ardından patlak veren İkinci Dünya Savaşı'nın sebep olduğu iktisadî, siyasî ve kültürel buhranın toplumun hemen hemen her kesimini, ama özellikle de akademyayı içine sürüklediği umutsuzluğun ve belirsizliğin kolektivizmin ve plancılığın siyasî, iktisadî ve entelektüel alanda büyük bir hızla yayılarak hâkim eğilim durumuna gelmesini kolaylaştırdığı; birey ve piyasa ekonomisi düşmanlığının derin ve yaygın bir hal aldığı, piyasalardan bahsetmenin adeta kilisede küfretmeye benzediği bir entelektüel ortamda formasyonunu tamamladığını ve eserler verdiğini dikkate almak gerekir. Ancak bu durum, en azından teorik olarak, Ergin'in, fikirlerini, onların hakiki manasını ve neticelerini bilmeden, adeta gayriiradi bir fikri mensubiyetin neticesinde müdafaa ettiğini kabul ettiğimizi ve onu entelektüel sorumluluğun gereklerinden masun kılabileceğimizi göstermez.

Ergin'in siyasî ve iktisadî görüşlerini muayyen bir ideolojinin çatısı altına yerleştirmek; mesela, onun bir liberal ya da sosyalist olduğunu söylemek, fikirlerinin mahiyeti hakkında yeterince aydınlatıcı bir sonuca ulaşmamızı engelleyeceği gibi, bizi yanlış bir istikamete de sevk edebilir. Bunun yerine, Ergin'in fikirlerinin ideolojik analizini esnek bir kavramsal çerçevenin yardımıyla yapmaya gayret etmek daha gerçekçi ve ikna edici bir sonuca ulaşabilmemizi kolaylaştıracaktır.

Feridun Ergin'in Keynesyen bir iktisatçı olduğunu söyleyebiliriz. Ergin, müdahale edilmeyen/kendi haline bırakılan bir (kapitalist) iktisadî sistemin üretim araçları üzerinde tekelleşen burjuvazinin keyfi yönetimine/despotizmine dönüşeceğini iddia etmektedir (Er-

yan beş ana bölüm ve 39 alt bölümden oluşuyordu. Bireysel çıkarlarla toplumun genel çıkarları arasındaki uyumun serbest ticaret ve rekabet sayesinde adeta kendiliğinden örtülü bir gizli el kabullenmesinin ışığında sağlanacağı konusuna sürekli vurgu yapan Sakızlı Ohannes, hükümet yetkilerinin en üst düzeyde sınırlandırılmasını öğütlemekteydi. Ona göre, kabotaj hakkından yerel yönetimlere kadar aslında pek çok iş de kişilere ve kişilerden oluşan derneklere terk edilmeli; sadece bazı alt yapı işleriyle faydası topluma yayılmış işler hükümetçe karşılanmalıydı. Bu bağlamda Sakızlı Ohannes para basımı, posta, halkın eğitimi gibi alanların pek çok ülkede hükümetin görevlerinden sayıldığını belirttikten sonra yine de bu konularda da olsa fazla ileri gidilmemesi gerektiğini salık vermekteydi. Nitekim eğitimin gerekliliğine inanmış uygar ülkelerde hükümet kadar bireyler de bu

gin, 1964: 174). Ergin'e göre, kapitalizmin bazı vasıta ve silahları arasında gangster metotlarını andıracak örnekler görmek, kapitalizmin, menfaatlerini korumak için, müsamahasız, gayrihukuki ve gayriahlaki mücadelelere girmekten çekinmediğine şahit olmak mümkündür (Ergin, 1964: 185). Ancak Ergin, bu tespitlerini müteakip, kapitalizmi neticeci (*consequentalist*) bir zeminde analiz ederek, onun 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar insanlığa en fazla refah sağlamış iktisadî sistem olma imtiyazını muhafaza ettiğini de görebilmiştir. Bu nedenle, Ergin'e göre, yapılması gereken, kapitalizmin kendisini ortadan kaldırmadan, onun doğasında olan dalgalanmaları tasfiye etmek yolunda çaba sarf etmektir; yani, Keynes'in tabiriyle, devletin sağı solu belli olmayan kapitalist direksiyonu kontrol altına alması ve arabayı refahı sağlaması için tekrar yoluna koymasıdır (Skousen, 2003: 361). Daha büyük çaplı bir iktisadî müdahale ve tüm iktisadî kaynakları ve işlemleri bir plana bağlama gayretlerinin nihai hududu "kolektivizm"dir, ki böyle bir durum, Ergin'e göre, arzuya şayan bir iktisadî ve siyasî rejimi tarif etmekten uzaktır.

Feridun Ergin'in planlı ekonominin mahiyetine ve neticelerine ilişkin tespitlerini; veya başka bir anlatımla, antikapitalistliğini sıradan bir Keynesyen olmanın ötesine götürmeyişini iki liberal iktisatçının, Wilhelm Röpke[1] ve Ludwig von Mises'in, onun üzerindeki entelektüel tesiri ile ilişkilendirebiliriz. Ergin'in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde asistan olarak görev yaptığı dönemde, aynı fakültede profesör unvanıyla "iktisadî düşünce tarihi" dersleri veren Röpke'nin kapitalizm, iktisadî ve toplumsal hayatı bir plan vasıtasıyla kontrol etme teşebbüslerinin yıkıcı neticeleri hakkındaki tahlil ve tespitlerinin Ergin'in kapitalizme ve serbest piyasa ekonomisine bakışı üzerinde kayda değer bir etkisinin olduğu söylenebilir. Örneğin, Feridun Ergin'in eserlerinde sık sık vurguladığı, milletlerin medeniyet seviyeleri ile iktisadî güvenlikleri arasında sıkı bir bağ bulunduğu (Ergin, 1964: 170); cemiyet nizamını sarsan ahenksizlikleri düzeltmek için, -*iktisadî ve siyasî*- temerküz eğilimlerinin engellenmesinin zaruri olduğu (Ergin, 1964: 302) yönündeki tespitlerinin Röpke'nin tahlil ve teşhisleriyle paralel olması, fikrî bir etkilenişin ipuçları olarak telakki edilebilir. Ancak, Ergin'i, serbest piyasa ekonomisinin erdemleri, sosyalizmin fenalığı, sosyalist bir iktisadî modelin açmazları, iktisadî hayatın "doğal" ahengine yapılan müdahalelerin menfi neticeleri vb. konular hakkın-

hizmeti karşılamak için önemli çabalar sergilemekteydiler. Gerçekte Sakızlı Ohannes bu ikazı yaparken himayecilik anlayışına karşı duruşunu sergilemek istemekteydi. Himayecilik usulünün kalkınmadaki rolünün abartıldığını öne süren Sakızlı Ohannes, bu savını İngiltere ipek yasaları örneği ile kanıtlamak çabasına girmişti.

Sakızlı Ohannes, kitabının sosyalizmi irdelediği bölümünde sosyalistleri ne toplumun işleyişinden ne de mülkiyet hakkının korunmasından haberdar olan garip düşünceli kimseler olarak tanımlamaktaydı. *Ilm-i Servet-i Milel*'de Ricardo'nun rant teorisine paralel açıklamalardan, Malthus'un nüfus teorisine yönelik değerlendirmelere kadar pek çok teknik konuyu somut örnekleriyle ve bağlı bulunduğu klasik ekolünün bakış açısıyla irdeleyen Sakızlı Ohannes'e göre en önemli değer mülkiyet ile kâr güdüsüydü ve uy-

daki görüşlerinin yönünü tayin etmede derinden etkileyen esas şahsiyet Ludwig von Mises'dir:

a) Her türlü iktisadî faaliyetin devlet kontrolünde olmasının gerekli ve faydalı olacağı kanaatinin hem sağ hem de sol çevrelerde hâkim olduğu bir dönemde iktisadî faaliyetleri devlet güdümündeki bir planla koordine ve kontrol etme teşebbüslerinin son tahlilde sivil, siyasî ve iktisadî özgürlükleri ortadan kaldıracağına değinmesi; b) kâr gayesinin yerine hizmet fikrinin ikame edilmesinin, otoriter ve totaliter iktisadî rejimlerin temayülleri arasında olduğunu belirtmesi (Ergin, 1964: s. 109); c) bürokrasinin hacmini genişletmenin ve iktisadî sürece yapılan müdahalelerin, son tahlilde, özel mülkiyet ve teşebbüs serbestisini bir devrim neticesinde ortadan kaldırmak arzusunda olan sosyalistlerin gayeleri ile paralellik arz ettiğini tespit edebilmesi; d) sosyalist bir ekonomide özel mülkiyet kurumunun ilga edilmesini müteakip, iktisadî alanda faaliyette bulunan aktörlerin eylemlerinin yönünü tayin etmede hayati bir önemi haiz olan fiyat mekanizmasının tahrip edilmesi nedeniyle iktisadî hesaplamanın yapılamayacak olması bu açmazın da sosyalist bir iktisadî sistemin inşasını imkânsız hale getireceğini vurgulaması ve son olarak e) kamuya hizmet etmekten ziyade, üstünlüklerini ve imtiyazlarını korumaya çalışan, kamu kaynaklarını pervasızca heba eden bürokratların kalkınmanın ve "işlerin yolunda gitmesinin" önünde büyük bir engel olduğu; yani, "iyi yöneticilerin iyi işler yapabileceği" kanaatinin hâkim olduğu bir dönemde, bürokrasinin kendine mahsus ve değişmeyen kaidelerinin bulunduğu, bürokratik mekanizmanın sürekli gelişme temayülünde olup, bürokratik teşkilatın büyüklüğü ile özgürlükler arasında bir gerginlik olduğunu gösteren Mises'in meşhur eseri *Bureaucracy*'i 1947 gibi erken bir tarihte Türkçe'ye tercüme etmesi sözünü ettiğimiz etkilenmenin yansımaları olarak telakki edilebilir. Ancak, Mises ile olan bu "yoğun" fikri temasının ve bu temasın onun eserlerindeki yansımalarının Ergin'i özgürlükçü/liberal bir fikir adamı olarak anmak için yeterli olmadığı; zira onun, anti-sosyalizm, bürokratizmin fenalığı, iktisadî hayata yapılan "aşırı"(!) müdahalelerin menfi neticeleri gibi konularda aldığı "liberal" tavırlarının referansının sistematik ve tutarlı bir "özgürlük" bilgisinin zemininde bina edilmediği de vurgulanmalıdır.[2]

Ancak, bunların yanında, Feridun Ergin'in dürüst bir fikir adamı olduğunu da belirtmek gerekir. Eserlerinde, mümkün olduğu ölçüde, bir mevzu hakkın-

garlıklar ancak mülkiyeti kabul eden bir hukuksal düzlemde gelişebilirdi.

II. Meşrutiyet Liberalizmi ve Mehmet Cavit Bey

1908 Jöntürk hareketi liberal dönüşümleri amaçlayan bir devrimdi. Kanun-i Esasi yürürlüğe kondu. Meşrutiyet benimsendi ve meclis yeniden açıldı. Öte yandan iktisadî düzenin liberalleşmesi için önemli adımlar atıldı. Girişimciler özendirildi. Yabancı sermayeye geniş imkânlar sağlandı. Osmanlı toplumunda liberal düşünce yarım yüzyıldır gündemdeydi. Tanzimat'la birlikte siyasal ve iktisadî alanlarda liberalizm birçok yandaş buldu. Aydınlanma çağı Fransız düşüncesi Osmanlı liberallerini önemli ölçüde etkilemişti. Liberal Jöntürk hareketi bir bakıma Osmanlı devlet geleneğine bir eleştiri niteliğindeydi. Geleneğe tavır alan Jöntürkler, devrim ertesi iki alternatif karşısındaydı.

da birbiriyle çelişen ve hatta çatışan görüşlere yer vermesi ve o dönemde pek çok yerli meslektaşının ismini dahi duymadığı liberal filozofların görüşlerini eserlerinde özetlemesi takdire şayandır. Örneğin, ilk baskısı *İktisat Nazariyesi* ismi ile piyasaya sunulan, genişletilmiş sonraki baskılarında ise *İktisat* adını alan eserinin "klasik iktisatçılar" adlı bölümünde Adam Smith'in "serbest ticaret" üzerine olan görüşleri ile J.B. Say'in "mahreçler nazariyesi"nin ve Frederic Bastiat'nın görüşlerinin genel bir özetine yer ayırması da, kanaatimce, takdir edilmesi gereken dürüst bir entelektüel tutumdur.

* * *

Feridun Ergin'i liberal bir fikir adamı olarak anmamıza mani olan nedenlerden biri, önceki paragraflarda ifade etmeye çalıştığımız gibi, onun Keynesyen paradigmanın bazı varsayımlarına adeta "iman" derecesine varan bir bağlılık göstermesi ve sistematik ve tutarlı bir özgürlük bilgisinden mahrum olmasıyken; bir diğer neden, liberalizmin iktisadî ve siyasî varsayımlarına şüphe ile yaklaşmasına yol açtığı ölçüde, Ergin'in "Cumhuriyet" ve "Mustafa Kemal"e karşı olan abartılı sempatisi ve derin minnettarlığıdır, ki bu his yalnızca Ergin'in değil, Cumhuriyet'in ilk kuşak aydınlarının neredeyse tamamının fikir hayatları üzerinde silinmesi güç izler bırakmıştır.[3] Ergin'in Mustafa Kemal'in şahsiyetine ve eserlerine karşı kendisini manevi bir borç altında hissetmesi onu zaman zaman entelektüel olmanın gerekleriyle çelişen bir noktaya taşıyabilmiştir. Örneğin, Cumhuriyet'in ilk yıllarında izlenen iktisadî, siyasî ve beşeri politikaları analiz etme teşebbüsleri, aşağı yukarı her defasında mahallî şartların beraberinde getirdiğine inanılan zorunlulukları tespit ederek, kimi zaman zımni kimi zaman da sarih bir şekilde, alternatifi olmayan bir yöntemi icra edenlerin "dokunulmazlar" merhalesine yükseltilmesi ile neticelenmiştir.[4]

Sözünü ettiğimiz bu minnet duygusunun Ergin'in fikir hayatı üzerindeki menfi neticeleri yalnızca, onun, Cumhuriyet dönemindeki pratiklere karşı beslediği "gayriiradi" sempati ile sınırlı kalmamıştır; zamanla, Ergin'in, Cumhuriyet döneminde izlenen politikaların (özellikle de iktisat politikalarının) ideal bir evrensel modelin yapı taşlarını oluşturabileceği zannına kapılmasına ve dolayısıyla sınırlı liberal açılımlarının da giderek yok olmasına neden olmuştur.

Neticede, bir dönem etkilendiği ve faydalandığı kaynaklara ve bunların tesiri ve tazyikiyle verdiği tercüme ve telif eserlerine baktığımız vakit bugün

Le Play'den esinlenen Prens Sabahaddin teşebbüs-ü şahsi ve adem-i merkeziyet görüşünü benimsemiş; Mehmet Cavit Bey ve yandaşları ise klasik iktisattan esinlenerek devletin ekonomideki yerine eleştiriler getirmişlerdi. Öte yandan Osmanlı devlet aygıtı da gelişmelerden uzak kalamayacaktı. II. Meşrutiyet'le beraber İttihatçı çevreler, mali devlet yerine iktisadî devlet görüşünü benimsemişlerdi. Buna göre önemli olan fazla vergi toplamak yani fiskal amaçlar gütmek olmayıp, mühim olan tüm ulusun çıkarlarını göz önüne alarak girişimi özendirmekti ki; bu aynı zamanda uzun vadede vergi gelirlerini de artıracaktı.

İttihat ve Terakki'ye destek veren tacirler de serbestiyetten yanaydı. Dersaadet Ticaret ve Ziraat ve Sanayi Odası gümrüklerin hayatı pahalılaştırdığını, koruyucu politikaların ülke ekonomisine zarar verdiğini iddia ediyordu. Ticaret erbabının

farklı bir ideolojik kimlik ile anılabilecek olmasına rağmen, Ergin'in, tercihini, geniş manada, illiberal bir ideolojik pozisyondan yana kullandığını; özgürlüklerin "makûl" ve tahditli olduğu "ideal" bir rejimin özlemi içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bugün, Feridun Ergin'i, Kemalizmin nihai gayelerine tipik bir Kemalistten daha az bağlı olmayıp, yalnızca bu gayelere erişme maksadıyla kullanılan vasıtalar hakkında bazı tereddütleri bulunan Kemalist bir fikir adamı olarak anmak mümkün. Ancak, tüm bunlara rağmen, Feridun Ergin, herkesin planlı ve kolektif bir ekonomiye imanını kuvvetlendirme çabasında birbirleriyle yarıştığı, entelektüel ve siyasî iklimin liberal fikriyatın yeşermesine müsait olmadığı, "liberalizm", "kapitalizm" gibi terimlerin manalarına ilişkin bilgilerin adeta kulaktan dolma lakırdılardan öteye geçmediği, entelektüellerin resmî tezleri ezberleyip kendilerini düşünme külfetinden "masun kıldığı" bir dönemde Mises'in *Bürokrasi* adlı eserini tercüme etmesi ve eserlerinde, başta Mises ve Röpke olmak üzere, bazı liberal entelektüellerin fikirlerini tanıtması sebebiyle takdirle anılmayı hak etmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 20. yüzyılın iktisadî buhranlarını yetkin bir şekilde tahlil ve tespit eden eserleriyle tanınan Alman asıllı iktisat profesörü. Frieburg İktisat Okulu'nun önde gelen temsilcilerinden biri. Marburg Üniversitesi'nde henüz genç bir akademisyenken iktidara gelen Nazi iktidarının baskısı sebebiyle ülkeden ayrılmak zorunda kalmış, bir süre İstanbul Üniversitesi'nde görev yaptıktan sonra, İsviçre'ye yerleşmiştir.

2 Ludwig von Mises'in *Bureaucracy* adlı eserinin Türkçe'ye tercüme edilmesi münasebetiyle Türk Ekonomi Kurumu tarafından 18 Nisan 1947 tarihinde düzenlenen konferansta yaptığı konuşma Feridun Ergin'in entelektüel donanımı ve fikrî profili hakkında sarih ipuçları muhteva etmektedir. Sözünü ettiğimiz konuşmasında Ergin, Mises'in *Bureaucracy* adlı eserinde ifade ettiği görüşlerine sık sık atıfta bulunarak, hatta pek çok defa onun görüşlerini alıntılayarak "bürokrasi" olgusunu tahlil etmeye çalışmaktadır. Ergin'e göre, hukukun hâkimiyeti nosyonunu yitiren bir ülkede, er ya da geç, bürokrasinin diktatörlüğünü ilân etmesi kaçınılmazdır ve son tahlilde parlamentolar da bürokrasi tahakkümünden masun değillerdir. Bunun anlamı, parlamentoların da tesis edilen bürokrasi diktatörlüğünün menfi neticelerinden paylarını alacağı ve son tahlilde, bürokrasinin çıkarları doğrultusunda manipüle edilen yasama faaliyetlerinin tüm toplumu bir buhrana sürüklemesinin kaçınılmaz olacağıdır. Ergin, söz konusu konuşmasında Mises'den esinlenerek aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır:

Meclis Mebusan'daki sözcüsü Mehmet Cavit Bey'e göre "usul-i himaye, amelenin en büyük düşmanı"ydı. Koruyucu gümrükler arkasında ülkede birkaç fabrika kurularak gözler boyanmakta, iki üç sermayedar zengin edilmekteydi. Ancak, binlerce vatandaş da yoksullaştırılmaktaydı. Mehmet Cavit Bey'e göre sermayedarlar korumacı gümrük duvarları arkasında çarpık, cılız, rekabet gücü olmayan bir iktisat politikası izleyeceklerdi. Oysa bilimsel yöntemlerle tarımda verim artırılarak ülke servet ve refaha kavuşabilirdi. Osmanlı Devleti tarıma, özellikle dış ticarete konu olan tarımsal ihraç ürünlerinin üretimine ağırlık vermeliydi. Mehmet Cavit Bey, Meclis kürsüsünden maliye nazırı olarak sanayi taraftarı olmadığını ilan ediyordu. Gelişme olanağı olmayan sektörlere yapılacak yatırımlar, himayecilik uygulaması yüzünden fiyatları yükseltecekti. Mehmet Cavit Bey'e göre en güçlü ulus

"(B)ürokrasi nüfuz ve salahiyetini yaymak ve bütün iktisadî ve içtimai hayatı kontrolü altına alma istikametinde bir insiyak gösterir..." Ayrıca, "(B)ürokrasinin inkişafı ve yayılması en mühim tahribatını istihsal sahasında göstermekte, bireylerin iktisadî kudretlerini körleştirmektedir"; yani, Wilhelm Röpke'nin tabiriyle, resmî dairelerde çalışan memur sayısının, cemiyetin fizyonomisi üzerinde tesir yaratan bir âmil niteliğinde olduğu söylenebilir.

"(B)ürokrasinin kuvvetlenmesi ve yayılması içtimai sahada bazı ihtilatlara yol açmaktadır. Zira, bürokrat yalnız hükümet memuru değil, aynı zamanda bir seçmendir; fakat bürokratların devlet hizmetkârı sıfatıyla aldıkları tahsisata karşı besledikleri alâka, seçmen olarak memleket hesabına gösterdikleri bağlılığın üstündedir. Bürokrat, memlekete kazandırdığından fazlasını devlet hazinesinden alma temayülündedir..."

Ergin'in, bürokrasinin mahiyetine ve işleyişine ilişkin bu tespitlerinin, bırakınız bu konuşmanın yapıldığı yılların akademik-entelektüel standartlarını, bugün dahi takdire şayan olduğu tereddütsüz söylenebilir. Ancak, şaşırtıcı olan, liberal entelektüel geleneğin en önemli temsilcilerinden ve 20. yüzyılın en kıymetli filozoflarından biri olan Ludwig von Mises ve liberal iktisat geleneğinin bir kolu olarak telakki edilen Frieburg Okulu'nun en önemli temsilcilerinden Wilhelm Röpke'ninkiler başta olmak üzere liberalizmin asli/otantik kaynaklarına başvuran bir entelektüelin, bürokratik mekanizmanın büyümesinin menfi neticeleri olarak zikrettikleri şeyler arasında "birey özgürlüklerinin zedelenmesi ve hatta giderek yok olması"ndan neredeyse hiç söz etmemesidir.

3 Tartışmalı bazı siyasî mevzularda resmî görüşe hayli yakın duran bir diğer liberal eğilimli fikir adamı da Aydın Yalçın'dır. İktisadi mevzularda Ergin'den çok daha liberal bir pozisyonda olmasına rağmen, Mustafa Kemal ve Cumhuriyet'in diğer imge ve değerlerine karşı derin bir şükranla bağlılık göstermesinin Aydın Yalçın'ın entelektüel kaygılarını bazen körelttiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Mete Tunçay'ın *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması* adlı eserinin yayımlanmasını müteakip, Aydın Yalçın 1 Mayıs 1982 tarihinde, *Yeni Forum*'da yayımladığı "Marksistlerin Atatürk Düşmanlığı" isimli makalede parti disiplini ile hareket eden bir Marksist olarak takdim ettiği Tunçay'ı, dünya âlemin "Büyük bir deha, olağanüstü bir devlet adamı" olarak gördüğü büyük bir Türk kahramanını, Atatürk'ü mal mülk düşkünü, entrikacı, fikri gücü sınırlı, alelade bir despot gibi göstermeye çalışmakla suçlamaktadır.

4 Ergin, *Atatürk Zamanında Türk Ekonomisi* adlı eserinin başlangıcında von Mises'in *Bürokrasi*'sinden alıntıladığı ve adeta onun için söylendiğini iddia ettiği şu sözlerle Mustafa Kemal'in bir dâhi olduğunu edebî bir uslupla ispatlama gayretindedir: "Dehâ, doktrin kalıplarına sığmayan bir niteliktir. Dâhi sistemlere meydan okuyan, geleneklerin etkisinden sıyrılabilen ve çığır açan kişidir...Dâhi sosyal akımlara kapılmaz. Yeni akımlara kaynak olur ve yön çizer"

Ergin'in, zihnindeki Mustafa Kemal'i tasvir etmek için başvurduğu bir başka kaynak da Halide Edip Adıvar'dır. Ergin, *Kemal Atatürk* isimli eserinin başlangıcında Adıvar'dan alıntıladığı şu cümlelere yer verir:

"...Deniz fenerlerini andırırdı. Işık saçtığı zaman göz kamaştıracak kadar parlardı. Işık söndüğü anda, birşey görmek elde değildi. Düşündüklerini gerçekleştirmek için her türlü sistemi kullanırdı. Bilim alanında çok yüksek olanlar bile, O'nun kudretine yaklaşamazlardı. İnsan tabiatının en zeki bir temsilcisiydi."

mutlaka her şeyi üreten ulus olmayıp, iş bölümü doğrultusunda herhangi bir malı ötekilerden daha ucuza piyasaya süren ulustu. Uluslararası işbölümünde Osmanlı Devleti'nin payına tarım sektörü düşmekteydi. Bu nedenle Osmanlı Devleti tüm sermayesini ziraata kanalize etmeliydi. Ucuz işçilik ve toprak fiyatları dikkate alındığında Osmanlı Devleti kısa sürede bir tahıl ambarına dönüşebilirdi. Mehmet Cavit Bey, bu arada, tarımsal üretimin dünya pazarlarına entegrasyonunu sağlayacak altyapı yatırımlarının demiryolu, yol, liman gibi bir an evvel yapılması gerektiğini vurgulamaktaydı.

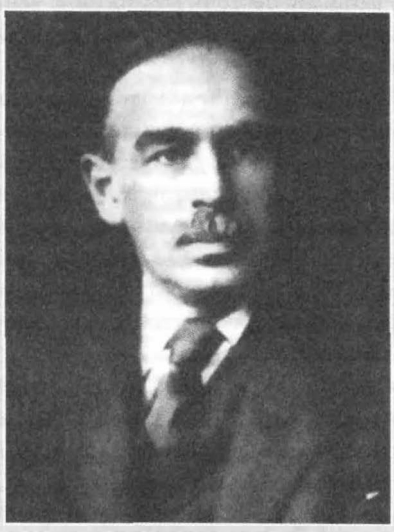
Mehmet Cavit Bey'in başyazarı olduğu *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, liberal düşüncenin yayın organıydı. Derginin yazarları serbest ticaretin değişmez bir yasa olduğuna inanmaktaydı. Mehmet Cavit Bey teoriyle hapsolmuş biri olmayıp; liberal düşüncenin hem bilim adamı

olarak, hem de iktidarda karar sahibi bir kişi, maliye bakanı olarak en önde gelen savunucusu olmuştu. Mehmet Cavit Bey'in *Ilm-i Iktisat* adlı kitabı halen Türkiye'de liberal iktisadî düşüncenin izlerini sürerken karşılaşılan en önemli yapıtlardan biridir.

Mehmet Cavit Bey'in kitabına bir liberal olarak kabullendiği veya kabul etmek zorunda olduğu iki ilke egemendir. Biri pozitivizmdir. Buna göre iktisatta zaman ve imkân açısından değişmeyen evrensel yasaların olduğu kabul edilir. Diğeri ise "zayıflar gider kalan güçlüler bizimdir" biçiminde sembolize edilebilen Darwinci yaklaşımdır. Bir liberal olarak Mehmet Cavit Bey'in iktisadî görüşlerinin temel çıkış noktası olan mülkiyet olgusu, kitabında önemli bir yer tutmaktadır. Mehmet Cavit Bey'e göre eğer özel mülkiyet olmasaydı tasarruf edilemeyecek, sermaye oluşmayacak ve kalkınma meydana gelmeyince de bütün bu faaliyetler, bunu başarması imkânsız olan hükümetten beklenecekti. Mehmet Cavit Bey mülkiyetin sınırlanmasına olduğu gibi veraset üzerine konulacak yüksek vergilere de karşıdır ve bu bağlamda kendi fikirlerine tamamen aykırı olarak mülkiyeti hedef alan sosyalistlere karşı ideolojik bir üslup takınmaktan geri durmamıştır.

Mehmet Cavit Bey, kitabında sosyalist düşünceyi ve devlet müdahalesini kınayan yargılara da yer vermiştir. Ona göre Marx'la beraber sosyalistler düşünsel yapılarının nedenli ütopik olduğunu fark etmişler ve bilimsel yaklaşıma yönelmişlerse de bilimsel adını alan sosyalistlerin eserlerinde de bilimsel bir içeriğe rastlanmamaktadır.

Tanzimat'taki öncülerde olduğu gibi Mehmet Cavit Bey için de yegâne amaç kapitalistleşmektir. Bu ise sağlıklı olarak ancak mülkiyete saygılı ve serbest ticareti kabullenmiş bir sistemde mümkün olabilecektir. Oysa Osmanlı ülkesinde bir yandan esnaf yönetmelikleri diğer yandan



John Maynard Keynes'in düşünceleri, İkinci Dünya Savaşı sonrasında "bırakınız yapsınlar..." iktisadiyatı yerine toplumsal dengeleri gözeten "sosyal refah devleti" tasarımına temel oluşturmuştu. Neo-liberal akımın yükselişinde, aşırı devlet müdahalesini kurumlaştırdığını düşündüğü Keynesyen ekonomi politikalarla polemik, önemli yer tutmuştur.

gedik usulü iş özgürlüğünü ve sanayileşmeyi engellemektedir.

Millî İktisada Yöneliş

II. Meşrutiyet liberalizmi bir süre sonra muhalefetle karşılaştı. Bu bağlamda önemli bir tartışma da gündeme geldi. Serbestiyet mi himayecilik mi? Sanayi mi tarım mı? Korumacılık yanlısı Mizancı Murat Bey liberal bir dış ticaret politikasının ancak gelişmiş ekonomiler için söz konusu olabileceğine işaret etti ve geri kalmış ülkelerin ancak himayecilikle bir yerlere gelebileceklerini öne sürdü. Ahmet Mithat Efendi ise *Ekonomi Politik* ve *Hallü'l Ukad* adlı kitaplarında Adam Smith'in serbest iktisat fikrini eleştirdi. Ona göre Adam Smith'in teorisi sadece İngiltere'nin gerçekleriyle bağdaşabilirdi. Tüm hammaddesini dışardan temin eden

ve geniş bir deniz ticaret filosuna sahip olan bu ülke için serbest ticaretten başka bir yol yoktu.

Mehmet Şerif Efendi ise Osmanlılar için sanayileşmenin önemine işaret ettiği makalelerinde sanayileşmenin mümkün ve aynı zamanda zorunluluk olduğuna, tarihsel verilerin ışığı altında, işaret etmekteydi. Osmanlı iktisadının geriliğinin nedeni Osmanlı insanının yüzyıllardır süregelen anti-merkantil zihniyetinden kaynaklanmaktaydı.

Osmanlı iktisadî düşüncesine serbest dış ticaret fikrine sistematik ilk eleştiriler bir Kazan göçmeni olan Musa Akyiğitzade'den geldi. List'ten oldukça etkilenen Musa Akyiğitzade ulusal çıkarlar gerektirdiği takdirde korumacı bir politika izlenebileceğini vurguladı. Ancak Musa Akyiğitzade mutlak bir korumacılıktan yana da değildi. "Bebek endüstri" ilkesini benimseyen yazar; dışa karşı korunan iş kollarında zamanla rekabetin artacağını, fiyatların düşüp iç üretimin dışarıyla rekabet edebilir hale geleceğini belirtti. Musa Akyiğitzade'ye göre serbest ticaret ancak eşit durumdaki ülkeler arasında gerçekleşebilirdi.

Birinci Dünya Savaşı yılları II. Meşrutiyet liberalizmini yıpratacak gelişmelere sahne oldu. Pazar mekanizmasının etkinliğini yitirmesi, liberalizmde aradığını bulamayan hükümeti ve aydın çevresini başka arayışlara itti. Bu yeni düşünce Alman kökenli "millî iktisat"tı. Düşünsel anlamda liberalizmin baş savunucusu Mehmet Cavit Bey'in karşısına dikilenler *Osmanlı Ziraat ve Ticaret* gazetesi yazarları oldu. Ilımlı bir gümrük politikasını savunan gazete, Osmanlı ülkesinin Avrupa'ya hammadde satıp sonra da beş on misli fiyatla mamul madde olarak satın almasının gerçekçi olmadığını savunmaktaydı. Korumacılık beraberinde sınaî kalkınmayı da getirecekti.

Mehmet Cavit Bey, Meclis-i Mebusan'da ise Zohrap Efendi'nin eleştirilerine maruz kaldı. Zohrap Efendi, serbest dış ticaret politikalarının ülke çıkarlarıyla bağdaşmayacağını, iktisadî bağımsızlığın ancak mutedil bir himayecilikle gerçekleşeceğini vurgulamaktaydı. Uzun zamandır uygulanmakta olan liberal politikaların sonuçları ortadaydı. İstanbul ticaretinin %60-70'i yabancıların elindeydi. Artık savaşlarla fetih döneminin kapandığını söyleyen Zohrap Efendi'ye göre Batılı devletlerinin yeni taktiği iktisadî olarak göz diktikleri ülkeyi işgal etmekti. Osmanlı Devleti, liberalizmden vazgeçmez ve himayecilik benimsenmezse bir daha belini doğrultamayacaktı.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE LİBERAL İKTİSADİ DÜŞÜNCE

1923 İzmir İktisat Kongresi

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında iktisadî düşüncenin yönünü belirleyen önemli bir gelişme 1923 İzmir İktisat Kongresi'dir. Ankara hükümetinin bütün çabası ve dolaylı baskılarına karşın İstanbul merkezli ticaret sermayesinin biçimlendirdiği kongre, genel olarak millî iktisat anlayışının derin izlerini taşır. Özel sektör öncelikli bir iktisadî yapının öngörüldüğü kongrede, devletin sermaye birikiminin oluşumu sürecinde ihtiyaç duyulan müdahalelerde bulunması ve himayeyi sağlaması talep edilmiştir. Bu yönü ile kongrede egemen olan iktisadî bakış açısı ve düşünce eğilimi daha sonra 1930'larda egemen olan iktisadî devletçiliğe ilk bakışta benzemekle birlikte daha liberal bir ekonomik düzen özlemini yansıtır.

İzmir İktisat Kongresi'nde alınmış kararlar harfi harfine hayata geçmemiş ise de 1920'ler boyunca izlenen iktisat politikalarının kongre kararları ile paralellik gösterdiği söylenebilir. Bunların başlıcaları 1924'te özel girişimleri finanse etmek için Türkiye İş Bankası'nın kurulması, 1927'de sanayi alanında özel girişim yatırımlarını teşvik için 1913 tarihli Teşvik-i

Sanayi Kanunu'nun yeniden düzenlenerek yürürlüğe girmesidir.

İzmir İktisat Kongresi'nde devletin ekonomiye müdahalesine ihtiyatla yaklaşılmıştır. 1920'ler boyunca özellikle dış ticaret rejiminde bu ihtiyat sürdü. Bunda Lozan Antlaşması hükümlerince hükümetin 1929'a kadar gümrük duvarlarını yükseltme imkânından yoksun olması da etkili olmuştur. Netice olarak 1920'ler boyunca Türkiye'de devletin ekonomiye sınırlı müdahalesinin söz konusu olduğu, buna bağlı olarak da 1930'lu yıllarla karşılaştırıldığında ekonominin görece liberal bir eğilim çizdiği söylenebilir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ekonomik ve toplumsal alandaki en önemli hedeflerinin başında bir yerli girişimci sınıf yaratmak gelir. Bu hedef ilk kez Cumhuriyet ile ortaya çıkmış değildir. Kemalistlerle aynı kaynaktan gelen ve Kemalistlerden evvel iktidarda bulunan İttihatçıların 1908'den sonra izledikleri millî iktisat politikası da aynı amacı gütmüştür. Hatta Kemalistlerin savaş ve işgalin ardından Cumhuriyet ile başlayan süreçte İttihatçıların bıraktığı noktadan millî iktisat politikasını sürdürdüklerini de söylemek mümkündür.

Millî iktisat politikasının temeli, sermaye birikiminin yetersiz olduğu ülkede devlet eli ile sermaye birikimini artırmak ve böylece iktisadî gelişmeyi sağlamaya yönelik girişim ve oluşumları gerçekleştirmekti. Bu politika, 1920'lerde devletin doğrudan değil dolaylı etki ve müdahalesi ile gerçekleşti. Müslüman-Türk unsurun ekonomide egemen konuma gelmesi temel hedefti. Yabancı sermayenin emperyalizm karşıtı bir bağımsızlık savaşının ardından elini eteğini çekmediği ülkede, yabancı sermaye ile olan ilişkilerde yerli gayrimüslimlerin yerine Müslüman-Türk asker-bürokratların veya tüccarların geçmeye başladığı görüldü. Başka bir deyişle hükümet, olanaklar ölçüsünde sermayeyi Türkleştirmeye çalıştı.

1930'larda Devletçilik Tartışmaları

1929 krizinin etkileri Türkiye'de de hissedildi. 1920'ler boyunca sürdürülen iktisat politikaları ekonomik alanda Türkiye'nin ihtiyaç duyduğu iktisadî kalkış için yeterli olmadı. İç ve dış konjonktür Türkiye'de devletin önce himaye ve müdahale yolu ile ardından doğrudan işletmeci veya üretici olarak ekonomide etkin rol oynamasını gündeme getirdi.

1930'larda devletçilik ve liberalizm üzerine tanımlama ve tartışmalar basın yolu ile Kadrocular, Ahmet Ağaoğlu ve Ahmet Hamdi Başar arasında yaşandı. 1930'larda devletçiliğin en belirgin karakteristiklerinden birisi planlı sanayileşmeydi. Kapitalist sistemin kriz içinde bulunduğu bir sırada, otoriter ve totaliter rejimler komuta ekonomileri ile iktisadî gelişme süreçlerinde önemli adımlar attılar. Hem koşullar hem de çevresindeki örnekler Türkiye'nin kapitalist sisteme sırtını dönmeden, diğer sistemin yani sosyalizmin bir aracı ile yani planlama ile sanayileşme girişiminde bulunmasında etkili oldu. Bu gelişme, Türkiye'de devletçiliğin tanımlanmasında önemli bir husustur.

1925'te Terakkiperver Fırka ile boy gösteren ancak bastırılan muhalefet hareketi, 1930'ların başında bu kez Serbest Fırka ile bir kez daha boy göstermeyi denese de yine bastırıldı. Böylece 1930'lar Türkiye'nin Tek Parti tarafından otoriter bir biçimde yönetildiği bir dönem olarak yakın tarihe geçti. Örgütlü muhalefetin ortadan kalktığı bu dönemde, münferit muhalefet girişimleri veya muhalefet girişimi olarak bile nitelendirilebilecek hacimde olmayan tartışmalar yaşandı.

Basın aracılığıyla gerçekleşen ve devletçilik-liberalizm ekseninde gelişen bu münakaşalar uzun sürmedi. Ancak 1930'larda Türk aydını ve siyaset adamlarının devletçilik-liberalizm kavramlarına yükledikleri anlamı yansıtması açısından önem taşımaktaydı. Politik yönü yanında

Ahmet Hamdi Başar

DİDEM GÜRSES

1897'de İstanbul'da doğan A.H. Başar (1897-1971), Mütareke döneminden 1970'lere uzanan yakın dönem tarihimiz açısından önem taşıyan pek çok siyasî ve iktisadî girişimde yer almış bir eylem adamı, müteşebbis bir tüccar ve görüşlerini yayımladığı kitap ve dergilerde dile getirmiş bir düşün adamıdır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü'nü 1919'da bitiren Başar, coğrafya öğretmenliği, İstanbul Liman Şirketi müdürlüğü, müteahhitlik, İstanbul milletvekilliği, 1960 İhtilali sonrasında Millî Birlik Komitesi Sosyal İşler Komisyonu araştırma inceleme komitesi üyeliği gibi görevlerde bulunmuştur.

Başar'ın 1920'lerden 1970'lere uzanan düşünce çizgisinin ilk döneminde, ticari kurum ve faaliyetlerin yabancı ve gayrimüslimlerin elinden Türk ve Müslüman tüccara geçmesi, ticaretin millileşmesi ve güçlü bir ulusal ticaret kesimi yaratılması yönündeki görüş ve girişimleri ön plana çıkar. 1917-1918 yıllarında yayımladığı *Ticaret-i Umumiyye* mecmuasında yer alan yazılarında Başar, iktisat ve ticareti başarıyla yürütecek bir Türk-Müslüman kesimin oluşmasının gerekliliğini savunmuş, eylemleri ile görüşlerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. İleriki yıllarda Millî Türk Ticaret Birliği'nin (MTTB) kuruluşu, İstanbul Ticaret Odası'nın millileştirilmesi yönündeki çaba ve girişimlerinin başarıya ulaşması ile düşüncelerini hayata geçirmeyi başarmıştır.

Ankara hükümetinin kuruluşu ve bağımsızlık savaşının kazanılması ile ülkeyi terk edeceğini veya etkisinin azalacağını umduğu yabancı tüccar ve gayrimüslimlerin yerini almayı ve iktisadî alanda söz sahibi olmayı planlayan İstanbul tüccarı, 1922 sonunda Millî Türk Ticaret Birliği'ni kurar, kuruluş sırasındaki aktif çalışmaları ve birliğin yayın organı *Türkiye İktisat Mecmuası*'ndaki yazıları ile Başar, ithalat, ihracat ve toptancı ticaretini Türk tüccarının devralmasını istemekte, bu konuda Ankara hükümetinin desteğini beklemektedir.

entelektüel yönü de bulunan bu tartışmaların taraflarından biri, *Kadro* dergisi etrafında toplandıkları için Kadrocular olarak tanımlanan ve Burhan Asaf Belge, Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Vedat Nedim Tör, İsmail Hüsrev Tökin ve Mehmet Şevki Yazman'ın oluşturduğu hareketti. Kadrocular, Türk devrimine 1930'larda "sol" bakışı yansıttılar. Kadrocudardan Şevket Süreyya Aydemir *İnkılâb ve Kadro* adlı kitabında devletçilik ile ilgili olarak "Türkiye ve Türkiye'ye benzer memleketler için devlet müdahalesinin mevzuu yüksek tekniğin doğurduğu bir takım tezatları bir takım menfaatler için kontrol ve disiplin altına almak için değil esasen mevcut olmayan bu yüksek tekniği bizzat devlet teşkilatçılığı altında ve bir takım menfaat tezatlarına yol açmadan meydana getirmektir" tanımını yapmıştı.

Devletçiliği bir amaç olarak gören Kadrocuların yanı sıra, devletçiliğe muhalif olmayan ancak devletçiliği amaç olarak değil araç olarak gören kişi ise Ahmet Hamdi Başar'dı. Başar iki kavram ileri

MTTB'nin genel sekreteri olarak 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde İstanbul tüccarının görüşlerini yansıtan raporun hazırlık çalışmalarında da yer alan Başar, bir grup İstanbul tüccarı ile birlikte Kongrede MTTB'yi temsil etmiştir. İstanbul tüccarı, İzmir İktisat Kongresi'nde himayeci gümrük sisteminin kabulü, ticaret ve sanayi bankası kurulması, yabancı sermayenin devlet denetimi altında ülkeye girmesi, kabotaj hakkının kabulü, ticaret-sanayi odalarının çağdaş yapıya kavuşturulması, dış ticarete ilişkin iktisadî örgütler kurulması gibi, özünde iktisadî alanda güçlü bir konum elde edebilmeleri için gereken altyapının kurulması olarak nitelenebilecek talepleri savunmuş ve bu taleplerini kabul ettirmeyi başarmıştır.

MTTB'nin genel sekreteri ve yayın organı *Türkiye İktisat Mecmuası*'nın yazarı olarak Başar, İstanbul Ticaret Odası'nın yönetiminde Türk-Müslüman tüccarı etkin kılma, odayı millileştirme girişimlerinde yer alır, Ankara hükümetinin izlediği iktisat politikası ile uyumlu bu çabalar başarıya ulaşır. 6 Eylül 1923'te yapılan seçimlerle Türk tüccar ve işadamlarından oluşan bir yönetim kurulu göreve gelir, Başar, İTO yayın organının müdür ve başyazarlığını üstlenir.

Ahmet Hamdi Başar, demokrasinin gelişimi için özerk bir kamusal alanın ve burjuvazinin oluşumunu şart görmüş; fakat çözümü yine otoriter-vesayetçi tasarılarda aramıştır.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında güçlü bir konum elde etmek isteyen İstanbul tüccarı, yabancı sermayenin tekel hakları elde etmesine karşı çıkmakta, yabancı şirket ve sermaye gruplarının mal, hizmet, üretim, dağıtım ve satışında ayrıcalıklı konum el-

sürmüştür: Biri klasik liberalizmin devlet türü olan "idari devletçilik" diğeri ise "iktisadî devletçilik". Ahmet Hamdi'ye göre iktisadî devletçilik: "Aynı cinsten olan kuvvetleri müşterek gaye yolunda birleştiren yegane vasıtadır. Memlekette bir iktisadî uzviyetin en mütekamil şeklini mütalaa eden program iktisadî devletçiliğin esasını teşkil eder. Ancak bu demek değildir ki, iktisadî devletçilik, yalnızca bir programdan ibarettir; program ancak büyük esasın bir vasıtasıdır; asıl iktisadî devletçilik bu programı vücuda getirecek ve buna tatbik edecek esaslar ve prensiplerin heyeti mecmuasıdır."

Kadrocular ve Ahmet Hamdi'ye nispetle devletçi olarak nitelendirilemeyen hatta liberal olduğu söylenen Ahmet Ağaoğlu, devletçiliği, "ferdin yetmediği yerde devletin varlık göstermesi" olarak tanımlamış ve özellikle Kadrocular ile devletçiliğin tanımı üzerine tartışmıştı. Ağaoğlu'na göre Batı'da ekonomik ve toplumsal gelişmenin başlıca dinamiklerinden birisi devletin birey üzerindeki baskısının kalkmasıydı. Devletin birey üzerindeki baskı-

de ederek kendisini devre dışı bırakmasından endişe etmektedir. İTO yayın organında yer alan yazılarında Başar bu endişeleri ve Ankara hükümetine İstanbul tüccarını koruyucu ve kollayıcı bir tutum benimsemesi çağrısını dile getirmiştir. Özellikle tütün tekelinin yabancı sermayeden alınarak bandrol sistemine geçilmesini ve Chester Projesi'nde Ankara hükümetini yabancı sermaye karşısında Türk tüccarını desteklemeye yönlendiren yazıları ile Başar, bağımsızlık savaşı sonrasında şekillenen yeni iktisadî yapıda ulusal/yerli burjuvazi yaratma çabalarının savunucusu olmuştur.

1920'li yılların ortalarında Başar'ı İstanbul Limanı'nın millileştirilmesi çalışmaları içinde görmekteyiz. İstanbul tüccarının bir araya gelerek kurduğu şirketin Ankara'nın desteğiyle liman işletme hakkını elde etmesi ve 1925'te Limanlar Kanunu'nun kabulüyle Ahmet Hamdi, İstanbul Liman Şirketi müdürlüğüne getirilir ve kendi deyişiyle 1934 yılına dek sürecek 'liman prensliği' dönemi başlar.

1929 Dünya Ekonomik Buhranı özellikle tarım kesimini etkilemiş, Başar iktisadî sorunlara ilişkin görüşlerini 1931'den başlayarak yayımladığı 6 ciltlik *İktisadi Devletçilik* serisi ve 1932-1934 yılları arasında çıkardığı *Kooperatif* dergisinde dile getirmiştir.

Kooperatif dergisi, 1930'lar Türkiye'sinin düşün ortamını ve temel iktisadî tartışmaları yansıtması bakımından da önemlidir. Başar'ın, ekonomik buhranın liberalizmin kaçınılmaz bir sonucu, ancak bu buhranın Türkiye gibi ülkeler açısından bir şans olduğunu savunan görüşleri *Kadro* ve yazarı Şevket Süreyya Aydemir tarafında da paylaşılmıştır. Gerek *Kadro* gerek *Kooperatif*, Türk devriminin özgünlüğünü vurgulamakta, 1930'ların bunalımlı ortamında devlete ekonomik yaşamın düzenlenmesinde büyük rol düştüğünü ileri sürerek 'devletçiliği' savunmaktadır.

Batı uluslarının gelişimini birey, bireysel çalışmaya önem verilmesi ve özgürlük ortamının sağlanmış olmasına bağlayan görüşleri ile 'liberal' bir tavır sergileyen Ağaoğlu Ahmet'i Başar, yönetim biçimi ve gelişmişlik düzeyi arasındaki neden/sonuç ilişkisini ters yönlü kurmakla eleştirmekte "... halbuki bir memleketin geri veya ileri olması, bir idare şeklinin değil, o idare şekli o memleketin geri veya ileri olmasının zaruri bir neticesidir" demektedir.

sının kalkması ile ekonomi kendi kuralları ile işlemiş ve Batı gelişme kaydetmişti. Bu nedenle Doğulu toplumların da gelişmesi devletin birey önündeki engelleri kaldırmasına bağlıydı.

1930'ların ortalarına gelindiğinde devletçilik-liberalizm tartışmaları sona erdi. 1934'te Kadro hareketi tasfiye edildi. Bundan önce Serbest Fırka'nın kapatılması ile Ağaoğlu ve benzer düşünceleri taşıyanların muhalefet etme etkinlikleri ve alanları daha da daraldı. Ahmet Hamdi ise 1930'da üç ay süren yakınlaşma dışında Atatürk'ün sofrasında yer edinemezdi ve dolayısıyla düşüncelerini gerçekleştirme şansı bulamadı.

İkinci Dünya Savaşı ve Devletçiliğin Tasfiyesi

Türkiye İkinci Dünya Savaşı'nın dışında kalmayı başardı. Ancak yüksek savunma giderlerini, 1930'larda başlayan planlı sanayileşme girişimlerini yavaşlatarak karşılamak zorunda kaldı. İkinci Dünya Savaşı ertesinde ise Türkiye yönünü açıkça ABD ve Batılı müttefiklerine doğru çevir-

Batı uluslarının liberal iktisat sistemi ile doğu uluslarını sömürerek kalkındıklarını, fakat sürekli bir tarafın zararlı çıkması sonucu, üretim/tüketim dengesinin bozulduğunu, serbest dağıtım mekanizmasının bu nedenle iflas ettiğini ileri süren Başar'a göre, Ağaoğlu Ahmet Bey, işleyiş biçimi ile Türkiye gibi ülkelerin geri kalmasına yol açan ve artık iflas etmiş bir sistemi (liberalizmi) savunmaktadır.

1930'lar devletçilik-liberalizm tartışmalarında 'devletçi' görüşler savunan Başar, 1931-1946 arasında yayımladığı 6 ciltlik *İktisadi Devletçilik* serisinde dile getirdiği, ülke sorunlarının tespit ve çözümüne yönelik analizleri ile Türk toplumuna özgü 'demokrasi ve özgürlüğü sağlayacak' bir devletçilik anlayışına varmaktadır.

Başar'a göre, ülke sorunlarının temelinde, bürokrasinin güçlenmesi olarak belirginleşen idari devletin (kapıkulu devletçiliği/vasi devletçilik) genişlemesi yatmaktadır. Devlet yapısı, idari ve iktisadî devlet olarak ayrılmalı ve idari devletin iktisadî devlete müdahalesini önleyici mekanizmalar oluşturulmalıdır. İktisadi devlet yeni bir devlet örgütlenmesi demektir ve amacı idari devlet mekanizmasını geriletmektir. İktisadi devletin oluşumu için Başar, "...iktisadî meslek mümessillerinden ve ihtisas adamlarından müteşekkil bir ikinci meclisin, seçim yoluyla seçilmesi, iktisadî mevzulara ait plan, kanun ve bütçenin evvela bu mecliste görüşülmesi, işletme işlerinin de mümkün olduğu nispette devletin yardımıyla hususi teşebbüslere terkini..." zorunlu görmektedir. İktisadi yapıyı kuran ve halka devreden bir devletçilik anlayışını savunarak, üretim ve tüketimin düzenlenmesi, iktisadî yapının iş bölümlerine göre örgütlenmesi için uzmanlar yönetiminde bir planlama birimi önermektedir. Devlet kamu niteliği taşımayan işleri terk ederek, iktisadî alanı bireylere ve kurdukları hür, serbest örgütlere bırakmalıdır.

Batı medeniyeti gelişimini serbest mübadele sistemine borçludur: "...neticede yeni yeni kıtaların keşfi ve tekniğin inkişafı ile dünya mikyasında serbest mübadelenin tekemmülü ile son Garp medeniyeti dediğimiz madde ve eşya medeniyetini doğurdu." Batı toplumlarında bütün bu gelişmeler sonunda bireyin güçlenmesi ve hürriyet ve demokrasi için devlete karşı mücadele vermesi ile özgürlükçü ve demokratik Batı tipi toplum modeli or-

di. Bu yeni yönelişte, kuzeyden beliren Sovyet tehdidi de etkili oldu. Türkiye'nin Batı'ya açılma süreci, beraberinde çok partili siyasal yaşama geçişi de getirdi. Ülkeyi yöneten Tek Parti içindeki muhalefet iyice su yüzüne çıktı. Bu muhalefet Dörtlü Takrir ile kamuoyuna açıkça duyuruldu. CHP içindeki muhalefet, 5 Ocak 1946'da kurulan DP bünyesinde siyasal mücadeleyi devam ettirme yönünde gelişirken, Tek Parti yönetimi rejimin demokratikleşmesi yönünde adımlar attı. 21 Temmuz 1946'da ilk kez çok partinin katıldığı, tek dereceli milletvekili genel seçimleri yapıldı.

Siyasette başlayan değişim ve liberalleşme ekonomide de gündeme geldi. Sermaye birikiminin yetersizliği, savaş sonrası dönemde savaş nedeniyle aksayan kalkınma sürecini tekrardan başlatmak için yeterli görünmemekteydi. Bu durum, Türkiye'nin dış ekonomik desteğe ihtiyacını artırdı. Bu ihtiyaç doğrultusunda Türkiye'de siyasal sistemde devrim niteliğinde gerçekleşen değişimler yanı sıra, ekonomide de Batı ile ilişkileri geliştirmek ve

taya çıkmıştır. Oysa bu aşamaları yaşamamış bizim gibi toplumlarda devlet tüm alanları kaplamış, Batı'daki biçimi ile özgürlük ve demokrasi talep edecek ve bu mücadeleyi yapacak bir toplumsal kesim gelişememiştir. Bu durumda bizim gibi Doğu toplumları için demokrasi ve özgürlüğü sağlamak da devlete düşmektedir.

İktisadi alanda idari devletin (bürokrasi ve hükümetin) sınırlandırılarak iktisadî devletin güçlendirilmesini, Batı'da demokrasinin devlete karşı mücadele sonucu ortaya çıktığını ve 'özgürlüğün devletle çatıştığını' savunan görüşleri ile liberal bir yaklaşım benimseyen Başar, bizde özgürlük mücadelesi verecek toplumsal sınıflar henüz oluşmadığı için "...hürriyet ve demokrasinin ancak Devlet eliyle ve yardımıyle doğup büyüyebilecek bir şey olduğunu bilmek ve kabul etmek, davalarımızın yarıdan çoğunu halletmek demektir" sonucuna varmaktadır.

Batı toplumları ile Türk toplumunu gelişim evreleri açısından karşılaştıran Başar, kilise, kral baskısı, Hint-Şark yollarının kapanması ile yaşanan imkânsızlıklardan kurtulma arzusunun keşifleri, göçleri ve yaratıcı düşünceyi doğurduğunu, bu evreleri yaşamayan bizim gibi toplumların ise tembelleştiğini ileri sürmüştür. Batı toplumlarında gelişen yaratıcı ve özgür düşüncenin Türk toplumunda yerleşmesi için 'inkılâpçı' bir dönem zorunludur. İnkılâpçılık yeni doğan düşüncelerin korunup güçlendirilmesi, kitleye yaygınlaştırılması metotlarından ibarettir. Sosyal düşünceler hür düşünce ile olgunlaştırılmalı, hür düşünceyi engelleyen akımlar ise inkılâp yolu ile tasfiye edilmelidir. Başar, inkılâp döneminin zor bir dönem olduğunu, kolayca diktatörlüğe dönüşebileceğini kabul etmekte, ancak bizim gibi 'tarihî olgunluk dönemini yaşamamış uluslar için başka yol olmadığını' ileri sürmektedir. 1940'lar Türkiye'sinde Başar, uzun vadede hürriyet rejimini savunmakta ancak "Türkiye'de serbest bırakıldığı takdirde hür fikir ve rejim oluşamayacağından" hürriyet rejiminin kurulması için inkılâpçı bir dönemi zorunlu görmektedir: "... Türkiye'de inkılapçının görevi olgunlaşmaya yardım etmek, milleti kendi kendine yönetimi başarır hale getirmek ve demokrasiyi yaratmaktır."

1946'da Demokrat Parti'nin kuruluşunda program hazırlık çalışmalarına katılan Başar, 'hürriyetin ancak inkılâpçı bir rejimle sağlanabileceği'ni savu-

uluslararası ekonomik sistemin üyesi olmak için adımlar atıldı.

İkinci Dünya Savaşı'nda Avrupa büyük bir yıkıma uğradı. Savaş sona erdiğinde bu yıkımın yanı sıra Avrupa'yı tehdit eden bir diğer unsur Sovyetler Birliği'ydi. İkinci Dünya Savaşı'nın müttefikleri ABD ve Sovyetler Birliği, savaş ertesi artık yeniden kurulan dünyanın iki kutbunu oluşturdu. ABD bu koşullarda Batı dünyasının alternatifsiz önderi haline geldi ve yıkılan Avrupa'yı yeniden inşa etmek için kolları sıvadı. Bu bağlamda yeni bir uluslararası para sisteminin kurulması gündeme geldi. Projenin temelleri daha savaş bitmeden 1-23 Temmuz 1944'te ABD'nin Bretton-Woods kentinde gerçekleşen ve bu nedenle bu kentin adı ile anılan konferansta ve konferansın sonunda imzalanan anlaşma ile atıldı. Bretton-Woods'u imzalayan ülkelerin başlıca sorunu mübadele sistemindeki likiditenin elde bulunan altının fiziki hacmiyle sınırlı kalmasını önleyecek bir sistem bulmaktı. Bu sorun Amerikan dolarının altına çevrilebilirliği kuralını getiren altın kambiyo stan-

nan bu görüşleri nedeniyle DP kurucuları tarafından 'demokrasi ve hürriyet düşmanı' olarak nitelenerek parti kuruluş çalışmalarından uzaklaştırılır.

İktisadi yaşamın güçlenmesi, ticaret ve teşebbüs kesimi arasında meslek bilinci ve dayanışmanın güçlenmesi, çıkarların korunması amacıyla İstanbul tüccarı tarafından kurulan İstanbul Tüccar Derneği'nin kuruluş çalışmaları içinde aktif biçimde yer alan Başar, derneğin 1947'de kurulması sonrasında genel sekreterliğini üstlenir. 1948 İktisat Kongresi'nin hazırlık çalışmalarına Tüccar Derneği'nin üyesi olarak katılır, ayrıca dernek yayın organı *Türkiye İktisat*'ın başyazarlığını yürütür.

Tüccar Derneği'ndeki çalışmaları, İstanbul ticaret kesiminin çıkarlarını savunan yazıları ile DP iktidarının tekrar 'gözüne giren' Başar, 1950'de DP adayı olarak İstanbul milletvekili seçilir. Mecliste yaptığı konuşmalar ve hazırladığı yasa teklifleri ile, CHP iktidarında devletin tüm toplumsal, siyasal alanı kaplaması ile vatandaşın her şeyi devletten bekleyen bir kapıkuluna döndüğünü belirtmekte, bu nedenle CHP'nin devletçilik anlayışını eleştirmekte, DP iktidarından ise, devletin iktisadî alana müdahalesinin azalacağı, özel sektöre rakip olmayacağı bir yapı kurmasını beklemektedir.

Başar ile DP arasındaki görüş ayrımı Orman Bakanlığı görüşmeleri, Denizcilik Bankası yasa tasarısı ve bütçe görüşmeleri sırasında ortaya çıkar, Başar'ın hazırladığı Milletçe Kalkınma Kanunu Teklifi (MKKT) ile keskinleşir. MKKT ile Başar, gerçek anlamda demokratik, özgürlükçü bir ülke olmak için iktisadî/idari devlet ayrımını ve 'demokratik örgü denilen, dernek, sendika, meslek odaları gibi sosyal, kültürel amaçlarla kurulmuş toplulukların' oluşmasını zorunlu görmektedir. Devletin koruyucu ve kurucu müdahalesi ile nihai hedefi, bir anlamda, sivil toplumu kurmak olan bir kalkınma planı, kalkınma örgütlenmesi önermektedir. Tasarının DP milletvekilleri tarafından anayasaya aykırı bulunarak reddedilmesi üzerine, Başar, DP milletvekilliğinden ayrılır.

27 Mayıs İhtilali sonrasında kısa bir süre Millî Birlik Komitesi sosyal işler komisyonu üyeliği yapan ve hürriyet kurulana kadar inkılâp dönemi yaşanması gerektiğini savunan Başar, ihtilali gerçekleştiren grup içinde görüş ayrılıklarının belirginleşip 14'lerin tasfiyesi ile bu görevinden de ayrılmak durumunda kalmıştır. 27 Mayıs'ı hedefine

dardının yaratılması ile çözüldü. Başka bir deyişle Amerikan doları, altına eş düzeyde bir uluslararası rezerv para olarak kabul edildi. Aynı anlaşma ile kambiyo kurlarının istikrarını sağlamak maksadıyla milletlerarası bir para fonunun ve üye memleketlerin imar ve kalkınma işlerini kolaylaştırmak maksadıyla da milletlerarası bir imar ve kalkınma bankasının kurulması kararı alındı. Böylece Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) ve kurulduğu sıradaki adı ile Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası veya bugünkü adı ile Dünya Bankası'nın da temelleri atıldı. IMF 1945'te, Dünya Bankası 1946'da çalışmalarına başladı.

Bretton-Woods ile şekillenen yeni uluslararası ekonomik sistem içinde Türkiye de yerini almak istedi. Bu doğrultuda adımlar atıldı. Dış yardım ve uluslararası ekonomik kurumlar ile ilişki kurma gereksinimi Türkiye'nin önemli ekonomik kararlar almasını beraberinde getirdi. Buna göre 7 Eylül 1946'da alınan karar ile Türk parası devalüe edildi. 11 Mart 1947'den itibaren Türkiye hem IMF'nin

varamamış bir ihtilal olarak niteleyen Ahmet Hamdi, başarısızlığın nedenini, 'inkılâp devresinin ihmal edilerek kendiliğinden yaşaması mümkün olmayan bir hürriyet dönemi kurulmuş olmasına' bağlamaktadır.

1962-1971 arası yayımladığı *Barış Dünyası*, Başar'ın otoriter dünya görüşünün açığa çıktığı dönem olmuştur. Toplumların kalkınma ve gelişmesi için otoriter rejimleri kaçınılmaz bulmakta, kalkınma ideali için özgürlüklerden feragat edilmesini savunarak, açıkça 'demokratik bir düzende kalkınmanın olamayacağını' ileri sürmektedir.

1920'lerden 1970'lere toplumsal, ekonomik ve siyasal tarihimiz açısından önemli oluşumların içinde yer alan Başar, görüşlerini siyasal iktidarlara benimsetme çabalarında başarılı olamamış, öncülük ettiği pek çok girişimden dışlanmış, yalnızlığa itilmiştir. Bunda, düşüncelerinden ödün vermeyen yaklaşımının yanı sıra, 'özgün' görüşlerinin bütünlüğü içinde kavranamamış olmasının payı olduğu söylenebilir.

Özellikle iktisadî/idari devlet ayrımı ile yaşamın tüm alanlarını kaplayan devlet anlayışına karşı çıkan, özgürlüğün devletle çatıştığına dikkat çekerek 'devlet olunca özgürlük olmaz' diyen Başar, meslek kuruluşları ve diğer sivil oluşumların güçlenmesi ile demokratik örgünün kurulacağını belirtmiş, devletin kuruculuk ve kollayıcılık görevini yerine getirdikten sonra iktisadî alanı bireylere ve kurdukları hür, serbest örgütlere bırakmasını önermiştir. Başar'ın iktisadî alanda devletin sınırlandırılmasını savunan 'liberal' öneri ve yaklaşımları, siyasal görüşlerine yansımamış, önerdiği yeni toplumsal yapı içinde birey ve bireyin alanı değinilmeyen bir konu olarak kalmıştır. Başar, devleti yeniden yapılandırarak idari devleti sınırlandırmak ve iktisadî devleti güçlendirmekten söz ederken bu dönüşüm sürecinde, bireye alan açmaya yönelik girişim ve değişimlerin yapılmasına hiç değinmemiş, düşün sistemi içinde özgürlük ve bireysel haklar gibi kavramlar yer bulmamıştır. Bu nedenle, Başar'ın liberalizminin de genelde Türk liberalizminin siyasal boyutunda görülen muhafazakâr karakteri barındırdığı yorumu yapılabilir. Bu muhafazakâr karakterin bir uzantısı olarak, devlet toplumdaki temel otorite merkezi olarak yüceltilmiş, aydınlarımızı yıllardır meşgul eden 'kalkınma ideali' uğruna bireyin hak ve özgürlükleri ihmal edilmiştir. ❐

hem de Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası'nın üyesi oldu. İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin 1930'lar boyunca izlediği devletçi iktisadî politikalar ve özellikle planlı sanayileşme girişimleri sermaye yetersizliği nedeniyle aksadı. Savaşın sonuna doğru savaş öncesi sanayileşme stratejisinin devam ettirilmesi anlamına gelen Beş Yıllık İvedili Sanayi Planı hazırlanmış olsa da, önceki sanayi planlarına göre daha kapsamlı ve daha çok yatırım gücü gerektiren bu planın uygulamaya geçmesi için gereken dış kaynak bulunamadı. Türkiye Marshall Yardımı'ndan yararlanabilmek amacıyla Vaner Planı olarak da bilinen 1947 Türkiye Kalkınma Planı'nda tam biçimini bulan yeni kalkınma stratejisi, yani tarım ağırlıklı bir kalkınma stratejisine yöneldiyse de bu plan da hayata geçmedi.

Bu gelişmelere karşın İkinci Dünya Savaşı sonrası oluşan yeni ekonomik düzen içinde yer arayışına giren, ABD'nin ve onun nüfuzu altındaki uluslararası kurumlardan ekonomik yardım görmeye başlayan Türkiye, bu çevrelerin telkin ve

tavsiye ettiği yeni kalkınma projeleri ile tanıştı. Bunların en bilinenleri Hilts Heyeti Raporu, Thornburg Raporu ve Barker Misyonu Raporu'dur. Hilts Heyeti Raporu ile Türkiye'ye karayolu öncelikli bir ulaştırma politikası önerildi. 1930'larda iktisadî devletçilik modeli kapsamında yapılanların keskin bir dille eleştirildiği Thornburg Raporu'ndaki önerilerin satır aralarından Türkiye'nin sanayileşmekten vazgeçmesi ve ithalata yönelmesi, dolayısıyla Amerikan bağımlısı bir ekonomik yapıya sahip olması okunmaktaydı. Dünya Bankası heyetinin hazırladığı Barker Misyonu Raporu'nun özü de Türkiye'nin uluslararası işbölümü kapsamında bir tarım ülkesi olarak gelişmesinin tavsiyesinden ibaretti.

Bütün bunlar Türkiye'de 1930'lardaki iktisadî devletçiliği, daha doğrusu planlı sanayileşme sürecini devam ettirmeye yeterli ne iç, ne de dış desteğin olduğunu gösterir. Devletçilik yalnızca uygulama alanında gerçekleştirilme olanağını yitirmemiş, resmî ağızlardan da devletçiliğin tasfiyeye uğradığına yönelik beyanlar da duyulmuştur. Bu gelişmelerin tamamı İkinci Dünya Savaşı ertesi yeniden kurulan dünyada Türkiye açısından da yeni bir dönemin habercisi olmuştur. Artık Türkiye sınırları dışındaki dünyanın etkisi ve rolünü eskisinden daha çok hesaba katarak adımlarını atmaya başlamıştır. Artık devletçilik yeniden tartışma konusudur.

1948 Türkiye İktisat Kongresi

İkinci Dünya Savaşı ertesi değişen yurt ve dünya koşullarında devletçiliğin tanımı ve niteliği yeni biçimler aldı. Nitekim savaş ertesi dönemde devletçiliğin tartışıldığı en önemli zeminlerden birisi 1948 Türkiye İktisat Kongresi'ydi. İkinci Kongre, çoğunluğunu ticaret kesiminin oluşturduğu İstanbul'daki iş çevrelerinin girişimiyle 22 Kasım 1948'de İstanbul'da toplandı. Kongrede devletin, bireyin iktisadî özgürlüklerini koruması gerektiği, özel girişimin temel alınması, devletin ekonomide rehber rolü oynaması ve sosyal adaleti sağlaması ileri sürüldü.

Ayrıca devletin yalnızca temel kamu hizmetlerini yerine getirme dışında ekonomide işletmeci olarak bir rol üstlenmemesi istendi. Devlet ekonomik politikaların oluşumunda araştırma, düzenleme ve denetleme alanlarında varlığını göstermeliydi. Yine kongrede devletin tarımsal ve sınaî üretim işlerinden elini, eteğini çekmesi gerektiği iddia edildi. Devlet serbest piyasa ortamında hem rakip hem de denetleyici durumunda bulunmamalıydı. O günün koşullarında tekel niteliğine sahip veya özel girişimin elini atamayacağı bazı alanlarda yani demiryolları, limanlar, PTT hizmetleri, radyo, enerji işletmeleri, ormanlar, tekel olmamak koşuluyla düzenli posta ve yolcu gemi işletmeciliği, devlet kredi kurumları ve her türlü eğitim kurumları ve özel girişimin yatırım yapma gücüne sahip olmadığı her alanda devlet varlık gösterebilirdi. 1948 Türkiye İktisat Kongresi'nde devletin teşvik, denetleme ve müdahale ile ilgili mevzuatının devlet-özel kesim ayrımı yapılmaksızın ve özel kesime güven telkin edecek bir biçimde ve serbest girişime fırsat tanıyacak bir nitelik kazanması görüşü savunuldu.

1948 Türkiye İktisat Kongresi, cereyan ettiği dönemin nazik koşulları istikametinde değerlendirildiği zaman, Türkiye'de 1930'larda egemen olan iktisadî devletçiliğin İkinci Dünya Savaşı sonrası, savaş öncesinde olduğu biçim ve niteliğiyle varlığın sürdüremeyeceğini göstermesi açısından önemli bir iktisadî olay olarak tarihe geçmiştir.

Keynesyen Düşüncenin İlk İzleri

Türkiye'de 1946'dan sonra çok partili siyasal yaşama geçiş, 1950'de CHP'nin iktidarı DP'ye bırakması ile başlayan geniş halk kitlelerinin siyaset ile daha yakından ilgilenmesi süreciyle yeni bir aşama baş-

lar. Ki bu süreç Türkiye'nin demokrasi tarihi ile paraleldir.

İşte bu dönemde ekonomi ve ekonomik konular çok daha fazla tartışıldı. İktidar olmak için geniş kitleleri arkalarına alma zorunluluğunda olan siyasal partiler, bu geniş kitleleri ilgilendiren ve onların partilerine ilgisini uyandıracak çeşitli iktisat politikası önerilerini gündeme getirdiler. Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı ertesi Batı'ya açılma sürecinde, o tarihe kadar ülkeyi yönetmiş olan CHP ve CHP ile özdeşleşmiş devletçi iktisat politikaları karşıt grup ve partilerce ağır bir biçimde eleştirildi. Hatta bu politikaların ülkeyi geriye götürdüğü iddia edildi. CHP karşıtları topluma refah vaadinde bulundular. Onlara göre refaha ulaşmanın yolu da iktisadî devletçilik değil özel girişimin desteklenmesine dayanan liberal politikalardan geçmekteydi.

1945 sonrasında Türkiye'yi iktisadî olarak destekleyen ve ekonomi alanında telkinlerde bulunan dış çevrelerin başında IMF ve Dünya Bankası gelir. Bu çevreler Türkiye'nin sanayileşmesini değil, bir tarım ülkesi olarak gelişmesini, Türkiye'nin kuracağı ve geliştireceği sanayinin de tarım ürünleri işlemeye yönelik olmasını telkin ettiler. DP iktidarı CHP ile devletçilik konusunda görüş ayrılığı yaşamakla birlikte sanayileşmenin Türkiye'nin kalkınması için önemi konusunda CHP ile hemfikirlerdi. Zaten DP'nin on yıl süren iktidarı boyunca yaptıkları da devletçilik aleyhine bütün söylemlerine karşın hem kamu hem de özel kesim eliyle sanayileşmek için ne kadar çaba sarf ettiğini de göstermektedir. Burada DP'nin CHP ile ayrıldığı nokta amaç değil yöntemde oldu. CHP önceki uygulamaları da göz önüne alındığında bir plan doğrultusunda ve kamunun öncülüğü ve önderliğinde sanayileşmeyi öngörürken, DP bir plana bağlı kalmaksızın sanayileşmeyi benimsedi.

İkinci Dünya Savaşı ertesi değişen dünyada Türkiye'nin yöneldiği yeni istikamet, beraberinde yalnızca iktisadî düşünce alanında devletçiliğin tartışılmaya açılmasını getirmedi. Bunun yanı sıra yine Batı merkezli iktisadî düşünce akımları gerek eğitim gerek diğer kanallarla Türkiye'ye girmeye başladı. Bu bağlamda uzun bir zaman Türkiye'de iktisadî düşünceyi ve yazını etkileyen akım olarak Keynesyen iktisadî düşünce öne çıktı. Adını İngiliz İktisatçı John Maynard Keynes'ten alan Keynesyen iktisat, tam istihdam sorunu ve tasarruf ile yatırım arasındaki ilişki üzerine öneriler getirmekteydi. Buna göre tam istihdamın sağlanması için gerektiğinde devletin ekonomiye müdahalesi söz konusu olabilirdi. Devlet üretimin gerilemesi, işsizliğin ortadan kalkması ve talep azlığını sona erdirmek için yatırımlar gerçekleştirmeliydi. Sabri Ülgener ve Osman Okyar gibi akademisyen iktisatçılar Keynesyen düşüncenin Türkiye'de tanınması ve taraftar bulmasında çalışmaları ile rol oynadılar. Aynı dönemde *Forum* dergisi etrafında Keynesyen bir büyüme modelini savunan akademisyen ve aydınlardan oluşan bir grup ve öte yanda ise planlı kalkınmayı savunan ve bunun için devletçilik deneyimlerinden yararlanılmasını talep eden sol ve sosyal demokrat eğilimli aydınlar bulunmaktaydı ki; bu kesimin görüş ve yazıları Cemil Sait Barlas'ın *Pazar Postası* adlı dergisinde yayımlanırdı.

DP Liberalizminin Sonuçları ve Planlamanın Yeniden Yükselişi

1950-1953 dönemde çok hızlı bir büyüme gösteren Türkiye ekonomisi 1954 yılında tarımda kötü hasat yılı olması ve daraltıcı politikaların sonucu olarak %3 küçüldü. Ancak büyüme hızı sonraki yıllarda da dalgalı ve yüksek bir seyir izlemeye devam etti. 1955 yılında alınan tedbirlerin de etkisi ile fiyat artışlarında bir yavaşlama yaşanmış olsa da 1955-1959 yıllarında fiyat artışları %15'in altına dü-

şürülemedi. Fiyat artışlarına rağmen Türk Lirası'nın yabancı paralar karşısında değerinin aynı kalması bir yandan ihracatı zorlaştırırken diğer yandan da ithalatı cazip hale getirdi. Bu da dış ticaret açığının büyümesine neden oldu.

Bu gelişmeler döviz kurlarında da ayarlama yapmayı zorunlu kıldı. 1958 İstikrar Tedbirleri olarak bilinen tedbirler alındı. Buna göre Türk Lirası devalüe edildi. Kur ayarlamasına gidildi. 1 Amerikan Doları'nın değeri 2.80 Türk Lirası'ndan 9 Türk Lirası'na yükseldi. Para arzını denetim altına almak için Merkez Bankası'nın kaynak kullanımlarına sınırlama getirildi. KİT ürünlerine büyük zamlar yapıldı. Bütçe açıklarının kapatılması için gelir vergisi oranlarında artışa gidildi. Bu önlemlere bağlı olarak IMF Türkiye'ye 250 milyon dolar kredi sağladı. Ayrıca 600 milyon dolar tutarında dış borç da ertelendi.

1958 tedbirleri, ekonomide alarm zillerinin çalması anlamına geliyordu. İktidarının son birkaç yılını yaşadığından habersiz olan DP hükümeti, ekonomide yeni arayışlara yöneldi. Bu arayışlar içinde planlama gündeme geldi. Planlama 1950'lerin sonunda yalnızca Türkiye'nin gündemini meşgul etmedi. Sosyalist ekonomi çağrışımı yapan planlama, kapitalist ülkelerde ürküntü yaratan bir kavram olmakla birlikte 1950'lerin ikinci yarısında ilgi görmeye, sempati kazanmaya başladı. Bu gelişme bir tesadüf veya sıradan bir olay değildi. Bu eğilimin ortaya çıkmasında o yıllarda sosyalist ekonomilerinin planlama ile gösterdikleri yüksek performans ve belli biçimlerde devlet müdahalesine açık iktisat politikalarının önerilebildiği Keynesyen iktisat politikalarının Batı'da geniş çevreler tarafından genel kabul görmesi etkili oldu.

Türkiye de, 1940'ların sonlarından beri bir kenara bıraktığı planlama kavramı ile 1950'lerin sonuna doğru yeniden ilgilenmeye başladı. Ülke için ekonomik planlamayı üstlenecek bir kuruma ilişkin öneriler 1960'tan önceki OECD raporlarında da yer aldı. Bu arada bazı planlamacılar Türkiye'ye geldiler. Bunlardan biri dönemin tanınmış Hollandalı planlama uzmanı Prof. Jan Tinbergen'di. DP hükümetinin daveti üzerine Türkiye'ye gelen Prof. Tinbergen, daha sonra ikinci kez Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nın hazırlanması çerçevesinde Türkiye'ye geldi.

Başlangıçta planlamayı benimsemeyen hatta karşı olan DP hükümeti, iktidarının son döneminde planlama ile ilgilenmeye başladı. Bununla birlikte, planlama ve bunun beyni olan DPT'nin kuruluşu, 27 Mayıs 1960'ta DP hükümetini devirerek yönetime gelen Millî Birlik Komitesi'nce gerçekleştirildi. 30 Eylül 1960'ta DPT'nin kuruluşuna ilişkin 91 sayılı kanun kabul edildi. DPT'nin görev ve amaçları arasında yer alan ilkeler şunlardı: Ülkenin doğal, toplumsal ve ekonomik bütün kaynaklarını ve olanaklarını saptamak; izlenecek toplumsal ve ekonomik politikaları ve hedefleri belirleyerek hükümete bu yönde yardımcı olmak; bakanlıklar arasında ekonomik konularda koordinasyon sağlamak ve ilgili önerilerde bulunmak; hükümetçe belirlenen hedeflere yönelik planlar hazırlamak; planların uygulanması aşamasında ilgili kurum ve kuruluşlara gereken önerilerde bulunmak; planın uygulanışını izlemek ve gerektiğinde değişiklikler yapmak ve özel sektörün etkinliklerini plan hedef ve amaçları yönünde teşvik ve düzenleyecek önerilerde bulunmak.

Liberalizme Soldan Tepkiler: TİP ve Yön Hareketi

Türkiye 1960'larda DPT'nin hazırladığı beşer yıllık kalkınma planlarını uygulamaya başladı. Bu planlar bir yönü ile Türkiye'de uzun zaman tartışılan karma ekonomi kavramını da gündeme getirdi. 1960'ların Türkiye'sinde ekonomi tartışmalarının merkezinde yine devlet ve devletçilik yer aldı. Ancak bu tartışmalar

Halil Menteşe

MURAT YILMAZ

GİRİŞ

Türkiye'de liberallerin ve liberalizmin iktidar ile muhalefet arasında salınmasının mühim örneklerinden biri Halil Menteşe'dir. Menteşe, kendi neslinden birçokları gibi tahsil hayatında bilinçli bir liberal olarak yetişmiş ve II. Meşrutiyet'in ilan edilmesi için İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmıştır.[1] 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesini kutlamak üzere 31 Ağustos 1908'de Milas'ta yapılan törende Menteşe'nin yaptığı konuşma, bu bilinci ve başlangıçtaki iyimserliği gösterir:

> *Kanun-u Esasi nedir? Bize ne bahşediyor, diyeceksiniz. Kanun-u Esasi millete hukukunu veriyor. Vazifesini tayin ediyor. Vergi ve aşar vesaire namı altında Hükümete verdiği paraların toplanması ve sarf suretini tahkik etmek selahiyetini veriyor. Ahali bu işleri görecek adamlarını, vekillerini kanun-u mahsusunda gösterildiği veçhile intihab edecek. Vekillerinizin mezuniyet vermediği paralar sarf edilmeyecek. Hırsızların, mürtekiplerin, alçakların soya soya, çeke çeke dibini kuruttukları keseleri doldurmak için ıslahat yapılacak. Boş keseler dolacak, çıplak vücutlar örtülecektir. Zira devletin asıl hazinesi, milletin kesesidir. Hiçbir memur ammenin işini görmek için rüşvet vesair suretle para alamayacak; kanun dairesinde işinizi görmeye mecbur olacaktır. Alan olursa serbesti matbuat ilan edildiğinden gazetelerle yazılacaktır. Çünkü gazeteler bundan böyle adab-ı umumiyeye dokunmayan her şeyi yazabileceklerdir. Kanunun tayin ettiği sebep ve suretten başka bir suretle hiçbir memur evlerimize giremeyecektir.* (akt. Arar, 1986: 10).

Menteşe'nin konuşması, II. Meşrutiyet'in amacını ortaya koyar: Vergi toplanması ve toplanan paranın sarf edilmesi, halkın seçeceği vekiller eliyle ve onların denetiminde olmalıdır. Bu denetimin yanı sıra, memurların suistimal ve rüşvet gibi hata ve suçları, serbest matbuat marifetiyle eleştirilecek ve bu şekilde vatandaşları memur tahakkü-

1960 öncesinin Türkiye'sindekinden farklı ve yeni bazı aktörlerin de katılımı ile gerçekleşti. Bu yeni aktörlerin başında özellikle iki oluşum dikkat çeker. Bunlardan biri Türkiye İşçi Partisi, diğeri ise Yön hareketidir.

Türkiye İşçi Partisi dış ticaret, bankacılık gibi sektörlerin devletleştirilmesini, toprak reformunun gerçekleştirilmesini savundu. Bazı çevrelerce 1930'larda ön çıkan Kadro hareketinin devamı olarak nitelendirilen Yön hareketi de ekonominin devletleştirilmesi ve toprak reformu gibi görüşleri savundu. Türkiye İşçi Partisi (TİP) TBMM'ye de temsilci göndermiş bir siyasal hareket iken Yön hareketi daha entelektüel bir hareket görünümünde kaldı. Yön hareketi Türkiye İş Partisi'nin meclis dışında kalmasından sonra, sol çevrelerde daha çok ilgi görür hale geldi. Ancak CHP içinde ortanın solu hareketinin etkinlik kazanması ve 1973 seçimle-

münden koruyacak kanun hâkimiyeti tesis edilecektir. Ne var ki, II. Meşrutiyet bu liberal demokrasi hedefini gerçekleştirememiştir. Menteşe'nin de neredeyse İttihat ve Terakki Fırkası'nı yöneten üçlü truimviraya katılan dördüncü isim (Arar, 1986: 38) olarak sayıldığı tek başına iktidar döneminde, Osmanlı Devleti bu hedeften giderek uzaklaşacaktır. Halil Menteşe, Millî Mücadele kazanıldıktan ve Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra, Millî Mücadele'yi verenlerin Halk Fırkası ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası şeklinde bölünmesi üzerine, bu bölünmenin çatışmaya varmaması için Atatürk ve İnönü nezdinde teşebbüstte bulunur. Yine de CHP, TCF'yi tasfiye ederek otoriter bir Tek Parti idaresine yönelir. 1930'da Atatürk'ün güdümlü bir şekilde kurduduğu Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın halktan yoğun ilgi görmesi üzerine, kendi kendini feshederek yeniden Tek Parti dönemine dönülecektir. Serbest Fırka'dan sonra 1931 genel seçimlerinde "laik cumhuriyetçi, milliyetçi ve samimi olmak şartıyla" CHP programından farklı bir programla siyaset yapabilecek müstakil mebuslar seçilecektir. Aralarında Halil Menteşe'nin de yer aldığı müstakil mebusların TBMM'de yapacağı tenkit ve tahlillerin, memleketi muhalefete alıştırması ve CHP politikalarının anlaşılmasına hizmet etmesi beklenmektedir. 1931'den sonra dünyada liberalizmin gerileyişine paralel olarak, CHP'nin "mutedil" kaydıyla başladığı devletçilik "müfrit" bir niteliğe büründüğünden, siyasetteki tartışma devletçilik üzerine olacaktır. Menteşe, bu vadide TBMM'de en çok söz alan mebuslardan biri olarak öne çıkar.

Halil Menteşe, İttihat ve Terakki bünyesindeki liberal damarı 1908 sonrasında da ısrarla sürdüren ve Cumhuriyet döneminde de savunmaya çalışan istisnâî figürlerden biridir.

rinde ortanın solu söylemiyle öne çıkan CHP'nin iktidar ortağı haline gelmesi, Yön hareketini bir anlamda işlevsiz kıldı. CHP'nin ortanın solu söylemi, içi pek doldurulamamış ancak Türkiye'de merkez solun özellikle 1960'ların sonunda geçirmek zorunda kaldığı evrimin bir aksesuarı olarak gelişti. Bu söylem Halk Sektörü ve Köykent gibi kavram ve gerçekleştirilememiş projeleri kamuoyunun gündemine taşıdı.

Keynes'ten Friedman Çizgisine Geçiş

Türkiye'de 1960'larda izlenen iktisat politikalarının işlerliği, 1970'lerin başında patlak veren kriz ile sorgulandı. Türkiye'ye devalüasyon yapması OECD Türkiye'ye Yardım Konsorsiyumu ve uluslararası mali kuruluşlar tarafından önerildi. Ancak Hükümet devalüasyon yerine gümrük resmini artırmak, ihracata vergi iadesi ve prim vermek uygulamasını ter-

Menteşe'nin, dönemin şartları içinde Tek Parti'nin mecburi güzergâhı olan "millî iktisat" sınırlarındaki liberal anlayışı, İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte, uluslararası kapitalizmle bütünleşmeye yönelen bir Anglo-Sakson demokrasisini tesis etmeyi savunan bir çizgiye dönüşecektir.

HALİL MENTEŞE'NİN KİMLİĞİ

1874'te Muğla'nın Milas ilçesinde doğan Halil Menteşe, Kadızadeler olarak bilinen aileden Salih Efendi'nin oğludur. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de tamamlayarak İstanbul Halkalı Ziraat Yüksekokulu'na girmiş ancak devam etmemiştir. Ertesi yıl 1892'de İstanbul Hukuk Fakültesi'ne girmiştir. Okuldaki ikinci yılında II. Abdülhamit'in hafiyeleri tarafından takip edildiği düşüncesiyle Paris'e kaçar. Paris Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne devam ederken Jöntürk liderlerinden Ahmet Rıza'nın çevresinde bulunur. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Paris şubesinin kuruluşuna katılır. 1898'de Milas'a geri döner, İttihatçılarla ilişkisi devam eder ve II. Meşrutiyet'in ilanıyla Muğla'dan mebus seçilir. İttihat ve Terakki Cemiyeti Meclis grup başkanı olur. 1912'de Ahmet Rıza'nın yerine Meclis-i Mebusan reisliğine seçilir. II. Meşrutiyet döneminde çeşitli hükümetlerde Şura-yı Devlet Reisliği, Dahiliye, Adliye ve Hariciye Nazırlıkları yapar. Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın müttefiki olmasında önemli rol oynayan Menteşe, Mondros Mütarekesi döneminde Malta'ya sürülür. Malta'da bulunduğu süre içerisinde İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Curzon'a Osmanlı Devleti'nin savaş politikasının ve Türkiye'yi savunan mektuplar yazar. TBMM hükümetinin ve Mustafa Kemal Paşa'nın ısrarlı çabaları sonucu Malta'da serbest bırakılan 32 sürgün arasında Menteşe de vardır. Bir süre İtalya ve Almanya'da kaldıktan sonra, memleketi olan Milas'a döner.

HALİL MENTEŞE'NİN İSMET PAŞA (VE MUSTAFA KEMAL) İLE "TÜRK DEVRİMİNE" İLİŞKİN MEKTUPLAŞMASI

Halil Menteşe Milas'a dönerken siyaseti bırakma kararındadır, hatta bu yüzden kendisini kurtaranlara teşekkür etmek için Ankara'ya bile gitmez (Menteşe, 1986: 80 vd.). Nahit Menteşe'nin Celal Bayar'a atfen verdiği bilgilere göre, 1923 genel seçimlerinde Mustafa Kemal Paşa, Celal Bayar aracılığıyla Halil Menteşe'ye mebusluk teklif eder. Bayar, Menteşe'yi Milas'taki çiftliğinde

cih etti. 10 Ağustos 1970'e gelindiğinde ise Türkiye kaçınılmaz olarak devalüasyona başvurdu. Böylece Cumhuriyet tarihinin üçüncü devalüasyonu gerçekleştirildi. Buna göre 9 Türk Lirası olan bir Amerikan dolarının değeri 14.85 Türk Lirasına yükseldi. Devalüasyonun başlıca nedeni, ihracatın plan ve programlarda gösterilen hedeflerin altında gerçekleşmesiydi. Devalüasyona karşın ihracatta umulan artış sağlanamadı. 1973 yılından itibaren devalüasyonun ihracat üzerindeki olumlu etkisi, iç fiyatlardaki hızlı artış nedeniyle ortadan kalkmaya başladı. Devalüasyondan sonra hızlanan ihracat ve işçi dövizi girişi nedeniyle döviz rezervleri arttı. İleriki yıllarda özellikle petrol fiyatlarındaki yükselme sonucu artan döviz gereksinimleri ve ihracatın gerilemesi nedeniyle döviz rezervleri kısa sürede eridi ve ithalatı karşılamak için aşırı biçimde borçlanmaya gidildi.

ziyaret ederek mebusluk teklifini kendisine iletir. Menteşe bunun üzerine, Milas'ta modern tekniklerle çiftçilik yapmak ve bu teknikleri etrafına da öğretmek istediğini, bu yüzden siyasete dönmeyeceğini söyler. Ancak 1925 ara seçimlerinde TCF İzmir mebus adayı olur ve seçilemez.

TCF döneminde Şeyh Sait İsyanı'ndan sonra Halil Menteşe'nin Başbakan İsmet İnönü'ye gönderdiği mektup ve İnönü'nün cevabî mektubu (Menteşe, 1986: 245 vd.), Halil Menteşe'yi müstakil mebusluğa götüren sürece ilişkin önemli bilgiler verdiği gibi Türk devrimine ilişkin önemli değerlendirmeler de içermektedir. Menteşe'nin mektubunun bir suretini de Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal'e göndermiş olması, yazışmaların önemini artırmaktadır. Menteşe, irticaî Şeyh Sait isyanının derhal bastırılması dolayısıyla İnönü'yü tebrik ederek başladığı mektubunda, kurtarılan vatanın yaşadığı ihtilal devrinde, daha önce bu aşamaları yaşamış milletlerin tarihine bakılarak hataların yarattığı feci sonuçlardan korunmaya çalışmak gerektiğine işaret ederek, Fransız devrimini ele alır:

"Fransız Büyük İhtilâli['nde] (...) 'millet meclisi devletin mukadderatına vâziülyeddir [elkoyan]" kararını[n] ver[ilmesiyle kurulan] Konvansiyon Hükûmeti (...) dahilî ve haricî düşmanları temizlemek için içtihadların birleştiği zamanda muvaffak olmuş, fakat normal şerait avdet edip de hükûmet işlerine başlanınca içtihadlar ayrılmış, ihtilâflar büyümüş, kızgın bir ihtiras meclisin sinesinden memlekete dağılmış, mütecanis bir hükûmet kurulamamış, samimî ihtilâlciler birbirlerini yemişler, bu facialar arasında Napoléon istibdadı doğmuştu. Mümasil sebepler bizde de aynı neticeyi doğurdu. Padişah memleketi istilâ eden ecnebilerle işbirliği yapmış, Millî Mücadele'yi söndürmeye koyulmuştu. Büyük Millet Meclisi padişahlığı ilga etmiş, milletin mukadderatına vâzı'-ül-yed olduğunu ilân etmişti. Padişah Vahideddin de düşman gemisiyle kaçmıştı. Normal şartlar avdet edince Meclis'te inkılâp hamleleri başlamış, içtihadlar ayrılmış, ihtilâflar büyümüş, Konvansiyon devrinin facialarî safha safha memleketin bünyesinde yaralar açmaya başlamıştı."

Menteşe benzer bir tehlikenin Türk devrimi için de ihtimal dahilinde olduğunu söyleyip, ancak dayanışma ile ayakta durulabildiğini hatırlatarak tarihin bu dönüm noktasında, İsmet İnö-

1970'lerin ortasında yaşanan petrol krizi, azgelişmiş ülkeler üzerinde iki olumsuz etki yaptı. Biri ham petrole ödenen bedelin yükselmesi, diğeri sanayileşmiş ülkelerin kendi açıklarını kapatma çabası içinde ihraç mallarının fiyatlarını yükseltmeleriydi. Bu nedenlerden dolayı azgelişmiş ülkeler, hem petrol giderlerini karşılamak için hem de sanayileşmiş ülkelerden ihraç etmek zorunda oldukları malların fiyat artışlarını da karşılamaya yönelik olarak borçlanmaya hız verdiler. Borçlanmanın kolay gerçekleştirilmesi ve sürdürülebilmesi amacıyla bu tür ülkelerde dış ticaret ve kambiyo rejimlerinde yeni ayarlamalara gidildi veya Türkiye'de Dövize Çevrilebilir Mevduat Hesapları (DÇM) örneğinde olduğu gibi daha önce kullanılmış olan yöntemler güncelleştirildi. Yüksek faiz ve kur garantisi, DÇM dövizlerinin girişini hızlandırdı. Ancak bu dövizler, ithalatın finansmanında kulla-

nü'yü ve Gazi'yi "bütün inkılâpçıları birleştir"meye çağırır.

Halil Menteşe 1926'da Mustafa Kemal Paşa'ya suikast davası İzmir'de İstiklâl Mahkemesi'nde görülürken de, aynı içerikte bir telgrafı, bir sureti Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa'ya olmak üzere, Başbakan İsmet İnönü'ye göndermiştir. Telgrafta, daha önce yazdığı mektuptaki tehlike ihtimallerinin gerçekleştiğine işaret ederek, fraksiyon kavgasının demokrasiye ve Türkiye'ye vereceği zararı önlemek üzere Gazi'nin CHF reisliği yerine, daha önemli görevi olan devlet reisi rolünü ifa etmesini ister (Menteşe, 1986: 249-50). Menteşe, Atatürk'ün anarşi hareketlerini şiddetle bastırdıktan sonra şiddette ısrar etmeyerek uzlaşma yoluna gittiğini kaydederek, Türk devriminin gereksiz şiddetten kaçındığını teslim etmiştir.[2]

Halil Menteşe 1931 seçimlerinde müstakil adaylar için boş bırakılan İzmir'deki iki mebusluktan birine seçilmiştir. Mustafa Kemal Paşa, daha önce mebusluk teklifini reddeden Menteşe'yi, kendisine sormadan müstakil mebus olarak seçtirmiştir (Nahid Menteşe, 1950: 20). Halil Menteşe, Hüsnü Kitapçı'yla beraber, 1935'te yeniden müstakil olarak seçilen, iki kişiden biridir. Bu sebeple, onun Meclis'teki faaliyetlerinin CHF ileri gelenlerince tasvip edildiği söylenebilir.[3] Menteşe, gayrimüslimlerden müstakil mebus seçilmesi dışındaki müstakil mebusluk uygulamasının sona erdirilmesiyle, 1939'da CHP'ye geçmiş ve 1946'ya kadar CHP mebusluğu yapmıştır.

MİLLİ İKTİSAT İÇİNDE LİBERALİZM: HALİL MENTEŞE MÜFRİT DEVLETÇİLİĞE KARŞI

Halil Menteşe'nin mutedil devletçilikten müfrit devletçiliğe hatta liberalizmin yasaklandığı CHP ilkelerinin anayasaya girdiği "parti devleti"ne giden süreçte, millî iktisadın sağ-liberal bir versiyonunu TBMM'de savunur.

Halil Menteşe'ye göre Türk devrimi, millî ve laik esaslara dayanarak iktisadî gelişme yolunu açmış, bu şekilde Türklüğün körelen medenî vasıfları yeniden ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin yurtta ve dünyada barış politikası bu medeniyet tutkusuna dayanmaktadır. Ancak dünyadaki gelişmeler bu yönde değildir. Sanayileşmiş Batı ülkeleri diğer ülkeleri artık istedikleri gibi istismar edememektedirler. Sanayi ürünlerini satamazken, hammadde sıkıntısı da çekmektedirler. Çünkü istismar edilen milletler artık bağımsızlıklarını ele almış ve millî iktisat politikası izleye-

nıldı. Petrol fiyatlarındaki büyük artışlara rağmen ithalat bu dövizlerle sürdürüldü. Bu durum 1970'lerin sonuna doğru Türkiye ekonomisini büyük bir krizin eşiğine getirdi.

Yalnızca Türkiye'nin değil kapitalist ekonomilerin yaşadıkları bunalım Keynesyen iktisat politikalarından vazgeçilmesini gündeme getirdi. Keynesyen iktisat düşüncesi ve buna dayanan iktisat politikaları yerini Friedmancı düşünceye bıraktı.

Adı ile anılan akımın öncüsü Milton Friedman Chicago Okulu mensuplarındandır. Friedman etkin bir para politikasının uygulanmasını öngörür. Adam Smith'in yani Klasik Okul'un öğretisini izleyen Friedman liberaldir. Devletin ekonomiye kesinlikle müdahale etmemesini savunur. Ona göre piyasanın kendiliğinden işleyen dinamikleri üretim, istihdam ve bölüşüm gibi temel ekonomik sorunları ortadan kaldırır. Ekonomik istikrarsızlı-

rek, kendi sanayilerini kurmak ve kendi hammaddelerini işlemek yolunu tutmuşlardır. Öte yandan Sovyet Rusya sosyalist devrimle, Çin bağımsızlık savaşı ve içsavaşlarla, Hindistan bağımsızlık mücadelesi dolayısıyla içlerine kapanmışlardır. Bütün bunlar dünya ticaretini azalttığı için önce sanayileşmiş ülkelerde, sonra da bütün dünyaya yayılan bir iktisadî buhran ortaya çıkmıştır. Malî alandan başlayarak iktisadî yapıda buhran yaratan gelişmeler, birçok uluslararası konferans ve teşebbüse rağmen uluslararası ölçekte çözüme bağlanamamıştır. Bundan sonra da uluslararası bir çözüm mümkün görünmediği gibi, buhranın artacağına ilişkin belirtiler de vardır. Bu durumda, her ülke sorunlarını kendi içinde çözmeye çalışmakta, içine kapanmakta, bu da buhranı artırmaktadır. Sanayileşmiş Batılı ülkeler, bu buhrandan çıkmak için ya millî iktisat politikasıyla kendi sanayilerini kuran ülkelere, ya da birbirlerine saldıracaklardır. Bu çerçevede Türkiye güçlü bir ordu ile kendini korumaya alarak, millî iktisat politikası izlemelidir. Millî iktisat politikasının esası, dış kaynak kullanmak mümkün olmadığından iç kaynak kullanımına dayanır. Sınırlı olan iç kaynak, standart bir millî iç pazar oluşturmak için temel yatırımlara ayrılmalıdır. Bu temel yatırımlar demiryolları, yollar ve madenler için geçerlidir. Devletçilik bu yatırımları geçekleştirmekle sınırlı olmalı, zorunluluk dışında müteşebbislerin önünü kesmemelidir. Millî iktisat politikasının diğer ayağı sanayileşmedir. Bunun için gümrük koruması şarttır. Ancak sanayiinin gelişmesi ve devamlılığı için istikrarlı ve dengeli gelişen bir iç pazar gereklidir. Bu iç pazar ise sanayi ürünlerini alacak tüketiciler demektir. Tüketicilerin büyük çoğunluğu, nüfusun da çoğunu oluşturan köylüler, bir başka deyişle çiftçilerdir. Ancak çiftçiler iktisadî buhran dolayısıyla çok zor durumdadırlar. Çiftçilerin zor durumda olmalarının temel sebebi, tarım ürünlerinin fiyatlarının düşmesidir. Buna karşılık çiftçilerin ihtiyaç duyduğu sanayi malları ve temel ihtiyaç mallar pahalıdır. Tarım hadleri sanayi lehine kayıp içindedir. Bu şekilde açılan "fiyat makası" çiftçileri hayat pahalılığı olarak sıkıştırmaktadır. Öte yandan dar olan iç kaynaklar dolayısıyla çiftçiler üzerindeki vergi baskısı artmaktadır. Menteşe, bu bakımdan Osmanlı borçlarının değişen dünya şartları dolayısıyla ertelenmesini ve kaynak yaratılmasını istemektedir. Bu durum karşısında Halil Menteşe çiftçi veya tarım kesiminin sözcülüğünü üstlenmekte, çiftçilere vergi muafiyeti ve

gın temel kaynağı, ki başta enflasyon gelir. Bu sorunun nedeni piyasaya dışarıdan yapılan müdahalelerdir. Genellikle bu müdahaleler de hükümetlerin serbestçe belirledikleri para arzından kaynaklanmaktadır. Bu sorunun çözümü de yine etkin para politikası izlemekle çözülebilir. Friedman'a göre devletin yegâne görevi dolaşımdaki para miktarını sınırlamak için mücadele etmektir. Devletin sosyal yardımda bulunmasına da karşı çıkan Friedman gerçekten yardıma ihtiyacı olan veya belirli bir gelire sahip olmayanlara devletin belirli bir parasal yardımda bulunmasını önerir.

Friedman'ın görüşleri Batı'da ciddi oranda taraftar buldu. 1980'lerde ABD'de Reagan bu doğrultuda 'Reagonmics' İngiltere'de ise Thatcher, Thatcherizm olarak anılan politikaları izledi. Friedman'ın savundukları, enflasyonla mücadeleyi amaçlayan hükümetlere de telkin edildi.

borçlanma konularında kolaylıklar istemektedir. Öbür taraftan da sanayi mallarının maliyet fiyatlarını azaltmak için, bu fiyatları büyük oranda artıran ulaşım tarifeleri gibi maliyet unsurlarının düşürülmesi gerekmektedir. Devlete düşen bir başka rol de, sanayileşme ile ortaya çıkan işçi sınıfını kontrol altına alacak sosyal kanunları çıkarmak, böylece işçi sınıfının özerk bir şekilde hak talep etmesini engellemektir. Eğer bu yol açılırsa, sınıf mücadeleleri başlar ve "disiplinli demokrasi" bozulur. Sanayileşmeyle ortaya çıkacak işçi sınıfına karşı, en güçlü dayanak noktası köylüler ve çiftçilerdir. Devlet çiftçilerin kendi teşkilatlarını kurmaları için zemin hazırlamalı, ama o teşkilatı bizzat yönetmeye kalkmamalıdır.

Halil Menteşe zaman zaman devletin iktisadî zorunluluklar dışında, devletçiliğe yönelmesini eleştirmekteyse de, Tek Parti döneminin şartları içinde aksini söyleme imkânına da sahip olmamakla beraber, CHP'nin genel politikasını döneme uygun bulmaktadır. Menteşe'nin yukarıda çerçevesini çizdiğimiz bakış açısı, dünya iktisadî buhranının geçmesi, dünya ticaretinin artması ve içeride de istikrarlı bir iç pazarda birikimini tamamlamış burjuva sınıfının ortaya çıkışını hazırlayacak bir çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla Menteşe'nin daha sonra ortaya koyduğu görüşleri burada çizilen çerçeveyle ters düşmemekte, aksine bu çerçevenin mantıkî sonuçlarını oluşturmaktadır.

Çay, Şeker ve Kahve İthalatı Tekeli: Recep Bey'in Halil Bey'e Müdahalesi

Çay, şeker ve kahve ithalatının bir elden idaresi hakkındaki kanun 2.7.1932 tarihinde görüşülerek kabul edilmiştir. Kanun, esas olarak dış ticaret açığını kapatmayı amaçlamakta, çay, şeker ve kahvenin ithal edildiği ülkelere Türkiye'den mal alma mecburiyeti getirilebilmesi için ithalat yetkisi devlet tekelinde toplanmaktadır.

Görüşmelerde söz alan Halil Bey, seri halde gelen tekel kanunlarının iş alanlarını daraltacağını ve iş çevrelerinde bir tür "kolektivizme mi gidiyoruz" endişesi uyandıracağına işaret eder. İktisadi buhran karşısında tedbir almanın şart olduğunu ama alınan tedbirlerin artık iktisadî buhranın gerektirdiğinden ötesine geçtiği ve ticarete müdahale ettiği iddiasındadır. İthalat yasaklarının millî sanayii korumaya yönelik olması gerektiğini, halbuki uygulamada buna dikkat edilmediğini söyleyen Halil Bey, iktisadî işleri politik komisyonlara yaptırtmanın yanlış olduğunu düşünmektedir.

Halil Bey'e cevap veren İktisat Vekili Mustafa Şeref Bey, iktisadî durumu

Dolayısıyla 1980'lerde Türkiye Friedman çizgisinde politikalarla tanıştı. 24 Ocak Kararları olarak anılan istikrar tedbirleri bu doğrultuda değerlendirilebilir.

24 Ocak Liberalizmi ve Sonuçları

Türkiye'nin dış ödemeleri 1977'den sonra büyük ölçüde durdu. Ancak, zaruri ilaç hammaddesi, gübre ve petrol için döviz ayrılabilir hale gelindi. Ödeme güçlüğü karşısında IMF ile masaya oturuldu. 1978'de ilk anlaşma yapıldı. Doların fiyatı 19 TL'den 25 TL'ye çıktı. Bunun yanında bazı deflasyonist önlemler alınması ve bunlar karşılığında borçların vadelerinin uzatılarak yeni borçların gelmesi öngörüldü. Böylece borçların vadeleri uzatıldı. Ancak yeni kaynak girişi sağlanamadı. Bundan dolayı hükümet IMF'nin önerilerini yerine getiremedi ve fiyatların %52 oranında arttığı Türkiye'de mal sıkıntısı başgösterdi. IMF ile tekrar görüşmeler

düzeltmek için ülke şartlarına göre alınan tedbirleri, Halil Bey'in "kafalarında mıhlanmış olan liberalizm" ile telif edemediğinden eleştirdiğini iddia etmiştir.

Halil Bey ise cevabında kendisinin eskiden beri liberal değil, millî iktisatçı, korumacılık taraftarı olduğunu ve bu hususta CHF prensiplerine sadık olduğunu anlatır:

> *Efendiler fikrimi açık söylemek lâzım gelirse Halk fırkasının programındaki esasatı depoze ettiğini yani onu tecavüz ettiğini görüyorum... İktisadî sahada ben de (etatist)im. Fakat görülüyor ki sizler prensibinizin hududunu tecavüz ederek iktisadî zaruret olmaksızın müdahaleye gidiyorsunuz. Bendeniz bunda tehlike görüyorum.*

Halil Bey bundan sonra devlet müdahaleciliğinin sınırlarını çizer. Burada dikkat çekici olan Halil Bey'in devletçiliği, sanayileşmeyle beraber şehirlerde toplanan, işçileşen kitlenin kontrolü ve siyasî sisteme dahil edilmesiyle beraber düşünmesidir. Bunun ötesinde üretime ve servet dağılımına ilişkin devlet müdahaleciliğini, kolektivizme gidecek bir yol olarak eleştirir. Bu çerçevede prensip düzeyinde değil, uygulama düzeyinde farklı düşündüğünü açıklayan Halil Bey, bu yanlış uygulamalar yüzünden sermayenin iş hayatından kaçtığını vurgular.

Halil Bey'den sonra CHF Kâtib-i Umumisi Recep Bey'in söz alması dikkat çekicidir. Recep Bey'in, CHF adına otoriter ve vesayetçi bir tutum ve üslupla Halil Bey'in konuşmasına müdahale etme ihtiyacı duyması, onun esas olarak farklı sınıflardan bahsetmesi ve devletçiliği farklı sınıfların, özellikle işçilerin kontrolü noktasında kabul etmesinden ötürüdür. Recep Peker ise sınıfların mevcudiyetini kabul etmez, Devletçiliğin sınıf farklılıklarını törpülemek için değil, sınıfı ortaya çıkarmamak için olduğu fikrindedir.

1935 Bütçe Görüşmeleri

1935 Bütçe görüşmelerinde Maliye Bakanı'ndan sonra söz alan Halil Menteşe, ülkenin dünya siyaseti ve buhranı karşısındaki durumunu, ülkenin ihtiyaçlarını mahallî cepheler dışında, genel bir cepheden değerlendirmek gerektiğini ifade ederek başladığı konuşmasında Türklerin medenî niteliklerini vurgulamıştır. Tarihin ve günün sorunlarını bir medeniyet perspektifinden ele alan Menteşe, Türklerin çok eskiden olduğu gibi Selçuklu ve Osmanlı'nın ilk zamanlarında da kapitülasyonlar olmadığı ve din adamları karşısında bağımsızlıklarını koruyabildikleri için bü-

yapıldı ve 12 Haziran 1979'da ikinci kez anlaşma sağlandı. Buna göre doların fiyatı 47 TL'ye yükseldi. Ancak yine taahhüt edilen önlemler alınamadı. 1979'da fiyat artışları %80'e vardı ve millî gelir negatif büyüme göstererek –%4 gerçekleşti. 1979 seçimlerinden sonra kurulan hükümet ise IMF ile anlaşarak 24 Ocak Kararları'nı uygulamaya koydu.

1980 sonrası Türkiye ekonomisine damgasını vuran 24 Ocak Kararları ile ithalatın serbestleştirilmesi; Türk Lirası'nın aşırı değerlendirilmesine son veren gerçekçi kur uygulamasına geçilmesi; ihracatın, yabancı sermayenin özendirilmesi; ihracata sigorta ve finansman ile kurumsal destek sağlanması; kademeli olarak sübvansiyonların azaltılması ve fiyat denetimlerinin kaldırılması öngörüldü. 24 Ocak kararları kısaca hemen bütün Cumhuriyet tarihi boyunca uygulanan korumacı-müdahaleci iktisat politikalarının

yük medenî eserler meydana getirebildiklerini, bu bağımsızlıklarını kaybettiklerinde de medeniyet yarışında geride kaldıklarını iddia eder. Atatürk'ü ve Türk devrimini değerlendirirken, kapitülasyonların ilgası ve laik cumhuriyetin ilanıyla Türkleri yeniden müstakil kılarak medeniyet yarışına soktuğunu belirtir. Menteşe'ye göre, medeniyet yarışında geri kalan ülkenin binlerce ihtiyacı vardır ancak Türkler, "...ordu kök halinde bir kalabalıktan ibaret değil, kudreti medeniyeyi haiz bir mevcud olduğunu isbat..." edeceklerdir. Bunun için "... zamana, vakte, nakte ihtiyaç...." olduğuna ve önce güvenliğin tesis edilmesi gerektiğine dikkat çeken Menteşe, güçlü bir ordu ve ordunun hareketliliği için de şimendifer ve yol yapımının bitirilmesi gerektiğini söyler. Sonra dünya gelişmelerinden bahis açarak Avrupa'da herkesin kendi kabuğuna çekildiğine ve dünya ticaretinin giderek azaldığına, Avrupa nüfusu hızla artarken artık nüfus ihraç edemediğine ve Avrupa tarafından istismar edilen ülkelerin sanayileştiğine işaret ederek, Avrupa'nın ya birbiriyle ya da Türkiye gibi kendi sanayiini kuran ülkelerle bir savaşa girmesinin kaçınılmaz olduğunu, bu yüzden bir an önce orduyu, şimendifer ve yolları hazırlamak gerektiğini iddia eder. Dünya ticareti daraldığı için herkesin iç pazarı canlandırmaya çalıştığını söyleyen Menteşe, hükümetin de iç pazarı canlandırmaya yönelik tedbirlerinin, ulaşım tarifelerinin ucuzlatılması gibi, yerinde olduğu kanısındadır. İç ticaret hadlerinde tarım aleyhine gelişmeleri vurgulayarak, iç pazarı genişletmek için tarım lehine, borç ve vergi konularında yeni düzenlemeler yapılmasını ister. Çiftçilerin teşkilatlanması yönündeki çalışmaların da, dikkatle yürütülmesi, çiftçilerin ferdiyetçi ruhlarına dikkat edilmesi ve Batı Avrupa'daki tecrübelerden yararlanmak üzere buraya eğitim için gençler gönderilmesini, şu dikkat çekici ifadeyle teklif eder:

> *Onun için bütün kuvvetimizi ikinci ve üçüncü derecede olan ve uzun zamandan sonra irad verecek olan bir takım hizmetlere hasretmeyerek, dağıtmayarak, ordu, şimendifer ve yol üzerinde teksif edelim. Çiftçinin yüklerini dahilî iktisadiyatını genişletmek yoluna hasredelim. Bütçemizi bu esas dahilinde yeniden tetkik edelim.*

Bu talepler, aslında, sanayileşme politikasına bir ölçüde muhalefet eden çiftçilerin talepleridir. Menteşe'nin, bunun üzerine sanayileşmenin önemini unutmamak gerektiğini hatırlatan İkti-

terk edilmesi ve daha liberal bir yapının kurulması yönünde atılmış adımlardı.

24 Ocak Kararları'nı izleyen aylarda yeni ekonomik kararlar alındı. 1 Temmuz 1980'de faiz hadleri serbest bırakıldı. 1 Mayıs 1981'de döviz kurunun her gün Merkez Bankası'nca açıklandığı günlük kur sistemine geçildi. 12 Eylül 1980'den kısa bir süre sonra ekonomi masaya yatırıldı. 2 Kasım 1981'de İzmir'de İkinci Türkiye İktisat Kongresi toplandı. 1982'de Türkiye banker kriziyle sarsıldı.

Kasım 1983'te genel seçimler yapıldı ve Turgut Özal'ın önderliğindeki ANAP seçimi kazanarak iktidara geldi. Böylece 1989'a kadar sürecek Özal ve 1991'e kadar sürecek ANAP dönemi başladı. ANAP iktidara geldikten kısa bir süre sonra yeni ekonomik kararlar alındı. 29 Aralık 1983'te açıklanan bu kararlara göre ithalat rejiminde yapılan değişiklikler ile ithal malları, ithali yasak mallar, ithali serbest

sat Bakanı Celal Bayar'a cevaben sanayileşmenin önemini ve bir varoluş meselesi olduğunu kabul ettiğini, ancak sanayileşme için başka kaynaklar bulunması gerektiğini söylemiştir.

1935 İktisat Bakanlığı Bütçesi

1935 İktisat Bakanlığı bütçesinin genel görüşmelerinde İktisat Bakanı Celal Bayar ile Maliye Bakanı Fuat Ağralı arasında ortaya çıkan farklılık, Halil Menteşe tarafından da konu edilmiştir. Menteşe, Bayar'ın başarısının uzmanlardan yararlanmasına dayandığını, hazırlanan raporları, iş sahasına giderek sanatkâr, çiftçi, tüccar ve ülke şartlarını inceledikten sonra uygulamaya koyduğunu söyler; oysa Maliye Bakanlığı şartları dikkate almayan vergiler koymaktadır.

Menteşe, bu tartışmalarda köylünün teşkilatlandırılması konusunu da işler. Meselenin çiftçi ürünlerinin aracısız bir şekilde satılmasından ibaret olmadığını, "... bir an evvel sulhü içtimaî istihkâmını köylerde ve köy yuvalarında kurmak meselesi..." olduğunu vurgular. Menteşe, sadece köy içindeki anlaşmazlık ve sınıf çelişkisinden değil, toplumdaki bütün sınıf çelişkilerinden korkmakta ve merkezin, bu çelişkileri, erkenden kontrolü altına almasını talep etmektedir. Sanayileşmeye ve işçilerin çoğalmasına yeniden dikkat çekerken, "mühim bir devlet meselesi" olarak takdim ettiği tehlikeyi şöyle açıklar: "Bu gün dahi memleket amelesi komonislikle [komünistlikle] malûl olmağa başlamıştır. Hatta diyebilirim ki, mektep talebesi ve hocaları da." Çiftçilerin teşkilatlanmasını sadece iç çelişkilerinden dolayı değil, onları işçilerden kaynaklanabilecek tahriklere karşı da kullanışlı gören Menteşe şöyle der:

"Bu; amele kısmına aid olan tedbirleri almakla bilhassa beynelmilel cereyanlara karşı memleketin en kuvvetli istihkâmını çiftçide bulacağız ve onun için çiftçinin ferdiyetçi ruhu üzerinde tedrici surette işleye işleye bunu kafasında toplamağa çalışılmalıdır. Nitekim Avrupa böyle yapmıştır. (...) Biz madem ki, milliyetçiyiz, madem ki milkiyetçi [mülkiyetçi] ve bunda fayda görüyoruz ve bunlarda muasırız, o halde beynelmilel cereyanlara karşı memlekette bir sulhü içtimaî müessesesi yaratmalıyız."

Balkan Anlaşma Misakı ve Dünya Barışına Vurgu

Balkan Anlaşma Misakı ve Yunanistan, Yugoslavya, Romanya ve Macaristan ile Dostluk ve Saldırmazlık anlaşmaları dolayısıyla 6.3.1934 tarihinde yapılan

mallar ve ithali izne bağlı mallar olmak üzere üç türe ayrıldı. Döviz işlemleri büyük ölçüde serbestleştirildi. 6 Ocak 1984'te döviz alım-satımı serbest bırakıldı. Diğer yandan mali sistemde Katma Değer Vergisi uygulaması ve ihdas edilen çeşitli fonlar gibi yeni kurum ve uygulamalar da gündeme geldi. Bunların yanında haberleşme, ulaşım, Türkiye'nin elektrifikasyonu ve sulama alanlarında önemli yatırımlar gerçekleştirildi. Otoyollar, barajlar, telefon ve diğer iletişim araç ve yöntemlerinin modernizasyonu ve yaygınlaştırılması tartışıldı. Bir yandan KOBİ'ler diğer yandan turizm gibi alanlarda yatırımlar yapıldı. Türkiye bu dönemde yabancı sermaye için cazip bir ülke görünümü kazanmaya başladı.

Özal ile sembolize olan ekonomideki bütün bu gelişmelerin olumsuz faturası iki kesime çıktı. Biri izlenen politikalar sonucu gelir dağılımının bozulması ile sı-

görüşmelerde, CHP Genel Sekreteri Recep Peker "Yurtta sulh, cihanda sulh" prensibinin devletin dayandığı ana temellerden biri olduğunu belirtmiştir. Halil Menteşe, bu görüşmede söz alarak Türkiye'nin barış siyasetinin platonik bir barış sevgisi olmadığını, bir tutkuya dayandığını; Türkiye'nin barış siyasetinin arkasında da bir tutku olduğunu ifade eder. Tutku, Türk devriminin amacı olan medeniyet davasıdır. Halil Bey bu hümanist içerikli tutkuyu hararetli bir üslupla şöyle anlatır:

> *Bu yurdun mühmel kalan iktısadî cihazlarını ilmî cihazlarla muvazi olarak koruyacağız ve bu şerait altında artacak huzur ve geniş çalışma vesaiti ile, esasen milletin cevherinde mevcut olan icat ve keşif kudretini canlandıracak oradan fethe gideceğiz. Fakat memleketler fethine değil. Tabiatın gizli kapılarını zorlayacağız, orada bulacağımız esrarı alacağız, beşeriyetin huzur ve rahatını genişletmek için dünyaya vereceğiz (Bravo sesleri). Hulâsa Büyük Şefin dediği gibi elimizde müsbet ilim meşalesi olduğu halde muasır medeniyetin üstüne çıkacağız. İşte sulh siyasetimizin ambisyonu budur ve bundan dolayıdır ki sulhperveriz ve sulhperver kalacağız* (Alkışlar).

Bunları söyleyen kişinin ünlü bir eski İttihatçı olması, söylenenlerin değerini artırır. Bu vurgu, İkinci Dünya Savaşı'nda Alman (faşizminin) etkisiyle yeniden ortaya çıkacak olan Türkçü-Turancı dalga düşünüldüğünde de ayrı bir anlam kazanır.

MENTEŞE'NİN ULUSLARARASI KAPİTALİZMLE BÜTÜNLEŞME VE DEMOKRASİ PROJESİ

1946 genel seçimlerinde CHP tarafından aday gösterilmeyen Halil Menteşe, Bayar'ın DP listesinden adaylık teklifini kabul etmeyerek Muğla'dan bağımsız aday olmuşsa da seçilememiştir. Bundan sonra Milas'taki çiftliğine çekilmiş ve oradan CHP'nin program ve tüzüğünün değiştirilmesi için çalışmıştır: "Evvelemirde Parti, Tüzüğü'nü demokratik inzibat esasına göre ıslah etmelidir. Zira kışla inzibatı orduda bir zarurettir; fakat siyasette bir âfet olur." Menteşe, bu tür talepleri yüzünden Demokrat Partili olmakla itham edilse de, o, CHP'nin "liberalleşmesi" ve Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün tarafsız bir şekilde, Anglo-Sakson ülkelerinde olduğu gibi iki partili demokratik bir sistemin kurulması için ağırlığını koymasını istemektedir (Menteşe, 1986: 88). Sovyet Rusya'nın Türkiye'yi işgal etmesi

kıntı içine düşen ve yine Özal'ın ifadesi ile "orta direğe" yani nüfusun büyük bir bölümünü oluşturan dar gelirli halka ve diğeri ise uyguladığı politikalardan dolayı doğrudan Özal'a. Şöyle ki; siyasal yasakların kalkması, muhalefetin güç kazanması, Özal'a ve izlediği politikalara yönelik güveni sarstı. Özal 1989'da iktidar partisinin başı ve dolayısıyla başbakan iken cumhurbaşkanı seçilerek aktif siyasetten çekildi. 1991 seçimlerine kadar ANAP iktidarı giderek azalan toplumsal destekle sürdü. 1991 seçimlerinde ANAP iktidarı yitirdi. İktidar artık 12 Eylül öncesinin iki ezeli rakibi Adalet Partisi'nin DYP ve CHP'nin devamı SHP'nin koalisyon hükümetine geçti. Yeni iktidar da bozulan dengeleri yerine oturtmakta başarılı olamadı. 1993'te Özal'ın vefatı ile taşlar yeniden yer değiştirdi. Bu kez Çankaya'ya bir başka lider iktidardayken ve başbakanlık koltuğunu bırakarak çıktı. Süley-

tehlikesinin varolduğunu ileri sürerek, iktisadî yapının, değişen dünya şartlarında dış kaynaklardan yararlanarak yeniden kurulabileceğini düşünmektedir. Bu şartlar çerçevesinde, içe kapalı millî iktisatçı büyüme projesi yerine, dış kaynak kullanan ve dışarıya daha açık bir liberal çizgiyi savunmaya başlamaktadır.

İnönü'nün 12 Temmuz beyannamesiyle Menteşe'nin istediği şekilde bir devlet başkanı olacağını ilan etmesi üzerine, Halil Menteşe, TpCF devrinde yaptığı uyarıları tekrarlayarak, İnönü'nün memleketi bir felâketten kurtardığını söyler. "Kurtarıcı Yol" başlığıyla kaleme aldığı yazısında (*Cumhuriyet*, 4 Eylül 1947), değişen dünya şartlarında yapılması gerekenleri şöyle ifade eder:

> *"Hulâsa kurtarıcı yol, hürriyeti muvazeneli ve murakabeli temsilî bir devletin teminatile techiz etmektir. Bunun husulü içeride siyasî hayatta emniyeti tesis edecek, dışarıda devletin itibarını yükselterek beş on sene zarfında memleketin bütün iktisadî cihazlarını kurmak ve bütün zenginlik kaynaklarını azamî randıman verecek surette canlandırmak için büyük kalkınma işini Amerikalılarla bütün olarak halletmek imkânını sağlıyacaktır."*

Menteşe'nin tercihleri bir yana bırakılırsa, dünya şartlarını ve kapitalist dünyanın eğilimlerini doğru okuyan siyasî analizler yaptığını kaydetmek gerekir.

SONUÇ

Menteşe, II. Meşrutiyet dönemi liberalizminin başarısızlığını, bu başarısızlığın sorumlularından biri olarak, yaşamıştır. Bu tecrübeden hareketle Millî Mücadeleyi veren kadronun, Fransız Devrimi'nde olduğu gibi birbirine düşmesini önlemeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. Menteşe 1930'daki Serbest Fırka tecrübesinden sonra CHP'nin önce mutedil, sonra müfrit devletçiliğine karşı, devletçi olmayan tezleri müdafaa ederek CHF hükümetini tenkit etmek üzere Atatürk'ün isteğiyle 1931 yılında TBMM'ye seçilen müstakil mebuslar arasında yer almıştır. Müfrit devletçiliğe karşı, dünyadaki iktisadî ve siyasî eğilimleri değerlendirerek millî sermayedarları gözeten, millî bir iç pazar ve bunun altyapısının inşa edilmesini esas alan bir millî iktisat politikasını savunmuştur. Bu çerçevede Türkiye'nin totaliter ideolojilerden uzak durmasını isteyen Menteşe, bilhassa sanayileşmeyle ortaya çıkan işçi sınıfının yaratabileceği komünizm tehlikesine

man Demirel Türkiye'nin 9. Cumhurbaşkanı seçildi. 1995'e kadar sürecek DYP-SHP koalisyonunu başına bu kez büyük ümitlerle geniş kitlelerin desteğini alan veya en azından sempatisini kazanmış olan bir iktisat profesörü olan Tansu Çiller geldi. Ancak Türkiye 1994'te ciddi bir krizle karşı karşıya kaldı. Sonra Mesut Yılmaz, Necmettin Erbakan ve Bülent Ecevit başkanlığında kurulan hükümetler izledi. Bu arada ekonomi önce Kasım 2000'de ve ardından Şubat 2001'de yine krize girdi. İzleyen dönemde Türkiye tekrar IMF ve Dünya Bankası ile ekonomik dengeleri yeniden kurma sürecine girdi. 3 Kasım 2002 seçimleri ile Türkiye ciddi bir siyasal erozyon yaşadı. Türkiye'de 1980'li ve 1990'lı yıllara damgasını vurmuş siyasal hareket ve liderler tasfiye oldu. Bunların yerini alan AKP'nin ise tasfiye olanlar ile en temel benzerliği liberal ekonomik çizgisidir.

işaret ederek, bu tehlikeye karşı köylü ve çiftçilerin teşkilatlandırılmasını teklif etmiştir. 1937'deki anayasa değişikliğiyle artık CHP ilkeleri dışındaki (her) siyasetin yasaklanmasıyla müstakil mebusluğun bir anlamı kalmamış ve Menteşe de sonuçta CHP'ye geçmiştir. Menteşe, Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı tahribatın verdiği dersle, savaştan kesinlikle uzak durarak, tutkulu bir barış politikasıyla milletin cevherindeki keşif ve icat ruhunu uyandırmak, memleketleri değil tabiatı fethetmek ve ilmin meşalesini yakarak çağdaş medeniyetin üzerine çıkmak politikasının hararetle taraftarı olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle yurt ve dünya şartlarının imkân vermesi üzerine, Anglo-Sakson tarzına uygun iki partili bir demokrasiye geçilmesini ve bunu sağlam iktisadî temellere bağlamak için de ABD ile yakın işbirliğini "kurtarıcı yol" olarak görmüştür. Menteşe, CHP'nin bu projeye uygun bir şekilde kendini yenileyerek demokratikleşmesini ve bu suretle projeyi yürütmesini isterken; CHP, kendisine ve projesine mesafeli durmayı tercih etmiştir. CHP'nin biraz da şartların zorlamasıyla bu istikametteki kısmi değişikleri gerçekleştirmesine rağmen, Menteşe'nin projesi, esas itibariyle 14 Mayıs 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle uygulanabilecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu dönemde Menteşe'nin bir istisna olmadığı, böyle bir neslin yetiştiği konusunda bkz. (Kansu, 2001).

2 Halil Menteşe Atatürk'ü Robespierre ile karşılaştırır: "Robespierre ve diğer büyük ihtilâlcilerin yaptığı gibi şiddette ısrar etmiş olsaydı neticeler hem kendisi, hem memleket için felâketli olurdu." *Halil Menteşe'nin Anıları*, s. 250.

3 Atatürk'ün Halil Menteşe'den memnuniyetini ve yeniden seçilmesi isteğinin, Sırrı Bellioğlu'nun aleyhinde bulunan Recep Peker tarafından "Halil Bey'e bir sözüm yok" ifadesiyle karşılanması da bu yöndeki eğilimi yansıtmaktadır (Soyak, 1973: 43-46). Hikmet Bayur, Halil Menteşe hükümeti eleştirdiği için 1935 seçimlerinde kendisinin yeniden seçilmemesini isteyen hükümet üyelerinin olduğunu, Atatürk'ün ise onun eleştirilerini beğendiği için yeniden seçtirdiğini kaydeder (akt. Arar, 1986: 90). Feridun Osman Menteşoğlu ise İsmet İnönü'nün Menteşe'nin müstakilken yaptığı konuşmalarla "... Büyük Millet Meclisinde parlamenter teamüllerin inkişafına hizmetinden dolayı..." kendisini takdir ve tebrik ettiğini yazar (*Ulus*, 4 Nisan 1948).

Türkiye'nin yukarıda çizilen geçen 25 yıla ait ekonomik tablosunda ciddi sorunların ortaya çıktığı ve izlenen liberal politikaların ve bu politikaların teorik zeminini oluşturan liberal iktisadî düşüncenin sorunları çözmektense yeni sorunlar yarattığı aşikârdır. Bu politikaların bölüşüm sorunu üzerine hiç eğilmediği ortadadır. Türkiye bugün itibariyle geçen 25 yıl içinde izlenen liberal ekonomik politikaların bir sonucu olarak ciddi ekonomik ve sosyal sorunlar içindedir. Yoksulluk içinde kıvranan geniş halk kitleleri vardır. Bu tablonun oluşumunda liberal düşüncenin ve politikaların gelir dağılımına dair hiçbir kaygı içermemesi gelmektedir. Geniş yoksul kitleler, taleplerine karşılık olarak tembellik ve kolaycılıkla suçlanmaktadırlar. Gerçeği yani yoksulluğu ifade etmenin nerede ise suç gibi algılandığı bir ortamda örneğin özelleştirme veya devleti küçültme gibi liberalizmin önemli

unsurları savunmanın ötesinde nerede ise kutsanmaktadır. Bu da Türkiye'de iktisadî liberalizmin düşünce boyutunda fetiş haline gelmiş bir akım olduğunu göstermektedir. İktisadi liberalizmi algılayışta yaşanan bu deformasyonun çeşitli nedenleri vardır. Bu nedenler içinde zihniyet ile ilgili olan ve aşılması en güç olan engel liberalizmin Türkiye'de algılanış biçimidir. Türkiye'de başlangıçtan beri liberalizm bir sihirli değnek gibi görülmüştür. Örneğin rekabetin bir sihirli el gibi sorunları çözeceğine inanılmaktadır. Rekabetin erdemleri üzerinde duranlar, rekabet için gerekli olan fırsat eşitliğinden hiç söz etmemektedirler. Liberalizm daha çok pragmatik yanı ile Türkiye'de algılanmaktadır. Kamunun denetim hakkı ve görevine karşı kayıt dışı her türlü davranış biçimi liberallik olarak nitelendirilmektedir. Örneğin yasalara aykırı biçimde yaşanan bazı özelleştirme girişimlerinin yine yasalarla engellenmesi karşısında yasal düzenlemeler ile durumun meşruiyeti sağlanacağı yerde yasaları uygulayanlar otoriterlikle hatta oligarşik bürokrasi olmakla suçlanırken yasa dışı davrananlar liberalizm özlemi duyan mağdur girişimciler olarak nitelendirilmektedirler. Liberalizmin algılanışındaki bu deformasyon liberalizmin erdemleri üzerine hamaset yüklü nutuklar ve yazılarla değil bizzat liberallerin entelektüel çabaları ile düzelebilir. Geçen süre içinde bu yönde bazı girişimler ortaya çıkmıştır. Bu girişimler içinde örneğin Liberal Düşünce Topluluğu'nun çalışmalarını anmak gerekir. Bu entelektüel hareket yanı sıra liberal iktisadî düşüncenin gelişiminde girişimci derneklerinin yani SİAD'ların da yayın ve diğer faaliyetleri ile rol oynadıklarına tanık olunmaktadır. ❐

Türk İşadamları ve Liberal Düşünce

HALUK ALKAN

Liberal düşüncenin dinamikleri üzerinde ayrıntılı bir analiz yapmak ve bu analiz temelinde Türkiye'de işadamlarının liberalizmi algılama biçimlerini tartışmak bu çalışmanın sınırlarını zorlayacağından, teorik açıdan bazı temel hareket noktaları belirlemekle yetineceğim. Liberal düşünce her şeyden önce yönetimin kaynağını toplumsal yaşamın koşullarında aramakla öne çıkar. Liberaller toplumsal yaşamı genel olarak bireysel özerkliğin müdahale edilemez alanını vurgulamak için kullanırlar.[1] Bu şekilde birey daha başlangıçta siyasal toplumun belirleyici öznesi olarak liberalizmde merkezî bir konum edinir. Birey inisiyatifi siyasal alanın şekillenmesinde en önemli kaynaktır ve liberaller mutlak iktidarlar karşısında konumunu netleştirdikçe, bireysel özgürlük liberalizmin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bireysel özgürlük müdahale edilemez bir dizi hak ve özgürlüğün kabulü ile eşitlenir; yaşam, mülkiyet, ulaşım, haberleşme, dernekleşme vs. özgürlükler, bireysel özgürlüğün temel ölçütleri olarak kurumsallaştırılırlar.

Liberalizmin ikinci önemli vurgusu, çeşitli mekanizmalar ile siyasal müdahale alanının sınırlandırılmasıdır. En başta bireyin müdahale edilemeyen özgürlükleri siyasal iktidarın sınırlandırılmasında temel ölçütler olarak şekillendirilir. Siyasal iktidarın uyması gereken doğal yasalar, anayasal devlet anlayışını doğurur. Anayasa yanında, çift meclis, seçim, yarışmacı parti sistemi ve doğrudan siyasal katılım yöntemleri bireysel özgürlüğe hizmet ettikleri ölçüde iktidarı sınırlayan araçlar olarak liberaller tarafından benimsenirler. Liberal düşünce devlet otoritesinin müdahale silahları ile donatılmasına hep kuşkuyla bakar.

Bireysel özgürlük ve devlet müdahalesinin sınırlanması anlayışı, bireylerin aktif oldukları bir toplumsal alanda düzenin ve dengenin kendiliğinden oluşacağı inancı ile desteklenir. Bu "görünmez el" anlayışı tüm liberallerde siyasal ve ekonomik anlamıyla bulunmaktadır. Bireylerin önündeki engeller kaldırıldığında siyasal, sosyal ve ekonomik denge kendi doğal işleyişi içinde oluşacaktır.

Sınırlanmış iktidar, bireysellik ve negatif özgürlük anlayışı ve düzenin kendiliğinden oluşacağı inancı liberalizmin belli başlı ilkeleri olarak sıralanabilir. Ekonomik anlamda liberalizm hemen hemen aynı ilkelerden beslenir. Ancak liberalizmin ekonomik anlamı, belirtilen ilkelerin içeriğine ve işaret ettiklerine yeni anlamlar yükler. Başka bir ifade ile bu ilkeleri önce serbest piyasada anlamlandırır, daha sonra da buradan diğer alanlarda da geçerli ola-

cak yeni bir siyasal liberalizm öğretisi geliştirir. Adam Smith'den, Hayek'e uzanan çizgide liberalizmin bireysel özgürlüğü yerini piyasa ekonomisi kapsamında bir girişim serbestiyetine bırakır. Artık öne çıkartılan özgürlükler mülkiyetle birlikte, girişim ve sözleşme özgürlükleridir. Liberal düşüncede sınırlanmış iktidara yapılan vurgu ekonomik liberalizmde devletin ekonomiye müdahalesine karşı duyulan karşıtlık ile kendini gösterir. Aslında piyasanın işleyişine yönelik olumlu müdahalelere pek soğuk bakılmaz, ancak bu tutum da sermaye sahiplerini destekleyen politikaların üretilmesi ile sınırlıdır. Devletin fonksiyonları ile piyasa ekonomisi arasında böyle bir bağ kurulduktan sonra, buradan serbest piyasaya uygun hareket eden bir iktidar anlayışına kolaylıkla geçilebilir ve piyasa korunduğu sürece devletin diğer alanlardaki baskıcı müdahaleleri (siyasal özgürlükler, insan hakları gibi) önemini yitirir. Siyasal liberalizmin anayasal düzeyde sınırlanmış iktidar anlayışı ekonomik liberalizmde oldukça muğlaklaşır ve kapitalizm bir devlet ideolojisi biçimine dönüşür.[2] Ekonomik liberalizmde, toplumsal düzenin kendiliğinden oluşacağı yer ise piyasadır. Girişim serbestiyeti ve devletin ekonomiye müdahale etmemesinin doğal bir sonucu olarak piyasa tüm toplumsal süreçlerin odağı konumuna gelir. Siyasal liberalizmden, ekonomik liberalizme geçişte, bireysel özgürlükler, girişim özgürlüğüne; bireyin mutlak iktidara karşı korunması anlayışı, devletin ekonomiye müdahalesinin önlenmesine; toplumsal süreçlerin belirleyici olacağı düzen anlayışı, piyasa güçlerinin dengeyi kendiliğinden sağlayacağı inancına yerini bırakır.

Söz konusu Türkiye ve Türk işadamları olduğunda yukarıdakilere ek olarak bir noktanın daha altını çizmek gerekmektedir. Genel olarak işadamı için bir olguya bakışta temel belirleyiciler teorik tartışmalardan çok güncel pratiklerden kaynaklanır. Bu nedenle Türkiye'de işadamlarının liberal düşünceye yön veren yaklaşımları yorumlama ve değerlendirmelerinde, ülkenin kendi koşullarından kaynaklanan pratiklerin büyük önemi bulunmaktadır. Başka bir anlatımla Türk işadamının liberalizm algılamasını belirlerken sosyolojik, siyasal, hatta kültürel unsurların göz önünde bulundurulması bir zorunluluktur.

Aşağıda liberal düşüncenin üç yönü, siyasal iktidarın sınırlanması anlayışı, bireysellik ve negatif özgürlük anlayışı, son olarak da dengenin kendiliğinden oluşacağı inancı açısından Türk işadamlarının eğilimleri sırasıyla ele alınacaktır. Belirlemeler yapılırken ağırlıklı olarak, Türk iş dünyasının önde gelen isimlerinin tarihsel dönem içinde yukarıdaki konularla ilgili düşünceleri bir bütünlük içerisinde ele alınmaya çalışılacaktır.

DEVLET, SINIRLANMIŞ İKTİDAR, DEMOKRASİ VE TÜRK İŞADAMLARI

Türkiye'de işadamlarının liberalizm algılamalarını şekillendiren faktörlerin başında, devletin ekonomide ve işadamı kimliğinin oluşumundaki belirleyici rolü gelmektedir. Türkiye'de Batılı anlamda sosyoekonomik alanda güçlenmiş bir burjuva sınıfının siyasal alanı kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirme çabasının doğurduğu bir düşünce ve algılama ekseninden hareket edilemez. Aksine, işadamı kimliğinin şekillenmesinde devletin belirleyici ve dağıtıcı rolü, hatta zenginlik yaratıcı konumu işadamlarının algılama ve yaklaşımlarında da merkezî bir yer edinmiştir. Bunun bir yansıması, devletçilik politikasına yer yer minnettarlığa varan bir söylemin Türk işadamları arasında oldukça baskın olmasıdır.

Genellikle Batı ülkelerinde liberal iktisat düşüncesini bilen gruplar, Türkiye'de de liberal yöntemlerin uygulanmasını sa-

vunmuşlardı. Ne var ki, sermaye birikimi olağanüstü yetersiz, endüstriyel altyapısı kurulmamış bir ülkede, "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" diyen bir açık kapı politikasının yeterli olamayacağını seziyordu, aydınların çoğu (...) Cumhuriyet'in Devletçilik dönemi zaman zaman eleştirilir ve genellikle devletçi uygulamaların sakıncaları üzerinde durulur. Oysa (...) Devletçilik siyasetinin Cumhuriyet'in kuruluş dönemlerinde büyük yararlar sağladığı görülür (Eczacıbaşı, 1994: 30-43).

Yukarıdaki satırların sahibi Nejat Eczacıbaşı devletçilik döneminin iki açıdan ülkeye büyük yararlar sağladığını belirtir: Yaşamsal nitelikteki birçok ürünün üretimi sağlanarak, İkinci Dünya Savaşı koşullarında halkın ihtiyaçlarının karşılanabilmesi ve uzman yetiştirmede "insan fideliği" görevi yapmaları (Eczacıbaşı, 1994: 44). Benzer görüşler Vehbi Koç tarafından da ileri sürülmektedir:

KİT'ler olmasaydı, 1939-1945 arasındaki İkinci Dünya Savaşı yılları bizim için inanılmayacak kadar zor geçerdi. O devrede sıkıntılar dayanılabilir olmuşsa (...) Devlet sektörünün eriştiği güç sayesindedir. (...) Şunu açıkça belirtmek istiyorum: KİT'ler ülkenin sanayileşmesinde kilit roller oynamışlardır. Özel sektör başlangıçta onlardan aldığı bilgi ve elemanlarla bugünkü hüviyetini kazanmıştır (Koç, 1987: 101).

İktisadi devlet teşekkülleri büyük yararlar sağlamıştır. Devlet bu gün elinde bulunan işletmeleri iyi çalıştırmak için süratli bir reorganizasyona gitmeli ve özel sektörün yapabileceği ve yapmakta olduğu işlere girmeyerek, hem mahdut olan imkânlarını dağıtmamalı, hem de sahip olduğu işletmelerdeki idaresini zayıflatmamalıdır. Ayrıca, memleketin kalkınması için gerekli olan temel yatırımları da Devletin yapması gereklidir. Böyle bir işbölümü hem özel sektör ile devlet sektörünün işbirliği demek olan karma ekonomi anlamına uygun düşecek ve hem de memleket ekonomisinin yararına olacaktır.[3]

Türk işadamlarının söyleminde tartışılan genellikle, devlet iktidarının sınırı veya ekonomideki önceliği değil, bu önceliğin niteliği veya alanıdır. İşadamları ile devlet arasındaki ilişkilerde de izlenen tarihsel seyir bu alanın sınırı üzerindeki tartışmalarla şekillenmiştir. Planlamanın hâkim olduğu 1960'lı yıllarda işadamlarının amacı planlı ekonomide özel sektörün geliştirilmesi amacıyla gerekli araçların seferber edilmesini sağlamak ve kamu sektörüne karşı kendilerine daha fazla avantajlar sağlanmasını hükümetlere kabul ettirmektir.

Özel sektör Türk ekonomisinin temelidir. Karma ekonomi devletleşmeye bir geçiş değil özel sektöre geçiş gayesini taşımaktadır. Herhangi bir projeyi yeterli sermaye ve imkânla özel sektör tarafından gerçeklemek mümkün olduğu her yerde o sahadaki teşebbüsü özel sektöre bırakmak esastır (...) Bu itibarla özel sektöre büyük önem vermek, onun problemlerinin halline çalışmak millî bir dava mahiyeti arzetmektedir. Özel sektör davalarının halli için devlet sektörü ile özel sektör arasındaki ilişkilerin tanzimine ihtiyaç vardır.[4]

Türkiye'de ekonomik kalkınmada yaşanılan sorunların nedenleri, ülkede talep yetersizliğinin varlığı, eğitimli girişimci sayısının yetersizliği, KİT'lerin para ve finansman konularında öncelikli konumları nedeniyle özel sektörün kredi gereksinimlerinin karşılanmasının ikinci planda kalmasıdır (...) Türkiye ekonomisinin kalkınma hızını istenilen seviyede tutabilmek için yatırımları teşvik edici şekilde bir siyasî istikrar ve emniyet havasının yaratılması şarttır (...) Bunu sağlamada etkin bir teşvik sistemi gereklidir (...) Türkiye'de özel sektör gerek yatırım faaliyeti gerek iktisadî faaliyetleri orga-

Büyük sanayiciler Vehbi Koç ve Şakir Eczacıbaşı, Başbakan Bülent Ecevit'le (1978). 1971'de kurulan Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği (TÜSİAD), büyük malî ve sınaî sermayenin devlete ve hükümete özerk 'aklıyla' etki etmesinde yeni bir merhaleyi ifade eder. TÜSİAD, 1970'lerin ortalarında, "sosyaldemokrat" bir seçeneğe hayırhâh bakmıştı.

nize etmek bakımından büyük bir gelişme göstermiş bulunmaktadır... Her ne kadar özel sektör gelişmesinin, Türkiye'de hızlı bir kalkınmanın gerektirdiği düzeye varmamış olduğu ileri sürülebilirse de bu gelişmenin, devletin iktisat ve maliye politikası ile gerektiği gibi desteklenmesi halinde kısa zamanda temposunu hızlandırarak büyük bir iktisadî kuvvet haline geleceğine muhakkak nazarı ile bakılabilir (Türkiye'de Özel Sektör ve Kalkınma, 1966: 89-108).

Ben sınai kalkınmada planlamaya inananlardanım (...) İdeal prodüktivite rekabetten doğar, en iyisi ayakta kalır, kötüsü yıkılır diyemeyiz. Çünkü kaynaklarımız dardır... Bunun için planla özel sektörün ilişkisi geliştirilmelidir (...) Yukarıdaki tedbirler başarılamayacak ağırlıkta değildir. Meğerki devlet teşkilatı topyekün sanayinin hizmetinde seferber olsun.[5]

1970'lerde bu söylem, artan döviz gereksinimi nedeniyle açık bir şekilde kendilerine öncelik verilmesi taleplerine dönüşmüştür.

Şirketlerin en büyük ortağı devlettir (...) Yatırımları teşvik edici kararlar alınmadığı takdirde, çok kısa bir süre sonra ciddi işsizlik sorunları ile karşı karşıya kalınacaktır (...) (Kıraç, 1996: 209).

Karma ekonomi düzeni içinde hiçbir kanun veya başkaca bir devlet ve hükümet tasarrufunun, iki kesimden herhangi birine veya ona dahil bir teşebbüse ayrıcalık ve tercih tanımaması, iki kanadı da eşit şartlar altında bir arada yaşatmaya çalışması lazımdır (...) (Ancak) KİT'lerin, karar verme durumunda olan makamlarla ve planlama kademeleriyle, özel teşebbüse nazaran, daha sıkı ve rahat temas olanaklarına sahip bulundukları bir gerçektir.

Bu hal alınan kararlarda kamu kesimi görüşlerinin daha etkili olmasına yol açmaktadır (Dıblan, 1972: 6-7).

Hür teşebbüs, devletin ekonomik sos-

Mehmet Ata Mermerci

MELİH YÜRÜŞEN

Türkiye'de liberalizmin en önemli figürlerinden birisi, hiç şüphesiz, Mehmet Ata Mermerci'dir (7 Mayıs 1929-7 Eylül 1992). Klasik anlamda ne bir düşünce, ne de bir siyaset adamı olduğu için, bu değerlendirme belki ilk bakışta abartılı bulunabilir. Oysa, Mehmet Mermerci'nin gerek neredeyse yirmi yılı aşkın bir zaman kesitine yayılan ve kendisini pür bir liberal olarak niteleyebilmemizi sağlayan sistematik etkinliğine, yani onun, siyaset ve kamuoyu oluşturucularına liberal iktisadî ve siyasî açılımların gerekliliğini göstermeye ve onları bu doğrultudaki politikalara ikna etmeye yönelik mektuplarına, gerekse bir işadamı olarak savunduğu ilkelerle tam bir uyum içinde olan iş anlayışına ve stratejisine serinkanlılıkla bakıldığında bu değerlendirmenin hiçbir abartı içermeyen bir gerçeği ifade ettiği teslim edilecektir. Ancak bunun yapılabilmesi, bu gerçeğin belli başlı çizgileriyle ve kendi bütünlüğü içinde ortaya konmasına bağlıdır.

İLK DEKLARE LİBERAL İŞADAMI

Mehmet Mermerci'nin öncelikle dikkat çekilmesi gereken niteliği, Türk iş dünyasında kendisine gelinceye kadar görülmemiş bir işadamı profili çizmiş olmasıdır. Mermerci, iş hayatının başlangıcından itibaren, bürokratik kapalı ekonominin koruma duvarlarıyla çevrelenmiş rekabetsiz ortamının bir aktörü olmayı reddetmiş; dışarıya açılmayı inanılmaz ölçüde zorlaştıran sınırlayıcı mevzuata ve engelleyici mekanizmalara rağmen kendi aile şirketleri olan Akfil'in kamu bankalarından hiçbir teşvik kredisi almaksızın, dışa açık bir şirket stratejisiyle tekstil sektöründe öncü bir kuruluş olarak gelişmesini sağlamıştır. Başka bir ifadeyle, Mermerci, iş hayatında, sonraları 242 mektupta 3500 kişiyle belli bir sistematik ve gelişim çizgisi içinde paylaşacağı düşüncelerini ve görüşlerini şekillendiren değerlere ve prensiplere uygun olarak politika ilişkileriyle değil, piyasa ilişkileriyle varolmayı, ayakta kalmayı ve gelişmeyi amaçlamış, bu amacına ulaşmayı başarmıştır. Bu nokta özel bir önem taşımaktadır; çünkü

yal faaliyetlere seyirci kalmasını, hele 18 ve 19. yüzyılların bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler düsturunu benimsememektedir. Bilakis yerinde ve dozunda yapılacak devlet müdahalesi ve ekonomik kamu düzeninin zorunlu olduğuna (inanmakta), ancak bizde bu müdahalenin genellikle hatalı ve millî ekonomiye zarar verecek şekilde yapıldığını görmektedir.[6]

Türkiye'nin "liberal" ekonomi ile tanıştığı 1980'lerde de, devletin ekonomideki yeri üzerindeki tartışmalar aynı bağımlı ilişkiyi yansıtmaktadır.

(Bugün) KİT'lerin fiyatları ile oynamak yerine, bu kuruluşları iyi işletmeciliğe kavuşturmak çok daha isabetli bir çözüm yoludur (...) Özel teşebbüs kesiminden KİT'ler talipmişler gibi sesler son zamanda daha fazla duyuluyor (...)

onun, deyim yerindeyse, teorisiyle pratiğinin tam bir tutarlılık ve uyum içinde olması, kapalı ekonomiyle demokrasiyi birlikte yürütmek ve/veya bağdaştırmak gibi nafile ve tuhaf bir gayreti sürdürmeyi çalışan kesimlerin, odakların ve güçlerin temsilcileri karşısında ona belirgin bir bağımsızlık ve özgüven kazandırmakla kalmamış, sorunlara yönelik tespitlerinin ve çözümlerinin seçilmiş politika oluşturucuları tarafından gitgide daha fazla dikkate alınmasına katkıda bulunmuştur. Bu husus, Turgut Özal'la ilişkisi bağlamında özellikle geçerlidir.

Mermerci'nin hükümetlere ve devlete hiçbir diyet borcu olmamasının verdiği özgüven ve bağımsızlık duygusuyla doğrudan bağlantılı olan ve Türkiye'nin yerleşik kodlarına tamamen aykırı düşen tespitlerini, analizlerini ve çözümlerini etkileyici kılan bir başka faktör, onların, kendisinin mensup olduğu kuşakta iş dünyası içinde bile istisnai sayılabilecek bir donanımı ve dışarıda yaşama ve iş görme birikimini yansıtmasıdır. Orta öğrenimini yaptığı Robert Kolej'de elektrik mühendisliği öğrenimine başlayan ve bu öğrenimini Amerika Birleşik Devletleri'nde Stanford Üniversitesi'nde tamamlayan Mermerci, aynı üniversitede işletme dalındaki yüksek lisans eğitiminin ardından,

Mehmet Ata Mermerci, düşüncelerini yazı, kitap veya söylev aracılığıyla değil, siyaset ve medya çevrelerine yolladığı -makale ağırlığındaki- mektuplarla yaymaya çalışmıştı.

Akfil'in yönetimini üstlenmeden önce, başta Berlin olmak üzere Avrupa'nın önemli metropollerinde bulunmuştur. Bütün bunlar, Mehmet Mermerci'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyayı yeniden şekillendirmekte olan dinamiklerin etkilerini ve yönelimlerini doğrudan ve tam merkezinde gözlemlemesini ve değerlendirmesini sağladığı

Ben de biliyorum, özel sektör imalat alanında KİT'lerin boşluğunu rahatça doldurur. Ama bir çözüme varılmış olmaz. KİT'leri satışa çıkarırsanız, özel sektör iyilerini almaya kalkar, kötüsü yine devletin sırtına kalır (...) (Bunun yerine) Durumu ıslah edilemeyecek KİT'ler tasfiye edilmeli, bunların dışındakiler modern işletme bünyesine kavuşturulmalıdır. İktidarların KİT idarelerine karışmamaları sağlanmalıdır (Koç, 1987: 102).[7]

(1980'lerin başında) Lokomotifin kamu altyapı yatırımları olduğu yeni bir tür kalkınma hamlesi yaşıyorduk. Kamunun yatırımları ölçüsünde kalkınıyorduk (...) Kamu yatırımları ile bir yandan piyasalardaki iş hacmini, para arzını, istihdamı artırırken, ortaya çıkması kesin olan talep artışını sterilize edecek arzı

gibi, onun gerek bu dinamiklerin doğasını, gerekse onların Türkiye için ne ifade ettiğini anlamaya ve Türkiye'nin temel problemlerini iktisadî ve siyasî boyutlarını birbirinden kesinlikle ayırmadığı özgürlük eksenli bir perspektiften kavramaya başlamasının zeminini teşkil etmiş olmalıdır. Sonuç, Kâzım Berzeg'in ifadesiyle, "Mehmet Mermerci'nin kurulmakta olan yeni dünyayı Türkiye'de ilk idrak edenler ve bunun Türkiye'ye özgü şartlarını araştıranlar arasında ilk sırada yer aldığını gösteren"[1] mektuplarıdır.

ÖZGÜRLÜK MEKTUPLARI

Mehmet Mermerci, 1960'ların ortalarından itibaren siyaset, medya ve iş dünyası içindeki politika ve kamuoyu oluşturucularına, Türkiye'nin temel problemlerinin kaynakları ve bunların çözümleri hakkındaki fikirlerini ve görüşlerini aktardığı mektuplar göndermeye başladı. Ölümüne kadar, 3500'ü aşkın kişiye tam bir fikr-i takip örneği sergileyerek gönderdiği 242 mektup, gerek teknikleri gerekse üslupları bakımından son derece basit, açık ve sadedir. Her mektupta belli bir tema çerçevesinde temel bir problem, ona ancak gerçekten nüfuz etmiş olan bir yazarın yapabileceği tarzda kısa, etkileyici ve çarpıcı cümlelerle tasvir ve/veya analiz edilmiş, belli başlı karakteristik örnekleriyle ortaya konmuş ve problemin çözümünün nerede olduğu veya nasıl mümkün olabileceği bütün somutluğu ve netliğiyle gösterilmiştir. Burada çok önemli olan nokta, gerek sorunların mahiyeti ve somut örnekleri sergilenirken, gerekse onların nasıl ve hangi araçlarla çözülebileceği belirtilirken, birey özgürlüklerini ve temel haklarını esas alan bir yaklaşımın hiçbir tutarsızlığın gölgeleyemeyeceği bir biçimde kendisini hissettirmesidir. Bu şu anlama gelir: Mermerci'nin mektupları hangi probleme ve/veya konuya ilişkin olurlarsa olsunlar, pür bir liberal bakışın eseri olmak açısından organik bir bütünlüğe sahiptirler. Dolayısıyla, liberalizmin çeşitli gerekçelerle aralarındaki ilişkinin son derece gevşekmiş gibi gösterildiği, hele bazı örneklerde birbirinden tamamen koparıldığı iki kategoriye –iktisadî ve siyasî liberalizm– ayrılmasının hiç de anlamlı ve doğru olmadığını tam bir vuzuhla ortaya koyarlar. Bu, onun, Türk(iye) liberalleri açısından çok özel ve önemli bir figür olmasının ve Kâzım Berzeg tarafından "düşüncelerini yıllar boyu ufak bir sapmaya kapılmadan, tam bir doktrin disiplini içinde oluşturup ifade edebilen, ciddi bir fikir ve siyaset fel-

üretecek sanayi yatırımlarını yapmadık. Sonuç: aniden fırlayan enflasyon.[8]

Özlemini çektiğimiz diğer bir husus, ekonomi içinde özel kesimin payı büyümeli, bu suretle kamunun payı küçülmelidir. İç borçlanmada devletin tedricen piyasadan çekilmesi özel kesim lehine fon rahatlığı ve maliyet düşüklüğü sağlayacaktır (...) Bu şartlar düzelmediği taktirde özel sektörden yeterince yatırım beklenemez (...) Özel kesimin tercih edildiği sözlerin yanı sıra, politikalara da yansımalıdır (...) Özel kesimi güçlü kılmak ve politikaları bu yönde tespit etmek kaçınılmazdır. Bu sağlandığı taktirde özel kesim toplumun refahına lüzlü katkı sağlayabilir.[9]

1980'li ve 90'lı yıllarda işadamları arasında temel vurgular, büyük işadamları için neo-korporatist modellerin uygulamaya geçirilmesi, küçük işadamları içinse

sefesi adamı"[2] olarak nitelenmesinin zeminini teşkil eder.

Mehmet Mermerci, 1960'ların ortalarında başlayıp, 1970'li yılların ortalarında sistematik bir istikrar kazandırdığı bir uğraşın ürünü olan mektuplarında, öncelikle, piyasa ekonomisinin Türkiye'de uygulanmakta olan tuhaf adıyla karma ekonomiye üstünlüğünü farklı yönleriyle göstermeye çalışır. Ekonomide inisiyatifin devletten bireyler aracılığıyla millete geçtiği bir sistemin alternatiflerinden ne kadar üstün olduğunu somut örneklerle muhataplarına aktarmayı amaçlar. Yerleşik devletçi zihniyetin Türkiye'de yaşayan insanları nasıl verimsizlik-pahalılık-enflasyon şeklinde sürekli kendini üreten kısır bir döngüye mahkûm ettiğine dikkat çeker.

Mermerci'nin iktisadî problemlerle ilgili mektuplarının en önemli karakteristiklerinden birisi, onun bu mektuplarda, Türkiye'deki iktisadî politikaların dayandığı temellerin aslında ne kadar gayri iktisadî olduğunu uygulamalardan ve onların ortaya çıkardığı vahim sonuçlardan yola çıkarak ortaya koyarken, aynı zamanda, düzgün işleyen bir piyasa mekanizmasının şartlarını piyasa ekonomisinin ruhunun kavranmasını sağlayacak bir sadelikle açık kılmaya gayret etmiş olmasıdır. O, Türkiye'de piyasa ekonomisinin gerçek anlamda tesis edilmesinin önündeki engellerin ülke insanına ödettiği ağır bedelleri, o engellerin varlığından değilse bile sürmesinde doğrudan yahut dolaylı olarak şu yahut bu ölçüde sorumlu tutulabilecek olanlara göstererek, onları bu engelleri ortadan kaldırmak için harekete geçmeye çağırmıştır.

Bu engeller, insan, bilgi, mal ve sermaye akımının önünü keserek dışa açılmayı imkânsız kılan Türk Parasının Kıymetini Koruma Kanunu olabilir. Adaletsiz vergileme sistemi olabilir. Ücretlerin ve fiyatların piyasa mekanizmaları içinde oluşmasını engelleyen kanunlar olabilir. Planlama adı altında müstehlikin ihtiyaçlarını bir merkezden belirlemeye çalışan bürokratik kadrolar olabilir. İşadamlığını engelleyici bir mevzuatın mayınlarına basmamak için o mayınların yerlerini iyi bilen bürokrasiyle işbirliği yaparak ayrıcalıklar elde etmek sayan yahut sanan bir anlayışın piyasa ekonomisinin doğru bir biçimde kavranmasını önleyen çarpıtmaları olabilir. Mehmet Mermerci, varlığını hiçbir biçimde devlete, daha doğrusu kapalı ekonominin asli unsuru olan bürokrasiye borçlu olmayan bir işadamı olduğu için, dünya görüşünü bütün doğal sonuçları ve nihai açılımlarıyla sonuna kadar takip ederek, gerçekten özgür bireylerden oluşan, yani her bir

açıkça refah devleti politikalarının yürürlüğe sokulması üzerinde yoğunlaşmıştır.

Sanayi mamulleri ithalatının serbest bırakılması ve dolayısıyle yeni yeni filizlenmekte olan körpe sanayimizin goncasındayken boğulmaması için çok dikkatli hareket edilmesi görüşündeyiz... Büyük insan gücüne sahip ülkemizde, yol yapımı ve buna benzer büyük inşaatlarda dozer ve grayder gibi araçların yapacağı işlerin haricinde zaman kaybı olsa dahi işsiz insanlarımızı çalıştırmak suretiyle yüzbinlerce işsiz insanımıza iş temin edileceği (teklif ettiğimiz) görüşler arasındadır (Kayaçelebi, 1984: 42, 43).

Türkiye'de ekonomik kalkınma için gerekli üç temel etkenden biri Türkiye içinde "iyi yönlendirilmiş" bir serbest piyasa ekonomisinin geliştirilmesi olarak gösteriyor... Bunun sağlanabilmesi için hükümet

bireyin kendi iyisine uygun olarak kendi mutluluğunu arama özgürlüğü hakkının tesis ve garanti edildiği bir toplumun varolmasının iktisadî zemininin bu engellerin kaldırılmasından geçtiğini olabilecek bütün açıklığıyla vurgulamıştır. Onun açısından, kapalı yahut karma ekonomilerin başarısızlıkları çok açıktır, dolayısıyla ekonomide devlet sektörü mü, yoksa özel sektör mü tartışmaları anlamsızdır. Önerdiği tam bir paradigma değişikliğidir. Örneğin, aralarında Turgut Özal'ın da bulunduğu politika oluşturucularına 13.07.1982 tarihinde gönderdiği bir mektubunu bu değişikliğin gerekliliğini vurucu bir şekilde ortaya koyan şu soruyla noktalar: "Devlet sektörü mü, özel sektör mü tartışmaları yerine verimliliği esas alıp, temel yasalarında 'vatandaşın durumunu iyileştirme özgürlüğünü' tanıyan ülkeler gıpta edilen ülkeler değil mi?"[3]

Liberalizmin iki boyutunu birbirinden ayırmak isteyenlerin başvurdukları yollardan birisi, piyasa ekonomisinin önemine ve önceliğine dikkat çekenleri, siyasî liberalizm, yani insan haklarının tam anlamıyla garanti altına alınması ve geliştirilmesi konusunda genellikle kayıtsız kaldıkları ve bazı durumlarda insan haklarını önemsemedikleri şeklinde eleştirmeleridir. İlk bakışta bazı örneklerle doğrulanabilir gibi görünen bu eleştiri, piyasa ekonomisini düzgün bir şekilde işlemesini engelleyen unsurların ortadan kaldırılmasını vurgulayanların, böyle yapmalarının ardında, bunu bazen açıkça deklare etmiş olmasalar dahi, aslında, liberalizmin siyasî boyutunun üstünde yükseleceği zemini sağlam bir biçimde tesis etme fikrinin yahut endişesinin bulunduğu hakikati karşısında geçerliliğini ve gücünü büyük ölçüde kaybedecektir. Bunu doğrulayan en önemli kanıtlardan biri, Mehmet Mermerci'nin mektuplarıdır ve Türk(iye) liberalleri için bu mektupların büyük bir kıymet taşımasının belki de başlıca sebebi budur.

Mehmet Mermerci'nin mektuplarında işlediği açık ekonomi taraftarı görüşler, Türkiye'nin karma ekonomi adı altında kapalı ekonomiyi artık sürdürmesinin mümkün olmadığı gerçeğinin bütün çıplaklığıyla ortaya çıktığı 1980'li yılların başlarında, Türkiye'yi 12 Eylül darbesinin travmasından çıkarmaya çalışan Turgut Özal'ı bir hayli etkilemiştir. Bu etki, hiç şüphesiz, Turgut Özal'ın özel sektörde yöneticilik yaptığı yıllardan beri, Mehmet Mermerci'den piyasa ekonomisine geçilmesi gerekliliğini işleyen mektuplar almış olmasından kaynaklanıyordu. Başka bir deyişle Turgut Özal, Mermer-

ve baskı grupları arasında yeniden yapılanmaya gidilerek diyaloğu geliştirecek bir açık çalışma sisteminin oluşturulması gerekmektedir (Eczacıbaşı, 1994: 52-55).

İşadamlarının siyasal iktidar, iktidarın sınırı gibi konularla ilgili algılamalarında altının çizilmesi gereken diğer bir nokta, çok partili demokrasiye karşı yer yer kötümserliğe varan bir ürkekliğin genel bir eğilim olmasıdır. Bu onların devlet ile çok partili rejim arasında bir ayrım yapmaları ve ikincisine daha soğuk durmaları şeklinde kendini göstermektedir.

Devletçiliğin ülke ekonomisine zarar verme dönemi, çok partili yaşam geçildikten sonra, özellikle hükümetlerin ellerindeki ekonomik olanakları siyasal amaçlarla kullanmaya yöneldikleri zaman başlar (...) (Eczacıbaşı, 1994: 44).

Türkiye'de devlet, partililik nedeniyle

ci'nin, Türkiye'nin önünü tıkayan devletçi ekonomik politikaların yarattığı tahribata, onların hangi mekanizmalarla devam ettirildiğine ve nasıl bertaraf edilmesi gerektiğine ilişkin fikirlerine çok uzun yıllardır aşinaydı. Nitekim, Özal, 1983 yılında yaptığı bir Amerika ziyaretinde, Mehmet Mermerci'nin bir mektubunu okuyup, kendisinin de aynı görüşleri paylaştığını ifade etmiştir.[4] Sonuçta, Turgut Özal'ın, Türkiye ekonomisinin bir tür kapalı bir ekonomi olmaktan çıkmasında çok önemli bir rol oynayan ve en büyük adımını Türk Parasının Kıymetini Koruma Kanunu'ndaki bazı maddelerin kaldırılması teşkil eden reformlarının fikri arka planını şekillenmesinde Mermerci'nin mektuplarının bir hayli etkili olduğu şüphe götürmeyecek kadar açıktır. Söz konusu reformlar, Mehmet Mermerci'nin teklif ettiği yahut olmasını istediği ölçüde radikal olmamış, örneğin Türk Parasının Kıymetini Koruma Kanunu'nun yürürlükten tamamen kaldırılmasıyla sonuçlanmamış olsa dahi bu böyledir.

Mehmet Mermerci, işte liberalizmin iktisadî boyutunun, yani piyasa ekonomisinin, tesisine ve onun zeminini sağlamlaştırmaya yönelik Özal reformlarının ardından, mektuplarında, giderek artan bir şekilde, liberalizmin bireyin temel haklarını ve eşit özgürlük haklarını vurgulayan siyasî boyutunu ve Türkiye'nin bu konudaki yetersizliklerinden kaynaklanan problemleri çevresinde ve çerçevesinde işlemeye başlamıştır. Reformlar öncesinde yazdığı mektuplarda "kapalı ekonomiyi demokrasiyi bağdaştırmak kurtla kuzuyu aynı ağıla kapatıp yavru almaya çalışmaya benzer"[5] diyerek, demokrasinin varlığını sürekli tehdit ettiğine ve bürokratik bir hâkimiyetin ürünü olduğuna dikkat çektiği devletçi ekonomik sistemin, geri dönüşü olmayan bir biçimde çöktüğünü, artık yapılması gereken şeyin liberalizmin iktisadî ve siyasî boyutlarını eşzamanlı olarak güçlendirmek olduğunu düşünmektedir. Bu fikirlerini etkileyici bir biçimde işlediği mektuplarından birisi, Turgut Özal'ın cumhurbaşkanlığı görevine başlamasından sadece iki gün önce 07.11.1989 tarihinde kaleme aldığı ve alıcıları/okurları arasında her zaman olduğu gibi Turgut Özal'ın da bulunabileceği bir mektuptur ve bu mektup, 1990'ların ilk yarısında entelektüeller tarafından ifade edilmeye başlayacak görüşleri içeren son iki paragrafıyla Mehmet Mermerci'nin pürliberalizmini çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır:

tarafsızlığını kaybetmiştir. Oysa demokratik rejimlerde devlet tarafsız olmalıdır (...) Böyle bir sistem içinde ekonomi boğulur (...) tüm ekonomik kararlar tek yanlı olarak alınır. Yapılacak ilk iş hükümetlerin tarafsız olmasını sağlamaktır. Her iki siyasal partiye düşen aralarında anlaşarak bunu sağlamalarıdır.[10]

Tek yönlü kararlar alabilen ve bunu rahatça yürürlüğe sokabilen bir siyasal iktidar özlemi ve talebi, çok partili dönem boyunca her zaman dile getirilmiştir. İşadamları demokrasinin doğal sonuçlarına her zaman istenmeyen, arızi olgular olarak bakmışlardır.

Demokrasiye evet, fakat zayıf hükümetlere hayır! (Koç, 1987: 59).

Partizanlığın bu kıymetli devlet adamımızı (Adnan Menderes) hepimizin bildiği akibete sürüklemiş olmasına bugün

Yarım asırdır serbestlik, adalet, fırsat eşitliği ve demokrasi yerine, mutlakıyet, meşrutiyet ve cumhuriyet okutuluyor. Devlet kişinin yaşamını düzenler, refahını sağlar deniyor. Kuşaklar daha çocukken şartlanıyor, tembelleşiyor. Yetişen yeni nesil bunları bilmelidir artık. Eline düdük alan ticaret ve iletişim kanallarını tıkamamalıdır. Enflasyon; özel televizyonların, borsaların ve Merkez Bankası'nın bağımsızlığı ile ters orantılıdır.

Demokrasi, masum isimli rejim ve yasalarla değil, temel hak ve hürriyetlerle olur. Bugün, ayakta kalabilmiş imparatorluk ve krallıkların hemen hepsi demokrasiyken, önde gelen cumhuriyetlerin yarıdan fazlası totaliterdir.

Tüm kapalı ve karma sistemlerde devlet meseleleri çözecek olan değil, problemin kendisidir. Kapalılarda reform başlarken karmalarda bir uyanış yok henüz.[6]

Mermerci'nin 1989 sonlarından, yakalandığı hastalığın ağırlaştığı 1992 ortalarına kadar yazdığı mektupların ortak niteliği, liberalizmin siyasî boyutuyla ilişkili temaların ve Türkiye'nin siyasî yapısının onun ekonomisini de yozlaştıran karakterine dair eleştirilerin iyiden iyiye artmış olmasıdır. Düşünce ve ifade özgürlüğünün mutlak anlamda garanti altına alınmasından, idari yapının A'dan Z'ye, hem de kendilerini yerleşik sistemin koruyucusu ve kollayıcısı sayan odakları yahut aktörlerin ürpertecek önerilerle yenilenmesine; anayasaların bireyi devlete karşı koruduğu için ondan ve kadrolardan kimsenin hesap sormadığından "biz bu cennet vatanın halkı" ibaresiyle başlayan yeni bir anayasa yapılmasının artık zorunluluk haline geldiğine kadar bir dizi sarsıcı görüş ve eleştirilerle, 1980'lerin hemen başlarında girildiğini belirttiği 21. yüzyılda varolabilmek için, siyaset, iş dünyası ve medya aktörlerine devletin hangi değerler ekseninde ve nasıl yeniden yapılandırılması gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Örneğin 1992 yılının başında yeni yılı kutlama vesilesiyle kaleme aldığı mektubunda şunları yazmıştır:

21. yüzyıla 1980'lerde giren dünyaya yetişmek için bambaşka bir anayasaya gerek var. Bir düşünelim. İnsan insandır. Fino köpeği değildir. Doğuştan temel hakları vardır. Bunlar yaşama, seçme ve mutluluğunu özgürce aramadır. Buna devlet dahil kimse müdahale edememelidir. Valiler, belediye reisleri, mahalli savcı ve hâkimler yerel halk tarafından seçilmelidir. Bunun için de vilayet sistemi bile yanarım. Allah rahmet etsin (Koç, 1987: 177).

Bu amaçla, 1960'lı yıllardan başlayarak, ya Tek Parti hükümeti ya da sağ ve sol merkez partilerin birleşerek güçlü bir hükümet kurmaları, demokratik anlamda gerçekleşmesi oldukça zor, hatta mantıksal açıdan zor anlaşılabilir bir durum olsa da, sürekli olarak talep edilmiştir.[11]

Dolayısıyla:

12 Eylül harekatından önce her şeyi demokratik bir sistem altında yapmak zorundaydık. Bu da karar almak, yasa ya da yönetmelik çıkarmak için aylar geçmesini gerektiriyordu... Askeri yönetim altında, alınan kararların parlamentodan geçirilmesi gibi bir zorunluluk olmadığından çok hızlı hareket edilebiliyor. Üstelik bir hata yapılsa bile askeri yönetim bunu kısa zamanda düzeltebiliyor. En

minin yerini eyalet sistemi almalıdır. Nasıl bazı vatandaşlarımız ısrarla Türk olmadığını haykırıyorsa, birçok Türk de bunun herkes için hayırlı olacağını düşünüyor. Birlik ve beraberlik için din, dil, ırk, anane, tarih ve bayrak kafi gelmiyor. Serbestlik, adalet ve fırsat eşitliği her türlü yapıştırıcıdan daha güçlü oluyor.[7]

Sonuç olarak Mermerci, 1970'lerin ortalarında yazmaya başladığı ve ölümünden sadece bir ay öncesine, yani 1992 Haziran'ına kadar siyaset, iş dünyası ve medya dünyasındaki aktörlere göndermeye devam ettiği mektuplarındaki önerilerini Kâzım Berzeg'in ifadesiyle, adalet, asayiş ve savunma ile sınırlı devlete, klasik liberalizmin devlet projesine ulaşacak şekilde geliştirmişti.[8] Liberal devlet, onun için, "vatandaşlarının asla kaçmak istemeyecekleri, kaçmayı akıllarından bile geçirmek gereğini bile duymayacakları devleti" ifade ediyordu.[9] Dolayısıyla mektuplarının başlangıçtan beri alıcıları arasında bulunan ve cumhurbaşkanı olduğu devletin, vatandaşlarına ciddi problemler yaşattığını bilen bir siyaset adamının, Turgut Özal'ın, uğruna cumhurbaşkanlığından istifa edip aktif siyasete dönmeyi göze aldığı "İkinci Değişim Programında" da Mermerci'nin projesinden belirgin izler olması şaşırtıcı değildir; tıpkı 1980'lerin başlarındaki Türk Parasının Kıymetini Koruma Kanunu'nda bazı maddelerin kaldırılmasında olduğu gibi. ❐

DİPNOTLAR

1 Kâzım Berzeg, "Tanışamadığım Dost", *Hasret ve Miras: Mektuplarla Prangasız Bir Türkiye Mücadelesi* içinde (der: Melih Yürüşen), LDT Yayınları, Ankara, 1999, s. 56.

2 Berzeg, 1999: 52.

3 Mehmet Mermerci, "Karma mı yoksa verimli olan mı?", *Hasret ve Miras: Mektuplarla Prangasız Bir Türkiye Mücadelesi* içinde (der: Melih Yürüşen), LDT Yayınları, Ankara, 1999, s. 77.

4 Melih Yürüşen, "Yapıcı Bir Non-konformist, Pozitif Bir Kahraman, Gerçek Bir Liberal", *Hasret ve Miras: Mektuplarla Prangasız Bir Türkiye Mücadelesi* (der: Melih Yürüşen), LDT Yayınları, Ankara, 1999, s. 63.

5 Mehmet Mermerci, *a.g.e.*, s. 130.

6 Mehmet Mermerci, *a.g.e.*, s. 169.

7 Mehmet Mermerci, *a.g.e.*, s. 280.

8 Kâzım Berzeg, *a.g.e.*, s. 56-57.

9 Suha Merrmerci, *a.g.e.*, s. 31.

önemlisi ise tüm bunlar yapılırken politik yaklaşımların bir etkisi olmuyor.[12]

DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetinin kurulmasından hemen sonra dönemin TÜSİAD Başkanı Erkut Yücaoğlu'nun Türkiye'nin önünün açılması, yönetimde devamlılık ve etkinliğin sağlanması için aralarında cumhurbaşkanına hükümet krizleri uzadığında parlamentoyu feshetme yetkisinin tanınması gibi bir dizi yürütmeyi güçlendirici öneriyi kamuoyunun gündemine getirmesi bu duruma diğer bir örnek olarak verilebilir.[13]

BİREYSELLİK VE ÖZGÜRLÜK

Türk işadamlarının özgürlük kavramına bakışlarını belirleyebilmek güçtür. Bunun temel nedeni konu ile ilgili teorik çerçeveyi yorumlayan ve bizzat işadamlarına ait görüşlerin sınırlı olmasıdır. Bu konu-

daki sınırlı yazına bakıldığında işadamlarının özgürlükler konusunda kendilerine özgü bir hiyerarşiye sahip oldukları görülmektedir. Bu hiyerarşide öncelik kişinin fizyolojik gereksinimlerine yanıt veren özgürlüklerdedir. Diğer özgürlükler, bu özgürlüklerin yanında ikincil derecede öneme sahiptirler.

Özgürlük konusu tek taraflı ele alınamaz. Çünkü özgürlük (...) insan zihninin kendi irade ve düşüncesi istikametinde aldığı kararlara uygun olarak hareket edebilme imkânıdır (...) Özellikle çalışma, teşebbüs ve kazanma ile ilgili özgürlükler hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü (insan) bu özgürlükler sayesinde en büyük korkusu olan beslenme olanaklarına sahip olur. Başka hemcinslerinin kaderine bağlı bir ortamda ise açlık ve ölüm korkusu ile büsbütün huzursuz olur. Tesadüfen iyi imkânlara kavuşsa dahi, direksiyon kendi elinde olmadığı için kuşkuludur, ümitsizdir. Bu fikirlerden açıkça görülüyor ki, fikir özgürlüğü, özgürlüklerin küçük bir parçasıdır (...) Fikir özgürlüğü bir başkasının fikir özgürlüğünü ortadan kaldırmak üzere kullanılamayacağı gibi, çalışma ve teşebbüs özgürlüğünü yok etmek için de kullanılamaz (...) Bu sebeple ihtiyaçtan ve tabi tekamülden doğan özgürlük kavramı genel bir mahiyettedir ve ancak çok dikkatle tahdit edilebilir.[14]

Bu hiyerarşik algılama, ekonomik çıkarlardan çok siyasal kaygılardan beslenmektedir. Türk işadamları girişim, mülkiyet ve sözleşme özgürlüklerini rejim içinde kendi varlıklarını garantiye alan özgürlükler olarak gördüklerinden öncelemektedirler.

Hür olarak iş yapmak hürriyetlerin başında gelir. Demokrasile; le de hürriyetler esas olduğuna, hürriyetlerin temeli de serbest iş yapma hürriyeti olduğuna göre camiamız demokrasini teminatıdır (...) Yeter ki birlik ve tesanüt içinde görevimizi yapmaya devam edelim.[15]

Ferdi teşebbüs serbestiyetine müdahalenin asgari düzeyde tutulması, her milletin düsturu olmalıdır. Teşebbüs serbestiyetinin en bariz vasfı da mülkiyet hakkıdır.[16]

Siyasal iktidarın güçlü bir konumda olması isteği, onların özgürlük algılamalarının doğrudan bir rejim sorunu olarak görmeleriyle de yakından ilgilidir.

Ülkenin rahat içinde yaşama imkânları mevcuttur. Ancak bunlar istismar ediliyor. Bu durumun millet lehine çevrilmesinde serbest teşebbüsün emniyet, huzur ve istikrar içinde gelişmesine bağlıdır. Bunu sağlama mecburiyeti de politikacılara düşmektedir.[17]

Son yıllarda Türkiye'de hürriyetçi, parlamenter, demokratik rejimi ve hür teşebbüsü tehdit eden ve ipotek altına almak isteyen bazı aşırı cereyanlar ortaya çıkmıştır... Bunlar çalışanların, yönetime, kâra ve sermayeye katılmasını istemektedirler (...) Hür teşebbüs kuruluşları olarak anayasal haklara tecavüz noktasına varan bu zihniyetin ve saldırıların karşısındayız. Haklarımızın devletin teminatı altında olduğuna inanıyoruz. Her tecavüz karşısında devleti bulmalıdır. Millî güçler içte ve dışta düşmanlara fırsat vermeyecek kadar uyanık, zinde ve azimli olmak mecburiyetindedirler.[18]

Teşebbüs hürriyeti, düşünce hürriyetine feda edilemez. Türkiye'de siyasî rejim, hürriyetçi-demokratik parlamenter sistemdir ve bunun doğal sonucu olarak hür teşebbüs oluşmuştur (...) (Ancak) her geçen gün hür teşebbüsün çalışma alanı bazı siyasî ve ekonomik kanun ve kararlarla daraltılmaktadır... Vatan tehlikededir. Hürriyetçi demokratik parlamenter rejim tehlikededir. Rejim içinde yeri olan hür teşebbüs tehlikededir.[19]

Hür teşebbüsün varlığı hürriyetin güvencesidir. Hür teşebbüs geliştiği oranda bu güvence de gelişecek ve güçlenecektir.

Bu ilkeleri benimseyen hükümetler, Türk hür teşebbüsünü her zaman yanlarında bulacaklardır.[20]

Kuvvetli, hatta otoriter derecede bir yürütmeden yana olmalarına karşılık, ısrarla bunu demokratik bir çerçeve içerisinde gerçekleştirme çabalarının altında bu ikilem yatmaktadır. Bu algılama eğilimi, onların sosyal adalet, sosyal haklar, sosyal demokrasi gibi konulardaki görüşleri ele alındığında da kendini göstermektedir. Bu konuda öncelikle şu noktanın altı çizilmelidir. Türk işadamı daha çok sosyal adaletçi bir söyleme sahiptir ve sosyal adaletin liberal anlamda "kendiliğinden" oluşmayacağı konusunda büyük çoğunlukla aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar. Ancak onların bu kavramları yorumlama biçimi, yine kendilerine özgüdür ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız iktidar ve özgürlük anlayışları ile örtüşmektedir.

Sosyal adalet, sadece işçiyle işveren, zenginle fakir arasında bir mal ve kazanç paylaşımı değildir. Mesele millî gelirin tüm sosyal sınıflar arasında dengeli ve adil bir şekilde dağıtılması ve bu yapılırken memleketin geleceğinin de hesaba katılmasıdır (...) Sosyal adalet mevcudu ve millî geliri en kısa zamanda tüketerek yarınımızı açlığa ve yokluğa terk etmek değildir (...) Eğer toplu sözleşeme ya da işçiye aşırı haklar tanıyan kanunlarla işverenin yatırım imkânlarını veya döner sermayesini tüketirsek, ne işsizlere yeni iş imkânları, ne hazineye vergi, ne de halka ihtiyacı olan mamulleri verebiliriz.[21]

Sosyal adalete samimiyetle inanıyoruz. Çatışır gibi görünen karşılıklı menfaatler, esasında, millî menfaatler karşısında birleşmektedir. Batı aleminin sosyal gelişmesi, işverenlerin direnişi nedeniyle bir asır geri kalmıştır.[22]

Sosyal adalet, bu anlamıyla, özel sektörün varlığını ve etkinliğini herhangi bir sosyal baskı ile karşı karşıya kalmadan yürütebileceği bir ortamın devlet eliyle oluşturulmasıyla çakışmaktadır.

Sanayici de en azından benci ihtiyaçları için sosyal demokrasiyi ister. Sosyal adaletin bulunmadığı bir ortamda özel sektör de olamaz. Sanayici sosyal adaletsizliğin uzun vadede kendisini felakete sürükleyeceğini bilmektedir.[23]

Sanayi seçiminde hata yaptık, yatırım yönetiminde hata yaptık, varlıklı grupların tüketimine yarayan teknolojiler aldık. Sosyal adaleti sağlayamadık... Özel sektör olmak ille de karşılığını vermeden çok kazanmak değildir. Böyle gidilirse faşizm ya da komünizm kapıda beklemektedir.[24]

Nasıl özgürlüklerin korunmasında güçlü bir iktidar modeli öngörüyorlarsa, toplumda dengenin sağlanmasında devletin "Baba" rolüne ağırlık vermektedirler.

Devlet, sosyal devlet ilkesinin gereği yüklendiği önemli sorumlulukları bir tarafa iterek, mevcut mali imkânlarının önemli bir kısmını, hür teşebbüs kesiminde çok daha az rasyonel çalışan KİT faaliyetlerine harcamıştır (...) Diğer taraftan, devletin görevi olan sosyal hizmetlerin daha yeterli düzeyde yerine getirilebilmesi, şüphesiz devletin mali imkânlarına bağlıdır. Bu imkânların geliştirilmesi ekonomimizin daha hızlı geliştirilmesi ile mümkündür. Şu halde, öncelikle ekonomik gelişmenin teşviki ve bu gelişmeyi en az masrafla gerçekleştirecek hür teşebbüs kesimine imkân sağlanması gerekirdi (...). Çok garip ve yanlış bir tutum da Devletin, sosyal görevlerini yerine getirmek için, mutlaka ekonomik alanda faaliyetlerini yaygınlaştırmasının gerekli olduğuna inanılmış olmasıdır. Halbuki, Devletin sosyal politikası, gelir dağılımında daha dengeli bir sistem kurmak ve muhtaç sosyal gruplara gelir transferleri yapmaktan ibarettir (...) Devletçilik deyimi, Devletin ekono-

Namık Zeki Aral

MURAT YILMAZ

GİRİŞ

Namık Zeki Aral (1888-1972), dönemler içinde liberalizmin karşısına çıkan muhtelif uygulama ve ideolojileri –zaman zaman polemik içinde– eleştirmiş, saf bir liberalizmi olmasa bile daima daha liberal olanı tercih etmiş bir yazardır. 1946'dan 1972'ye kadar yazdığı gazete yazıları, bu dönemlerdeki liberal bakış açısını temsil edecek karakterdedir. Bilhassa Türkiye Odalar Birliği'nin (TOBB) *Türkiye İktisat* gazetesindeki yazıları, bu bakımdan dikkat çekici ve etkili olmuştur.

NAMIK ZEKİ ARAL'IN KİMLİĞİ

Namık Zeki Aral, 1888'de İstanbul'da makinist Halil Efendi'nin oğlu olarak doğmuştur. Önce annesi, 14 yaşındayken babası verem hastalığından vefat etmiştir. Mülkiye'yi ve Hukuk Fakültesi'ni bitirmiştir. Maliye Teftiş Kurulu'nda yaptığı görevden sonra, özel firmalarda çalışmış, öğretim üyeliğinde bulunmuş, bankacılıkta üst düzeyde görevlere kadar yükselmiştir. Millî Şef döneminde bütçe açığını ve varlık vergisini eleştirmesi üzerine Mülkiye'deki hocalık görevinden, Demokrat Parti dönemindeki eleştirileri yüzünden de Merkez Bankası'ndaki görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.[1] Özellikle 1960 sonrası karma ekonomi ve "sosyalizm mi liberalizm mi?" tartışmalarına TOBB'un yayın organı olan *Türkiye İktisat* gazetesinde 1972'deki ölümüne kadar yazılarıyla müdahil olarak, dönemin etkin bir anti-komünist kalemi olmuştur.[2] 2000'lerde, Bülent Ecevit'in eşi Rahşan Hanımın babası olması ve yükselen anti-semitizmin zemin hazırladığı "Sabeteyist" ithamıyla ismi anılmıştır (Çetingüleç, 2001; Dağıstanlı, 2002: Çetin, 2005). Aral'ın kimilerince takdirle anılan dindarlığı,[3] bazı çevrelerde onunla ilgili radikal İslâmcı[4] yakıştırmasına yol açmıştır (Çetin, 2003; 66).

HUKUK VE AHLAK

Aral'ın görüşlerinin temelini, hukuk ve hukukun üstünlüğü düşüncesi teşkil eder (Yeniçeri, 2003;12). Bir toplumda hukuk ve hukukun üstünlüğü düşüncesi yerleşmemişse, o toplumda kal-

mik faaliyetlerde ağırlık kazanması anlamını taşıyan bir ilkedir. Halbuki, sosyal demokrasi deyimi, hemen hemen hiçbir ekonomik anlam taşımayan, sadece Devletin sosyal refah sağlamasını öngören bir siyasal tercihtir.[25]

Günümüzde ekonomimiz planlı bir kalkınma düzeyine girmiş, karma ekonomi ilkelerini kabul etmiş, dış pazarlara açılmak zorunda kalan, Ortak Pazar'a geçme sürecinde olan, sosyal adalet ilkelerini ekonomik gelişme ile bağdaştırmak gerekliliğinde bulunan bir ekonomik bünye manzarası göstermektedir. Özel sektör olarak, bu çerçeve dahilinde bir hareket düzeni tayin ve temin edildiğinde, ekonomik kalkınmaya büyük katkılar yapma imkânları genişleyecektir.[26]

Bu şekilde:

kınma gerçekleşmez. Toplumda kalkınmanın gerçekleşmesi için, iktisadî istikrara, iktisadî istikrarın yerleşmesi için siyasî istikrara, siyasî istikrarın yerleşmesi için de hukuki istikrarı sağlayacak hukukun üstünlüğü düşüncesine ihtiyaç vardır. Kalkınmış ülkeler tesadüf sonucunda değil, hukuk iklim sayesinde kalkınmışlardır. Mesela, İsviçre böyle bir örnektir: İsviçre'yi o maliyesiyle, o iktisadiyatıyla, o servetiyle, o refahıyla İsviçre yapan amiller arasında başta geleni hükümetinin, hukukçularının, matbuatının evvela yaratıp sonra da muhafazası için üstüne titredikleri hukuki iklimdir.[5] Yaratılması gereken bu iklim şöyle tanımlanabilir:

> *Müesses nizam çerçevesi içinde şahıs masuniyetini, ferdi mülkiyeti, hususi teşebbüsü, iktisadî hürriyeti, içtimai adaleti, memleket kalkınmasını korumak mevzunda devletin eldeki kanunları tatbike müşahhas ifadesiyle müesses nizamı devlet kuvvetlerinin muhafazaya hakikaten kaadir olduğuna amme efkârının mutlaka kanaat getirmesi şarttır. Bu noktaya iktidar kadar ve hatta iktidardan daha ziyade muhalefetler balmumu yapıştırmalıdır.* (Aral, "Yine Devletimiz" *Türkiye İktisat* gazetesi, 29 Eylül 1963).

Türkiye'nin temel meselesi, hukuka riayet edilmemesi ve buna bağlı olarak

Namık Zeki Aral, 1946'dan 1972'ye uzanan dönemde reel politik bağlamda liberal bir eleştirel bakış açısını temsil etmiştir. Polemiklerinin önemli bir tahrik gücü vardı!

da istikrarın temin edilememesidir. Bu toplumsal zaafiyetin kökeninde, mutlakıyet ve istibdat yönetimlerinin yarattığı tahribat ve alışkanlıklar vardır. Toplum, dini ve ahlaki kaideye saygı gösterdiği ölçüde hukuka saygı gösterme ananesine sahip değildir. 1950'den önce var olan Tek Parti yönetimi, hukuka saygı göstermediği için 14 Mayıs 1950'de tasfiye edilmişken, yerini alan Demok-

Sosyal Demokrasi içinde girişimler devletin ekonomi düzenine saygılı olacak, vergisini tam vererek çalışanların haklarını tanıyacak, sosyal sorumluluk bilincine varacaktır. Bu sorumluluk içinde atılgan girişimciler de layık oldukları gelir hakkını alacaklardır.[27]

Yirmibirinci yüzyıla girerken "sosyal adalet" kavramını benimseyen toplumlar, sanayiciye, toplumda değer ya da gelir yaratmak görevini veriyorlar. Gelir, dürüstlük kuralları içinde yaratılacak...Sanayici, devlet yetkilerine sığınmadan, rekabet kurallarına saygı gösterecek. Yarattığı gelirden, vergilerini ödeyip elde edilen katma değerden gereksinimlerini karşıladıktan sonra, yeniden yatırıma yönelecek (Eczacıbaşı, 1994: 116).

rat Parti de onun gibi davranmayı tercih etmiştir. Aral, bu yüzden 27 Mayıs 1960 askeri darbesini de meşru görür. Ancak 1961 Anayasası'nda yer eden direnme hakkına, bununla beraber cunta hareketlerine ve sosyalist bir rejim değişikliği tartışmalarına, hukuk iklimine ve istikrara zarar verdikleri için şiddetle karşı çıkar. Demokrat Parti'nin liberalizmle ilişkisini şöyle değerlendirir:

> *1950'de işleri ele almış olan iktidar kendini selefinden ayırmak için, liberal mizacını ileri sürüyor, bununla sabık iktidarın 'dar tahditçi mütekabbız' politikasına yüklendikçe yükleniyordu. Halbuki şimdi harp zamanına mahsus bir kanunun hükümlerini dirilterek piyasada bir takım eşyayı resmi yarı resmi yollardan tevzilere tabi tutuyor, kâr hadlerini takyid ediyor, takyidler hududu haricine çıkanları mahkemeye veriyor. İhtikar veya karaborsa da 'alel usul' şamar oğlanı vaziyetine sokulmuştur.*[6]

DOKTRİN TARTIŞMALARI: İKTİSADİ MESELE, TOPLUMSAL MESELE

Aral, Türkiye'yi özellikle 1960'tan sonra meşgul etmeye başlayan doktrin tartışmalarının temeli olan iktisadî meseleyi fert başına düşen millî gelirin medeni ihtiyaçları karşılamak bakımından yetersiz kalışı, doktrin tartışmalarından doğan toplumsal meseleyi de fert ve ailelerin halini ve geleceğini emniyette görmemek olarak ifade eder. Buna göre, iki temel mesele birbirine bağlı olmakla beraber, birincisinin hal yoluna girmesi, ikincisinin de çözümünü kolaylaştıracaktır. Bu iki mesele Türkiye'ye has değildir; Üçüncü Dünya olarak adlandırılan gelişmemiş ülkelerin meseleleri de bunlardır. Bu meseleleri, nüfus artış hızının fazlalığı ve gerekli yatırımların gerçekleşmesi için millî gelirden yatırıma kaynak aktarılamaması ağırlaştırmaktadır.

KARMA EKONOMİ VE SOSYAL ADALET

Çözümü giderek zorlaşan iktisadî ve toplumsal meseleleri, kalkınmayı hızlandırarak çözme yönündeki teklifler, iki ana akımda toplanmaktadır. Bu akımlardan birincisi özel teşebbüsü esas alanlar, ikincisi de sosyalistlerdir. Her iki akım da görünüşte anayasanın ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın düsturlarını esas alarak "karma ekonomi" ve "sosyal adalet" prensiplerinden hareket etmekte; ancak farklı istikametlere yönelmektedir. Birinci akım karma ekonomiyi özel teşebbüs ve bireycilik ekseninde ele alarak sosyal adaletin gerçekleşmesinin bireysel sorumluluk ve bireysel menfaat saiklerinden hareketle sözleşme serbestliğinin sağlaya-

Konu, işçilerin siyasal kimlikleri veya rejim tartışmaları çerçevesinde ele alındığında ise sosyal adaleti öne çıkaran yorumlar terk edilmektedir. Örneğin 1960'lı yılların sonlarında sendikaların bir siyasal parti çatısı altında toplanma girişimlerine karşı, dönemin TİSK Başkanı Şahap Kocatopçu şunları söylüyordu;

> *İşçilerin siyasî bir örgütte toplanarak memleket sorunları üzerinde birinci derecede söz sahibi olmaları, ancak sanayisi çok gelişmiş memleketlerde yararlı olur.*[28]

> *1963 yılından beri ülkemizde uygulanmakta olan Toplu Sözleşme Düzeninin (...) ülkenin ekonomik yararlarına uygun düşmeyecek bir yönde gelişmesi, ekonomimizi ücret-fiyat yarışı ile beslenen bir enflasyon tehlikesi ile karşı karşıya bı-*

cağını düşünür; hürriyetçidir. İkinci akım ise karma ekonomiyi mülkiyetin kolektivizasyonu ve sosyal adaleti de devletin veya toplumsal herhangi bir toplumsal sultanın takdiriyle gelirlerin dağıtılması suretiyle sosyalizmin sağlayacağını savunur; cebri çalışmaya dayanan bir düzen anlayışıdır.

Evvela iktisadî kalkınma, sonra sosyal adalet mi, yoksa evvela sosyal adalet, sonra iktisadî kalkınma mı? Aral'a göre, sosyalistler önce sosyal adalet deseler de, Türkiye'deki sosyal adalet onların iddia ettiği ölçüde bozuk değildir, servet de gelir de yaygınlık gösterir. Üstelik her halükârda üretim, dağıtımdan veya bölüşümden önce gelir. Birtakım büyük gelir farklarını, özel mülkiyeti ortadan kaldırarak düzeltmeye çalışmak, herkesi fakirleştirerek eşitlik sağlamakla sonuçlanacak bir teşebbüstür. Fakirlik veya fert başına düşen millî gelirin halihazırdaki düşüklüğü özel mülkiyet rejiminin varlığından değil, bilakis bu rejimin şimdiye kadar kifayetle işleyememiş olmasındandır. Aral şöyle der: "Kalkınma için mülkiyet nizamının yok edilmesi değil, bilakis bugünküne nazaran daha da kökleştirilmesini başlı başına bir tedbir olarak kabul etmek lazımdır. Ta ki, mal mülk sahibi olmak için çalışma hevesi, çalışma şevki halkta ve bilhassa varlıksız tabakalarda daha da artsın! (Aral, 1965: 5).

Doktrin tartışmalarının sona ermesi, hürriyet nizamının devam etmesi ve istibdat tehlikesinin ortadan kalkması için iş devlete bırakılmamalı, özel teşebbüs kalkınmayı gerçekleştirecek yatırımlara yönelmelidir. Halk yani seçmen, devletin ve parlamentonun rasyonelleştirilmesi düşüncesine bizzat kendisi sahip çıkmalıdır. Kalkınma için gerekli yatırımın dayanacağı tasarruf ya devletin mecburi el koymaları ile veya özel sektör ve vatandaşın ihtiyarıyla ortaya çıkar. Devletin mecburi el koymaları, hele olağanüstü yöntemlerle ve sıkça kullanılırsa, bir süre sonra değil yatırım yapmak, devlet, kendisi için gerekli kaynakları bile toplamaya muvaffak olamaz. Devletin müdahaleciliği, ihtiyari tasarruf zihniyetini öldürür.

Aral, kalkınma meselesinin halli için uluslararası kuruluşlarla işbirliğine girişmeden önce, bir ülkenin evvela kendi iç meselelerini halletmesi gerektiği fikrindedir. Bu bakımdan Türkiye'nin Tek Parti döneminde içe kapanması yanlış olmuştur. Türkiye'nin içe kapanması ve yabancı sermayeyi dışlaması, kalkınma hızını yavaşlatmıştır. Ancak bundan sonra dünyadan kopuk ve rekabetten uzak yaşamak mümkün değildir. Türkiye'nin Ortak Pazar üyeliği konusu bu bakımdan fevkalade önemlidir.

rakmış ve dolayısıyla ekonomik kalkınmamız (...) tehlikeye girmiştir.[29]

TÜSİAD kurucularından Selçuk Yaşar 1970'li yılların ortalarında, Robert Moss'un görüşlerini aynı şekilde vurguluyordu:

Kanunlarla sendikaların aşırı güçlerini yumuşatınız. Televizyonlarda solcu programları kaldırınız. Okullarda ve dairelerde sol propagandayı önleyiniz (...) Toplum kalkınması aleyhine bile olsa askeri ve millî harcamaları, devlet hizmetini artırınız.[30]

LİBERALİZM ELEŞTİRİSİ VE PİYASAYA KARŞI ÜRKEKLİK

Türk işadamlarının doğrudan liberalizmi değerlendirdikleri metinlerin sayısı sınır-

TÜRKİYE'NİN ORTAK PAZAR'A GİRİŞİ

Aral'ın Avrupa Ortak Pazarı hakkında daha 1959 yılında ortaya koyduğu görüşlerin, bugünden bakınca etkileyici bir isabet taşıdığı görülür. O, Ortak Pazar'ın yarının büyük ve siyasî bir hüviyete sahip olacak Büyük Avrupa'sına dönüşeceğini öngörürken, gelecekte zaten ortadan kalkacak himayeden bu marifetle vazgeçilerek Türk vatandaşlarını geleceğe hazırlayacağını ifade etmiştir. Türkiye'nin Ortak Pazar'a girişini, devlet elitinin güvenlik endişesiyle Batı ittifakının içinde yer alma düşüncesinin yerinde bir devamı olarak değerlendirir. Ortak Pazar'a girmesinin önünde ekonomik bakımdan ciddi zorluklar varsa da, Türkiye dünya şartlarında rekabet etmek ve "iktisadî güç" olabilmek için bu zorlukları zaten aşmak zorundadır. Asıl engel, hükümetlerin bu konuda kararlılık göstermemesidir. Ancak "kendi kendimize kat'i şekilde bir çeki düzen verme[zsek]" tek başına Ortak Pazara katılmak da kurtuluş getirmeyecektir (Aral, "Yine Müşterek Pazar" (Ulus, 24.2.1960).

PARA REJİMİ, İKTİSADİ REJİM VE SİYASİ REJİM

Aral, iktisadî ve siyasî rejimin birbirleriyle ve uluslararası konjonktürle ilişkisine dikkat çeker. Paranın altın esasına göre belirlenmesi usulünden vazgeçilmesi sonucunda, dünyada ve bu arada Türkiye'de paranın kıymetini koruma tedbirlerinin bedeli olarak iktisadî rejim değişikliğine yol açmaktadır. Devlet, üretimden tüketime, değişimden bölüşüme her şeye paranın değerini muhafaza etmek maksadıyla müdahale eder. Bu haliyle komünist olmayan, hatta ona karşı olan ülkeler bile adeta komünist rejimlere dönüşür (Aral, 1941; 23). Bu bakımdan, gazete yazılarında da sık sık bu mevzuyu ele alan Aral'a göre Türkiye'de paranın ve dolayısıyla rejimin istikrarını sağlamak için altın esasına dönülmelidir (Aral, 1041; 34).

LİBERAL YOL

Liberal nizam esas itibariyle ferdi hürriyet, şahsi mesuliyet, özel mülkiyet, serbest rekabet, piyasa iktisadı diye muayyen birtakım ilkelerden hareket ederek, toplum içinde ona göre bir maişet düzeni kurmak veyahut toplumda düzeni, esas itibariyle o ilkeler üzerine oturtmak ister. Ancak Aral'ın istediği tam bir liberalizm değildir:

Bu kadar sert ve bu kadar insafsız bir muhit veya vasat içinde, insana liberal nizamın kapılarını dört açmak suretiyle sistemi mantıki neticelerine

lıdır. Bu konudaki yazılarda ise genel olarak, klasik liberalizmin eleştirisi, hatta sosyal devletin liberal devleti yola getirici müdahalelerine övgü öne çıkmaktadır.

Ondokuzuncu yüzyılın hoyrat kapitalizmi, kuşkusuz, yirminci yüzyılda büyük ölçüde yontulmuş bulunuyor. Komünizmin karşı tepkisi, kapitalist sisteme uyarılar ve düzeltmeler getirdi. Acaba bu düzeltmeler ve hizaya gelmeler gelecekte başka sorunlar yaratmayacak mıydı? (yeterli mi anlamında-Yazar). Kaynağını birey çıkarlarının itici gücünden alan özel girişim, kişisel yararlarla toplum yararları arasındaki dengeyi sağlıklı biçimde koruyabilecek miydi? Pazarlar genişlerken coşkulu bir dönem yaşayan özel girişimin, ekonomik daralma ve bunalım ortamlarında devlet kapısına ko-

kadar götürme imkânları kayıtsız şartsız bırakıldı mı, aks'ülamellerin, yani cemiyet içinde varlıklılarla varlıksızlar için boğaz boğaza gelmenin, mukadder olduğunu, olacağını hatırlatmak elbette zait düşer.[7]

SOSYALİST YOL VE İSVEÇ SOSYALİZMİ

1960'lardaki hızlı iktisadî kalkınma tartışmalarında gündeme gelen model ülkelerden biri de İsveç olacaktır. Aral, "İsveç sosyalizmi" olarak anılan bu modelini incelerken, evvela farklı sosyalizm çeşitlerine dikkat çeker: 1) Devlet sosyalizmi: Türkiye'de devletçilik denilen özel mülkiyeti reddetmeyen müdahaleci sistem. 2) Kolektivizm: Üretim araçlarını ferdin elinden alarak devlete veren ve Aral'ın ifadesiyle Türkiye'de Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) uygulamak istediği sistem. 3) Komünizm: Üretim araçlarının özel mülkiyetin elinden devlete geçmesiyle yetinmeyerek, ferdin tüketiminin tanzimi izni de devlete veya bir camiaya vermek isteyen Sovyet Rusya, Doğu Avrupa ve Yugoslavya'da uygulanan rejim.

Liberalizm ile müdahalecilik arasında 19. yüzyıldan itibaren ikisine de mal edilemeyecek ve her iki cereyandan da etkilenerek bir saha oluşmuştur. İşte İsveç bu bakımdan müdahaleci özellikler içeren bir sosyalist bir ülkedir denilebilir. İsveç özel mülkiyeti reddetmek bir yana, yatırım politikasını özel teşebbüs eliyle yürütmektedir. Orada müdahaleci iktisat, sosyalist tepeden inmeci planlamadan farklı olarak, uzmanların özel teşebbüsün de önünü görebileceği uzun vadeli planlar hazırlayarak hükümete sunmasıyla ve hükümetin bu planlar üzerindeki tercihlerine göre yürür, yürümeye de devam etmektedir. Sonuç olarak İsveç, piyasa ekonomisi ve "hürriyet nizamı" içinde müdahaleci iktisat yürütmektedir:

Garp alemindeki emsali gibi İsveç'te de bugün hâkim olan iktisadî- içtimai rejim, insan olmak ve insan(ca) yaşamak için cemiyette ne hususi mülkiyet nizamını kaldırmaya, ne de insanlar Marksist memleketlerde olduğu gibi boyunduruk altına almaya lüzum görmüştür (Aral, 1963; 11).

REJİM TARTIŞMALARI, İSLÂM VE LAİKLİK

Aral, iktisadî meselelerin ve rejimlerin tartışılmasında İslâm'a da atıfta bulunmuştur. İslâm'ın liberalizme, yani, hürriyet, mülkiyet ve özel teşebbüs düşüncesine daha yakın olduğunu, sosyalizmin istibdatçı, devletçi ve maddeci görüşüne uzak olduğunu savunur (Aral, 1965; 81). Aral'ın medeniyet anlayışı dinî bir çerçevededir:

şup koruyucu ve destekleyici yasal önlemler getirilmesini dilediği çok kez görülmemiş miydi?... İnsanın yarar duygularına dayanan, daha fazla kazanç elde etme hırsını kamçılayan bir sistemin, elbet çeşitli eksiklikleri olacak ve düzeltilmesi gereken yönleri bulunacak(tır). Devletin otoritesini kullanarak, insan eğilimlerin hırpalamadan, kapitalizmin aşırılıklarını önleme(si) olası(dır). Ama, ekonominin, devlet bürokrasisinin ters çalışan çarkları içine terk edilince sürükleneceği darboğazları önlemek olanaksız(dır) (Eczacıbaşı, 1994: 333, 341).

Çağdaş ekonomik düzen, ondokuzuncu yüzyılın hoyrat kapitalizmine dur diyen sosyalizmin de katkılarıyla sağlık bulmuştur (...) Modern liberal sistemde kapitalizmi ekonomik olarak başarıya götüren, insanın doğal eğilimleridir... Ne

Medeniyet demek tabiat kanunlarına olduğu kadar insanın nefsinde de iradesine –ve bilhassa hara hayatıyla alakadar ihtiraslarına– hâkim olmak demektir; o kadar ki medeniyet demek, insanın kendi haricinde tabiat ve kendi iradesine hâkim olmakla kalmayıp o tabiat kanunlarını insanlığa insanlık için mukadder gayenin, gayelerin tahakkukuna vasıta itibar ederek bugünden sonra görünmeyen bir kemal alemine, mutlak bir kemal alemine doğru yelken açmak demektir. Medeniyetçi ve halkçı nizam bunu icab eder. Yoksa insanın insan olarak doğmadan bir gün evvelki hara hayatına dönmeyi veya o hayata takılıp kalmayı değil.[8]

Aral, bu anlayışla iktisadî bahislerin Kuran'da nasıl ele alındığını incelemiştir.

KURAN'DAKİ İKTİSAT ANLAYIŞI VE FERDİYETÇİLİK

Buna göre kâinattaki yaratıcı kudret Allah'dır. Kâinattaki her şey bu kudretin tasarrufu altındadır ve ona tâbidir. Yaratıcı kudretin değişmekten masun kanunları vardır ki onlara ilahi veya tabii kanunlar denilir. Bu bakımdan bütün eşya ve hadisede Allah'tan korkanlar için ayetler (kanunlar) vardır. Bu kanunlar içinde insanlar arasında eşitlik olmadığı ve bu eşitsizliğin fıtrattan geldiği bilgisi de vardır: "Allah dilediğine hesapsız nimetler verir (Bakara: 212). Allah mülkünü dilediğine bahşeder Bakara: 247). (...) Allah sizi arzın halifeleri yaptı ve bazınızı, bazınızın derecelerle üstüne çıkardı (Enam: 165). (...) Mülkün maliki, sahibi Allah'dır. Allah dilediğine mülk verir, dilediğinden mülkü alır, dilediğini sevgili eder, dilediğini zelil eder, hayır onun elindedir. (Al-i İmran: 28)." Ancak bu seleksiyonun yolu tabiatta da geçerlidir: "Nefislerini temiz tutanlar için kurtuluş ve fena yola gidenler için muvaffakiyetsizlik, hezimet muhakkaktır (Şems: 8-10)" (Aral, "İktisadi bakımdan Kuran", *Yenigün*, 31 Temmuz 1958- 3 Ağustos 1958).

İnsanlar arasında eşitsizliği tespit eden Kuran, bunun neticesinde sosyalizm ilkeleri değil, bireycilik ilkeleri üzerinde durur. Üretimde, bölüşümde, değişimde ve tüketimde hep ferdiyetçilik ilkeleri esas alınır. Üretim için Kuran insana tabiatı göstererek, mümkün olduğunca onu kullanmasına izin vermiştir. İnsana ait olan, kendi çalışmasıyla elde ettiğidir. Çalışma elde edilen sahibine aittir ve ferdi mülkiyet İslâmiyetin esasıdır. Çalışmanın mahsulleri sahibi tarafından istenildiği gibi satılabilir. Buna bağlı olarak vasiyet ve miras hakkı da meşru olarak kabul edilir. Servetin dolaşımını da satış, ticaret ve mübadeleyi helal kılmanın ötesinde

var ki, bu yapıcı eğilimlerin belirli durumlarda toplumu ve ekonomiyi yıkıcı yönlere götürdüğü de bilinir. (...) Bu sistemin daha pek çok düzeltilecek yanları, dikkatle denetlenerek yönlendirilecek boşlukları var (Eczacıbaşı, 1994: 96-97).

21. yüzyıla yaklaştığımız şu yıllarda, hür teşebbüs müesseselerinin kâr elde etmenin ötesinde yüklenmek zorunda oldukları görevler gün geçtikçe önem kazanmaktadır. Adam Smith'den bu yana (...) "kârın azamileştirilmesi" fikri, yerini daha geniş kapsamlı bir anlayışa terk etmektedir. Bu yeni anlayışın kökleri sosyal görev ve sosyal fayda kavramlarında yatmaktadır.[31]

Bu eğilimin bir sonucu olarak, işadamları, piyasada kendiliğinden oluşa-

teşvik eder. Ticaret ve mübadelenin ruhu olan itibar, yani kredi hakkında da pek çok ayet vardır. Kuran ahde ve akde riayet etmeyi öngörür, etmeyenleri sorumlu tutar. İktisadın da kredi hakkındaki son sözü bundan ibarettir. Kuran tüketim konusunda da insanları yeryüzündeki helal ve iyi şeyleri tasarruf etmeye çağırır. İsrafı meneder ki, bu da tasarruf ve sermayenin temellerini atmak demektir.

Kuran ferdi esas almakla beraber, ferdi, cemiyet içinde değerlendirir. Cemiyetin esasını da aile olarak kabul eder. İnsanın fıtratında mündemiç sert ve tahripkâr yönü, aileyle yumuşatır. Keza, zekât ve sadaka gibi toplumsal dayanışmayla da ferdin bu tabiatı yumuşatılmak istenir. Ancak bu toplumsal yardımlaşma, mecburi bir yardımlaşma değildir, ihtiyaridir. Bu bakımdan sosyalizmin mecburi ve zecri tavrından ayrılır. Zekât, daha sonra verilen fetvalarla şer'i vergi haline gelmiş ve bu yanlış olmuştur. İnsanlar arasındaki eşitsizlik yüzünden toplumun zengin ve fakir diye iki sınıfa ayrılmasına bağlı gelişen mücadelenin yıkıcı bir nitelik kazanmaması için zekâtla bu ayrım yumuşatılmalıdır. Bu şekilde zekât kelimesi, Arapça manasındaki temizlik gerçekleşmiş ve servet temizlenmiş olacaktır.

İSLÂM VE FAİZ YASAĞI

Ferdiyetçi iktisatla Kuran'ın bağdaşmadığı tek bahis faizdir: "Ferdiyeci iktisatta faiz, feda edilmesi gayri mümkün umdelerdendir. Faiz sermayenin hissesidir ve hakkıdır. Halbuki Kuran iki suresinde riba'yı yani faizi kat'i bir şekilde men etmiş; haramdır, demiştir." Kuran faizi haram etmekle beraber, sermayenin kullanılmasını yasaklamamıştır. Sermaye serbestçe çalıştırılabilir, ikraz ve müdayene esasına cevaz verilmektedir. Aral, faize modern iktisatta da ancak zaruret yüzünden başvurulduğuna ve en aza indirilmesi gereğinin kabul edildiğine işaretle, İslâm'ın faiz yasağının özünde doğru olduğunu da kaydeder.

İSLÂM VE LAİKLİK

Aral'a göre, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tevil yoluna sapmadan İslâm'ın hükümleri hakkında –örneğin faiz konusunda– fetva vermesi laikliğe aykırı değildir. Laikliğe aykırı olan, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir devlet kurumu olmasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı, devletten ayrılarak İslâm cemaatine devredilmelidir. Ayrıca dinî tebliğ ve din eğitimi de serbest bırakılmalıdır. Asıl laiklik, devletin bütün din ve mezhepler arasında tarafsız kalmasıdır. Türkiye'de yanlış uygulanan laisizasyon

cak bir denge anlayışına oldukça soğukturlar. Bu anlamda, devletin piyasadan çekilmesi söylemi, aslında devletin bir rakip üretici olarak piyasada yer almaması talebini dile getirmektedir. Yoksa, devlet yönlendiriciliği, önceliği, devlet tarafından verilen güvenceler ve piyasadaki "istikrarın" hükümet tarafından müdahalelerle güvenceye alınması her zaman istenilen şeylerdir. Türkiye'de 24 Ocak 1980 ekonomik kararları ile girilen dışa açık ekonomi ve bu ekonominin gerektirdiği politikaların 1983'ten sonra Turgut Özal tarafından radikal bir biçimde uygulamaya konulması işadamları için tam bir şok olmuştur. Bu dönemde yapılan yorum ve ileri sürülen görüşlerde, işadamlarını yukarıda belirtilen düşünceleri çok açık bir biçimde kendini göstermektedir.

süreci yüzünden siyasî partiler, dini ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nı siyasetin kontrolünde ve dolayısıyla istismarında bırakmışlardır. Bu anlayışın sonucu, her türlü ahlakın yozlaşmasının yanında, toplumun hukuk anlayışına uygun bir hukuk düzeni de kurulamamıştır (Aral, "Laiklik Meselesi", *Yenigün*, 15 Ocak 1960). Batı medeniyeti de şimdi unutulsa bile aslında bir Hıristiyan medeniyetidir. Ancak zamanla Yahudiliğin On Emri'ne dayanan bu ruhçu hümanizmanın yerini alan materyalist felsefe, artık emirlerden geriye kalan aile ve mülkiyete karşı saldırıya geçmiştir.[9]

Aral'ın laiklikle en fazla bağdaşabilecek din olduğunu söylediği İslâm, bu şekilde serbestleşirse özündeki hümanizmle, toplumun içine düştüğü doktrin ve ahlak tartışmalarında mülkiyeti koruyan ve cinselliği ahlaki sınırlarda tutan, insan fıtratına aykırı sosyalizme karşı liberal bir bakış açısının hâkim olmasını temin edebilecektir. Sosyal adalet meselesinde, işe devleti karıştırmadan ihtiyari ahlak kurallarıyla toplumsal sınıf çatışmalarını önleyebilecek bir çözüm üretebilecektir.

SONUÇ

Namık Zeki Aral, yoğun tartışmaların yaşandığı 1946 sonrası politik ortamda yazdığı gazete yazılarıyla liberal bir bakış açısını ortaya koymuştur. Aral'ın liberalizm anlayışı, tam anlamıyla klasik liberalizm çizgisinde olmasa da, istikrarlıdır. 1946 sonrası CHP'nin yayın organı *Ulus*'ta ve *Halkçı*'da, daha sonra liberal eleştirilerle Demokrat Parti'den ayrılanların kurduğu Hürriyet Partililerin gazetesi *Yenigün*'de ve en son da 1960'tan sonra TOBB'un yayın organı olarak çıkan *Türkiye İktisat* gazetesinde, her dönemin değişen tartışma konuları etrafında hukuk devletinin ve kalkınmanın özel teşebbüsün sayesinde gerçekleşeceğini, insanlar için iktisadî ve siyasî en iyi rejimin Batılı gelişmiş ülkelerde tatbik edilen liberalizm ve hürriyet nizamı olduğunu savunmuştur. Türkiye'nin önce kendinden kaynaklanan meseleleri hallederek, uluslararası kuruluşlarla işbirliği halinde, himaye duvarlarının kalkacağı uluslararası rekabete açık bir ülke haline gelmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu istikamette Türkiye'nin Ortak Pazar'a üyeliğini savunan Aral, Türkiye'nin kalkınmasının önündeki en temel engelin, sosyalist akımların tartışmalarıyla yarattığı istikrarsızlık ortamı olduğunu düşündüğünden şiddetli bir antikomünisttir. Komünizm tehlikesiyle beraber, devletin müdahaleci geleneği ve hukuka riayet kaidesinin yerleşmemesini de, Türkiye'nin özel teşebbüs marifetiyle kalkınmasını sağlayacak güven ortamına zarar veren unsurlar olarak gö-

Dikkat ediyor musunuz, bir müddetten beri Türkiye'de pek çok kimse liberal ekonomi savunucusu oldu. (...) Bırakın isteyen istediği malı bütün dünya satıcılarından, serbestçe, düşük gümrük vergileri ile, ithal etsin ve istediği fiyata satsın, yoksa Türk ekonomisi batar. Hepsi de sanki 1750 yıllarının Adam Smith'i (...) Bugün tam manasıyla kontrolsüz bir serbest ekonomi kaosu yaşıyoruz. Her şeyden evvel biz serbest ekonomiyi yanlış anlıyoruz. Serbest ekonomiyi kontrolsüz ekonomi ile karıştırıyoruz. Nasıl polis teşkilatsız, kontrolsüz hür bir demokrasi olmazsa, kontrolsüz bir serbest ekonomi de olamaz (Gürsoy, 1994: 18, 121).

Türkiye'nin ekonomisini bütünüyle ithalatla rekabete açması, kendi teknolojisini üretmeye yeni yeni başlayan ve sana-

rür. İslâm'ın bireyci, liberal yönelimiyle hürriyet rejimine gidecek yolu açtığına ilişkin tespitlerinin yanı sıra, dini sosyal hayatta görünmez hale getirmeyi amaçlayan Kemalist laikliği sorgular. Başyazarlık dönemindeki etkinliğine rağmen Aral'ın daha sonra şaşırtıcı biçimde unutulmuş olması, Türk burjuvazisinin hafıza probleminin yanı sıra, ancak 1990'dan sonra müstakil bir ideoloji hüviyeti kazanan liberalizmin Türkiye tarihine yeni yeni eğilmesiyle de (Yeniçeri, 2003; Aral, 2002; 2004; Yılmaz, 2004) ilişkili olsa gerektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Türk siyasî hayatında olduğu gibi iktisadî hayatında da doğruluğu kendinden menkul birtakım efsaneler vardır: Bunlardan birisi de tek partili dönemde bütçelerin açık vermediği, denk bütçe prensibinden ancak çok partili hayata geçilince vazgeçildiği iddiasıdır. Demokratik hayatı kötüleyerek Tek Parti idaresini yüceltmek amacıyla yürüyen bu efsanenin yanlışlığı, daha Tek Parti döneminde gösterilmiştir. Namık Zeki Aral'ın bu konuyu açıklığa kavuşturan yazısı, sadece bu efsanenin yanlışlığını değil, efsaneyle uğraşıp, gerçeği arayanların başına neler gelebildiğini gösteren bir örnek olmasıyla da ilgiyi hakkediyor. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Okulu öğretim görevlilerinden Namık Zeki Aral, aynı okulun dergisinde 1943 yılı bütçesi üzerine yazdığı yazısında, dönemin hükümetlerinin çok hassas ve iddialı olduğu bütçe denkliği konusunda ciddî eleştirilerde bulunmuştur. Aral yazısında, mülhak bütçe ve sınaî bütçe uygulamalarıyla bütçe birliği ilkesinin uygulan(a)madığını; bu ilkenin, bütçe dışında düzenlenen fevkalade tahsisat ve fevkalade bütçeler yoluyla iyice sarsıldığını belirterek, Türkiye bütçelerinin 1933'ten sonra açık verdiğini rakamlara dayanarak göstermektedir. Aral, bunun sebebinin ferdi müteşebbislerin kendilerinden beklenen performansı gösterememesi üzerine devletin, 1930'dan sonra devletçilik şeklinde müteşebbisliğe soyunması ve giderek artan millî savunma harcamaları olduğunu belirtiyor. Aral, Başbakanın 1943'te toplanan CHP Altıncı Kurultayı'nda yaptığı konuşmaya atıfla bütçe açığının kabul ve teyit edildiğini kaydederek, buna rağmen aksinin iddia edilmesini eleştirmektedir. Bu bağlamda eleştirilerine devam eden ve Türkiye'nin Cemiyeti Akvam verilerine göre dünyanın en pahalı ülkelerinden biri olduğunu ifade eden Aral, dönemin tartışılmaz konuları olan varlık vergisini ve devlet borçlarını da eleştirmektedir. Aral, hem varlık vergisinin hukuksuzluğuna, şahsi takdire bırakılan ve itiraz edilemeyen yönüne işaret ederken hem de bu vergi yüzünden ülke ekonomisinin güven kaybı dolayısıyla gördüğü ve göreceği zarara işaret etmektedir (Aral, 1943). İkinci Dünya Savaşı'nın otoriter siyasî ikliminde bu eleştiriler hoş karşılanmayarak, Namık Zeki Aral, Millî Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel tarafından okuldan uzaklaştırılacaktır (A. Çankaya, 847). Konuyu, Fehmi Yavuz hatıralarında şöyle anlatıyor: Yazı hakkında Siyasal Bilgiler Okulu Müdürü Zeki

yileşmesini tamamlama aşamasında olan ekonominin hamlesini baltalayacağı gibi, kurulu sanayilerimizin de gerilemesine yol açabilecektir.[32]

Sanayisi olmayan ülkeler, senelerce millî ekonomisini müdafaa etmek zorundadırlar. Liberasyonlaşmayla, liberasyonlaşmama arasında olay, millî ekonomiyi müdafaa edecek miyiz, etmeyecek miyiz, budur. her şeyi liberasyonun içine sokamayız.[33]

Sıkı para politikası zararlı olmaya başladı. Politika, yatırımı engelliyor, bu da namuslu müesseselerin zararına işliyor. Çok hızlı bir fren yapılmıştır. Direksiyonda oturana bir şey olmaz, ama arkadakilerin hepsi düşer.[34]

Türkiye'de keyfi yönetimin adı piyasa ekonomisidir.[35]

Mesut Alsan ile Maliye Bakanı Fuat Ağralı arasında çok sert konuşmalar olmuş; Alsan, "İmzalı yazılar olduğu gibi yayınlanır. Biz sansürcülük yapmayız" demiştir. Bu tartışmadan sonra, Merkez Bankası Danışmanı olan Namık Zeki Aral istifa ederek derslere gelmemiştir. Yavuz, SBO Müdürü Alsan'ın istifasını da bu olaya bağlıyor. Yazının çıktığı dergi ise Fehmi Yavuz tarafından dağıtılan kitapçılardan geri toplanmıştır (F. Yavuz, 73).

Aral'ın başına benzeri bir şey Demokrat Parti döneminde, bu sefer Demokrat Parti'yi eleştirmesi yüzünden gelecektir. Zamanın Maliye Bakanı'nın, Merkez Bankası başkanına şikâyeti üzerine yazılarına müdahale edilmesi yüzünden, Merkez Bankası'ndaki müşavirlik görevinden emekliliğini isteyerek, kendini serbestçe yazmaya vermiştir. Aral, daha sonraki dönemlerde de bütçe denkliği prensibi çerçevesinde mesele üzerindeki fikri takibini sürdürmüştür.

2 Nitekim TOBB'un yayın organı olan *Türkiye İktisat* gazetesinde yayımlanan makalelerden seçilen ve TOBB tarafından yayımlanan Aral'ın kitabına yayıncı tarafından yazılan yazıda şöyle denilecektir: "Bu makaleler arasından memleketimizdeki sosyalist çeşitli akımlar ile ilgili uyarıcı bulduğumuz 25 makaleyi bir kitap içinde toplamayı faydalı saydık." (Aral, 1965: I)

3 Aral'ın dindarlığına ilişkin hadiseyi, hadiseye şahit olan Çetin Altan anlatıyor. Aral'ın *Ulus* gazetesine ilk gelişinde:

"Nurullah Ataç, sol eliyle iki günlük sakalını sinirli sinirli kaşıyarak, sağ elini uzattı Aral'a ve kendine özgü kimliğini açıkladı:

- Ben hem Müslüman değilim, hem de Müslüman düşmanıyım... Namık Zeki, şöyle bir afalladı ve fevkalade kibar bir sesle:

- Zatıaliniz Kuran-ı Kerimi Azim-i Şan'ı kıraat buyurdunuz mu beyefendi, dedi.

Ataç'ın cevabı insaf ve seviye dışıydı... Namık Zeki'nin yüzü sapsarı kesildi, çenesi açıldı, kapandı ve yere yığılıverdi. Ataç da sıvıştı kapıdan.

Bir daha gazeteye hiç gelmedi Namık Zeki... Nurallah Ataç da, karısını yitirdikten sonra, kendisini 'Müslüman düşmanıyım' diye takdim etmekten vazgeçti." (Çetin Altan, "Belleğimin Gondolları Geçmişte Dolaşırken...", *Milliyet*, 1 Haziran 2002)

4 Gazeteci Fatih Dağıstanlı, Ecevitlerin aleyhindeki kampanyalar sırasında yazdığı Rahşaniçe isimli kitabında Rahşan hanımın babasını radikal İslâmcı olarak nitelemekten kaçınmıyordu: "Namık Zeki Aral, faizsiz bankacılık ya da İslâmi banka fikrini savunan radikal İslâmcı bir ekonomistti. Aral, faize o kadar karşıydı ki, dönemin faiz yerine çekiliş karşılığı hediye veren bankalarının bu yöndeki tekliflerini dahi geri çevirecekti. Aral, piyangoyu 'kumar' olarak nitelendiriyordu. 'Tasarruf Mevduatımız' başlığı altında yazdığı yazıda piyangonun bankaları zarara uğrattığını da savunuyordu: "Hülasa, piyango dediğiniz kumarın haddi zatında tasarruf fikrini öldürür mahiyetinden sarf-ı nazar, bu usul bankalar arasındaki rekabeti şiddetlendirmek ve binnetice bankaların karlarını azaltmak gibi mahzurlar da doğurmaktadır." (Dağıstanlı 2002 21)

5 N.Z. Aral, "Hukuk Fikri", *Halkçı*, 18 Mayıs 1954.

6 Aral, "Günün Sıkıntıları", *Halkçı*, 23.10.1954.

7 Aral, "İslâm İktisadı ve Garbın Gelir Siyaseti", TİG; 14. 5. 1964.

8 "İktisadi-İçtimai Nizam ve Siyasi Partilerimiz", *Türkiye İktisat* gazetesi, 1.6.1972.

9 Namık Zeki Aral, "Para Buhranı ve Ümanizm", *Türkiye İktisat* gazetesi, 2 Eylül 1971.

Devletin ekonomideki konumuna ilişkin güncel vurgularda da liberalizmin öngördüğünden çok daha geniş bir alanın kabullenildiği görülmektedir.

Yönetim sorununu, artık, minimal devlet yaklaşımı ile çözmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır. Devlet, yasa ve düzen işlevi yanında temel eğitim, temel sağlık, temel sosyal güvenlik, savunma ve asayiş, yargı, alt yapı, bölgesel kalkınma alanlarında hizmet sunmaya devam edecek, birçok yeni ve karmaşık alanlarda düzenleyici görevler üstlenecek, kaçınılmaz bir biçimde kaynak ihtiyacında olacaktır. Dolayısıyla sorun, devletin büyüklüğü değil, ekonomik ve toplumsal sorunlara etkili çözüm üretip üretemediği, kaynakları etkin kullanıp kullanamadığıdır.[36]

SONUÇ

Liberalizmin üç temel dinamiği açısından Türkiye'de işadamlarının düşünceleri incelendiğinde, ekonomik liberalizme yakın, siyasal liberalizme daha mesafeli bir konumda bulundukları söylenebilir. Ancak konuya daha analitik bir yaklaşım, bu genellemenin konuyu değerlendirmede oldukça yüzeysel kalacağını göstermektedir. Işadamlarının sınırlandırılmış iktidar, minimal devlet, bireyi öne çıkarma açılarından liberal düşünceden önemli ölçüde ayrıldıkları, devletin işadamlarının çıkarlarından yana piyasaya müdahalesine ise ekonomik liberalizmde olduğu gibi sıcak baktıkları belirtilebilir. Bu noktadaki benzerlik liberal düşünceden farklı olarak, Türkiye'nin kendi koşullarından kaynaklanmaktadır.

Öncelikle, Türkiye'de hangi sektörde ve ne ölçekte etkinliğe sahip olursa olsun, işadamı kimliğinin şekillenmesinde devletin hem tarihsel, hem de güncel belirleyici bir konumu bulunmaktadır. Türkiye'de, özellikle sanayileşme açısından, devletçilik ve ithal ikameci ekonomi politikalarının önemli bir yeri vardır ve işadamları bu politikalardan beslenerek bugünkü konumlarına kavuşmuşlardır. Yukarıdaki analizden anlaşılacağı gibi, tarihsel süreç içinde, dışa açık büyümeye geçilen 1980'li yıllar dahil, politikalar değişse de bu bağımlılık önemini korumuştur. Dolayısıyla Türk işadamının liberalizm karşısındaki yerinin belirlenmesinde bu dikkate alınması gereken bir özelliktir.

İşadamlarının özgürlüklere, sosyal haklara bakışlarında devlete önemli bir rol verdikleri ve bu yerin minimal devlet anlayışı ile çeliştiği söylenebilir. Türkiye'de negatif özgürlükler, siyasal iktidarın sınırlanmasına ilişkin bir kavram olarak algılanmamaktadır. Bundan daha çok, girişimci grupların siyasal rejim içindeki yerleri ile ilişkilendirilmektedir. Özgürlükler hiyerarşisinin tepesinde yer alan girişim, mülkiyet ve sözleşme özgürlükleri, siyasal rejimin temel niteliğini belirleyen özgürlüklerdir. Dolayısıyla bu özgürlükleri tanıyan siyasal iktidar, işadamlarının sistem içindeki konumunun bir güvencesidir. Söz konusu sosyal haklar olduğunda devlete benzer şekilde stratejik bir rol verildiği görülmektedir. Türk işadamı, sosyal dengenin özgürlüklerin tanındığı bir ortamda ve sosyo ekonomik süreçlerle kendiliğinden sağlanacağı düşüncesine yabancıdır ve genellikle bu yaklaşıma karşı eleştirel bir söyleme sahiptir. Aksine, sosyal kesimler arasında dengenin sağlanmasında devlet müdahalesine sıcak bakmaktadırlar. Ancak bu müdahaleler, işadamlarının soruna taraf olmayacakları şekilde düzenlenmelidir. Başka bir anlatımla, devlet işadamının sosyal baskılardan özerk, serbestçe hareket edebileceği transfer mekanizmalarını işletebilen bir otorite olarak algılanmaktadır. Buna karşılık sosyal haklar alanında, işadamları ne zaman sorunun bir tarafı konumuna gelseler, konuya daha katı bir tutum sergilemektedirler.

Türk işadamının liberalizm karşısındaki konumunun belirlenmesinde, üzerinde durulması gereken diğer bir konu, işadamlarının çok partili hayat ve demokrasinin sonuçlarına karşı kuşkucu bir tutum içinde olmalarıdır. Bu durum, onların devlet algılamasını güçlü siyasal iktidar olgusu ile özdeşleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Tek Parti hükümetleri, bunun gerçekleşmediği durumlarda –ki Türkiye'de bu çok ender gerçekleşmektedir– merkezdeki partilerin koalisyon hükümetleri kurmaları talebi 1960'lı yıllardan bu güne sürekli olarak dile getirilmiştir. Çok partili rejimin doğal bir sonucu olan, farklı toplumsal kesimlerin taleplerini yansıtan partilerin mücadeleleri her zaman olumsuz, yoldan saptırıcı bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Türk işadamının algılamasında otoriter derecede güçlü, hızlı karar alıp uygulayabilen

bir hükümet yapısı her zaman istenilir olmuştur. Dolayısıyla, işadamlarının "başarılı siyasetçi" değerlendirmelerinde güçlü hükümetlerin liderleri öne çıkmıştır.

Yukarıdaki arka plan ışığında, Türk işadamları piyasaya karşı ürkek ve hükümetlerin onay ve güvenceleri ile piyasada hareket etme eğiliminde olmuşlardır. Bu ekonomik liberalizmin, işadamlarının çıkarlarından yana hükümet müdahalelerine sıcak bakmalarından daha farklı bir durumdur. İstenilen spesifik anlamda işbirliğidir. Bunun sonucu olarak, önceleri istenilen ve övülen devletin ekonomideki baskın konumu, sonraları yerini yönlendirici-dayanışmacı bir neo-korporatist ilişki modelinin kurumsallaştırılması talebine bırakacaktır.[37] Refah devleti politikalarına bağımlı küçük işadamı gruplarına karşılık, büyükler, zamanla, yönlendirici bir diyaloğu sürekli olarak talep etmişler, devletin ekonomideki gücünün ortağı olmayı istemişlerdir. Bu taleplerin, hükümetler tarafından yeterince karşılandığını belirtmek ise oldukça güçtür.

Türkiye'de işadamlarının 1990'lı yılların ortalarından itibaren daha genel düzeyde liberal-özgürlükçü bir değişim talebini öne çıkarmalarının temelinde siyasal iktidarların güçlerini işadamları ile ılımlı bir diyalog ortamında paylaşma konusunda son derece cimri bir tutum sergilemiş olmaları yatmaktadır. Türk işadamları, Avrupa Birliği sürecinde iki noktanın kendileri için taşıdığı önemi keşfettiler. Bunlardan ilki, Avrupa Birliği mali yardımlarının Türk sanayisinin yapısal dönüşüm için gereksinim duyduğu fonların karşılanmasındaki önemi ve bu yardımların sağlanmasının ekonomik reformlar dışında siyaset ve insan hakları alanında da yapılacak reformlara bağımlı olması; ikincisi ise, Avrupa Birliği gibi bir ortak referans ve üst otorite çevresinde yapılacak reformların, hükümetlerin ekonomi üzerindeki belirleyici konumlarını sınırlandırarak, onları Almanya, Fransa ve Kuzey Avrupa ülkelerine benzer şekilde işadamı grupları ile kurumsal işbirliğine yönlendirme konusunda taşıdığı zorlama potansiyelidir.[38] İşadamı grupları karar alma süreçlerinden dışlandıkları ölçüde çıkarlarını kamusallaştırma noktasında daha liberal bir söyleme yönelmektedirler.[39] Gelinen bu noktanın işadamları ile liberal düşünce arasında bir köprü oluşturduğu ve gelecekte işadamları arasında liberal eğilimlerin güçlenmesi ile sonuçlanacağı önerilebilir. Ancak işadamlarının liberalizm algılamasının güncel planda fazla bir değişime uğramadığı, söylem değişikliğinin kendine özgü koşulların bir sonucu olduğu unutulmamalıdır. Başka bir anlatımla, güncel olarak, işadamları eğilimleri ile liberalizm arasındaki mesafe varlığını korumaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu sürecin izlerini 17. ve 18. yüzyıl siyasal düşüncesinin evriminde görmek mümkündür. Hobbes, Locke, Montesqieu, Rosseau, Constant ve Tocqueville ilk bakışta sıralanan bu isimler, doğrudan ve dolaylı bir biçimde siyasal liberalizmin belirleyici özelliklerini, birçoğu liberal kelimesini hiç kullanmadıkları halde şekillendirmişlerdir.

2 Liberal düşüncedeki bu sapma 20. yüzyılda ortaya çıkan "Politik İktisat" bilimi çerçevesinde gelişme gösteren ve ekonomiye politik kapsam ve çerçeve kazandıran bazı düşünce okulları tarafından daha da derinleştirildi. Avusturya Okulu, Şikago Okulu gibi düşünce okulları çevresinde gelişen bu yaklaşımlar liberalizme ekonomi merkezli içerikler yüklenmesine önemli katkılar sağladılar. Ekonomik bir doktrini, bir siyasal ideolojiye dönüştürme çabası olarak da niteleyebileceğimiz liberal ekonomi, özellikle 1980'li yıllarda neo-liberal ekonomi düşüncesinin yıldızının yeniden parlaması ile güç kazandı ve bu ortamda yukarıdaki okulların görüşleri yeniden rağbet bulmaya başladı. Neo-liberal görüş öncelikle Batı Avrupa'da de-

mokrasilerin yozlaşarak, demokratik aygıtları, bir çoğunluk diktasına veya parti disiplini altında lider diktatörlüğüne dönüştürdüğünü ileri sürer. Devlet harcamaları bürokrasinin şişmesine neden olmakta, "Refah Devleti" uygulamaları ve hazineden çeşitli toplumsal gruplara sürekli olarak fon aktarılması sonucunda günümüzün toplumu topyekün bir "transfer toplumu"na dönüşmektedir. Devlet, zorlayıcı vergiler ve düzenleyici transferler yolu ile gelir dağılımını etkilemekte ve bütün bunlar için demokrasinin çoğunluk iktidarına dayalı yasama gücü kullanılmaktadır. Daha kapsamlı bir analiz için Bkz. Haluk Alkan, "Liberalizm Bağlamında Türkiye'de İşadamı Örgütlerinin Eğilim Profilleri", *Yeni Türkiye*, 5/25, Ocak-Şubat 1999, s. 660-676.

3 Vehbi Koç, *Cumhuriyet*, 11 Ekim 1965.

4 *Özel Sektörü İlgilendiren Başlıca Konular Hakkında Rapor*, TOBB, Ankara, 1967, s. 6.

5 Ertuğrul Soysal (Dönemin İstanbul Sanayi Odası –İSO– Meclis Başkanı), *Cumhuriyet*, 8 Nisan 1968.

6 Özdemir Yarar (TÜSİAD'ı temsilen), "Sanayici Gözüyle Ekonomik Kamu Düzeni", *Ekonomik Kamu Düzeni*, Barolar Birliği, Ankara 1975, s. 3.

7 Koç, s. 102.

8 TÜSİAD Yönetim Kurulu Başkanı Cem Boyner'in 30 Mart 1989 Tarihinde "Enflasyon İçinde Sanayinin Durumu" Konulu Seminerde Yaptığı Konuşma, *Görüş*, 17/4, Nisan 1989, ek.

9 TÜSİAD 18. Olağan Genel Kurul Toplantısında Yönetim Kurulu Başkanı Sayın Ömer Dinçkök'ün Konuşması, *Görüş*, 16/2, Şubat 1989, ek

10 Selçuk Yaşar, "Nasıl Bir Devlet Yönetimi İstiyoruz", *Milliyet*, 25 Mayıs 1978.

11 Bu durumun birçok örneği bulunmaktadır. Özellikle büyük sanayiciler 1961-1965 ve 1971-1973 dönemlerinde siyasal hayata damgasını vuran bir ortamın devamından yana tavır aldılar. Bu amaçla demokratik dönemlerde merkez partilerin koalisyonlar oluşturmalarını desteklediler. V. Koç 1974'te Ecevit'ten MSP ile Koalisyona son vererek AP ile ortak bir hükümet kurmalarını açık bir biçimde talep etti; 1978'de ise yine V. Koç yine Ecevit'ten benzer bir talepte bulunacaktır; Koç, 1987: 62-63. TÜSİAD yönetimi ve Odalar Birliği de '70'li yılların başlarında CHP-AP hükümetinin kurulması yönünde yoğun çaba harcadılar; *Milliyet*, 14 Aralık 1973; Devir, Sayı 73, 25-31 Mart 1974. Benzer şekilde I. MC hükümeti döneminde bu kez Demirel üzerinde koalisyona son verme ve CHP ile bir koalisyon kurma yönünde baskı yapıldı; Yalçın Küçük, "İş Çevrelerinde İki Eğilim", *Cumhuriyet*, 10 Temmuz 1975. 1980'den sonra solda yaşanan güç kaybına paralel olarak büyük işadamları bu kez ANAP ile DYP arasında bir ortak hükümet oluşturulması yönünde çaba harcadılar. TÜSİAD, RP'deki yükselişe bir tepki olarak benzer bir koalisyon hükümetini gazetelere ilan vererek açık bir biçimde talep edecektir; *Yeni Yüzyıl*, 27 Aralık 1995.

12 Rahmi Koç, *Milliyet*, 26 Ocak 1982.

13 Erkut Yücaoğlu, "İşadamı ve Devlet", *Görüş*, Sayı 38, 1999, s. 6.

14 Yarar, s. 4-5.

15 Mehmet Yazar (Dönemin TOBB Başkanı), *Genişletilmiş Mutad, Müşterek Başkanlar Toplantısında Yapılan Konuşmalar*, TOBB, Ankara, 1984, s. 109.

16 Sırrı Enver Batur (Dönemin TOBB Başkanı), *Cumhuriyet*, 10 Ekim 1967.

17 Behçet Osmanoğlu (Dönemin İstanbul Ticaret Odası Başkanı), *Cumhuriyet*, 01 Ocak 1962.

18 Halit Narin (Dönemin Hür Teşebbüs Konseyi Başkanı), *Cumhuriyet*, 21 Ocak 1977.

19 Cahit Aydoğan (Dönemin Ankara Ticaret Odası Başkanı), *Milliyet*, 23 Aralık 1978.

20 Ömer Beşe (TOBB Genel Kurul Başkanı), *TOBB 30. Genel Kurulu Mesaj ve Konuşmaları*, TOBB, Ankara, 1975, s. 34.

21 Yarar, s. 7.

22 Şahap Kocatopçu (Dönemin Türkiye İşveren Sendikaları –TİSK– Başkanı), *Cumhuriyet*, 11 Nisan 1962.

23 Ali Mansur (Dönemin İSO Yönetim Kurulu Üyesi), *Milliyet*, 21 Ocak 1973.

24 Ertuğrul Soysal (İSO), *Milliyet*, 24 Ocak 1974.

25 Şinasi Ertan (TÜSİAD Kurucu Üyesi, Dönemin Ege Bölgesi Sanayi Odası Başkanı), "Sosyal Demokrasi Nedir? Devletçilik Nedir?", *Görüş*, 3/7, Temmuz 1975, 14-15.

26 Hüseyin Sungur (Dönemin TOBB Yönetim Kurulu Üyesi), *Oda ve Borsa Başkanları Toplantı Tutanağı*, İstanbul Ticaret Odası, 6-7 Eylül 1971, TOBB, Ankara, 1971. s. 38.

27 Ertuğrul Soysal, *Devir*, 15-22 Nisan 1974, Sayı 76, s. 26-31.

28 *Cumhuriyet*, 23 Ekim 1967.

29 Feyyaz Berker (Dönemin TÜSİAD Başkanı), *Sayın Başbakan ve Bakanlar-Özel Sektör Toplantısı*, TOBB, Ankara, 1972, s. 21.

30 Selçuk Yaşar, "Düşünce Akımları", *Türk Ekonomisi Üzerine Görüşler*, TÜSİAD, İstanbul, 1976, s. 21.

31 "Hür Teşebbüsün Sosyal Görevleri", *Devir*, 2-8 Temmuz 1973, sayı 35, s. 13.

32 Ali Coşkun (Dönemin TOBB Başkanı), *Dünya*, 19 Şubat 1990.

33 Erdoğan Demirören, *Nokta*, 3-9 Ekim 1983, s. 8.

34 Halit Narin, *Milliyet*, 3 Aralık 1981

35 Cem Boyner (Dönemin TÜSİAD Başkanı), *Cumhuriyet*, 14 Ağustos 1989.

36 TÜSİAD-TESEV *Kamu Yönetiminin Yeniden Yapılandırılması: Toplumsal Bilinçlenmeye Doğru*, Ortak Duyuru, 14 Aralık 2000, (http://www.tusiad.org.tr/turkish/main/frame_haber.html)

37 Burada korporatizm kavramına liberalizm kavramının karşısında yer verilmesinin nedeni, korporatizmde rekabet ve bireysellikten çok, piyasayı kontrol eden ve işbirliği içinde çalışan emredici bir devlet otoritesinin öncelik taşımasıdır.

38 Türkiye Ekonomik ve Sosyal Konseyi'nin bu açıdan değerlendirilmesi için bkz. Haluk Alkan, "Karar Alma Süreçlerine Katılım Sistemleri Açısından Türkiye Ekonomik ve Sosyal Konseyi", *Amme İdaresi Dergisi*, 33/2, Haziran 2000, s. 57-77.

39 28 Şubat sürecinde MÜSİAD'da yaşanan benzer bir dönüşüm için Bkz. Aydın Uğur-Haluk Alkan, "İşadamı-Devlet İlişkileri Perspektifinden MÜSİAD", *Toplum ve Bilim*, 85, Yaz 2000, s. 133-155.

Türk İşadamları ve Liberalizm

AYŞE BUĞRA

Liberalizm, bireyin hak ve özgürlüklerini merkez alan bir dünya görüşüdür. Bu ilk bakışta insana çok net ve açık gelebilecek tanımın içeriğinin yüzyıllardır süren tartışmalara konu olduğunu biliyoruz. Bu tartışmaların, her şeyden önce, insanın toplumda yaşayan bir varlık olmasından, dolayısıyla bireysel hak ve özgürlükleri toplum yaşamıyla bağdaştırmak gereğinden kaynaklandıkları söylenebilir. Bunu söylemek, bireyin hak ve özgürlükleriyle başkalarının hak ve özgürlüklerinin çeliştikleri noktalar olabileceğini belirtmek anlamına gelir. Bu çelişkilerin aşılmaya çalışıldığı alan devlet kuramıdır ve liberalizmle ilgili tartışmalar, her şeyden önce, devletin niteliğiyle ilgili tartışmalardır.

Konunun çok tartışmalı niteliğine rağmen, devletle ilgili tartışmanın liberal bir dünya görüşünün sınırları içinde yürütülüp yürütülmediğini gösteren bir ölçütün varlığından söz edilebilir. Bu, keyfi müdahaleyi dışlayan bir ölçüttür. Kuralların ne olduğundan bağımsız olarak, politik gücün ancak ne oldukları herkesçe bilinen bazı kurallar çerçevesinde uygulanabileceği fikri, liberal devlet görüşünün olmazsa olmaz bir parçasını oluşturur. Başka bir deyişle, liberal toplum, devletle bireyler arasındaki ilişkilerin, belirsizliğe yer bırakmayacak biçimde tanımlanmış kurallara bağlı olduğu bir toplumdur. Yani bireysel hakların en önde geleni, bireyin oyunun kurallarını ve oyunun gerçekten bu kurallara göre oynanacağını bilmesidir. Eğer bir şeyin kural niteliği taşıyabilmesi için, aynı durumdaki herkese aynı şekilde uygulanması gerektiğini düşünürsek, yasalar önünde eşitliğin liberal toplumların olmazsa olmaz bir özelliğini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Liberalizmin geliştiği tarihsel koşullar içinde, kapitalist mülkiyetin dokunulmazlığı, sözünü ettiğim temel ölçütün ifadesini bulduğu somut alanı oluşturuyor. Siyasî gücün alanını sınırlamaya yönelik olarak geliştirilen bir hukuk düzeni, özel mülkiyete dayalı bir piyasa düzeninin işleyişinin garantisi olarak ortaya çıkıyor. Ama söz konusu hukuk düzeni, onun korunmasını sağlayabilecek bir siyasî düzenin varlığını da gerektiriyor. Hukuk devletinin demokratik bir devlet olması gerekli değil, ama demokratik olmayan bir devletin güç kullanımındaki sınırlara uymaya devam edeceğinin de garantisi yok. Liberal düşünce içinde yolların ilk çatallanışının bu noktada ortaya çıktığı söylenebilir.

19. yüzyıldaki genel oy hakkıyla ilgili tartışmaların tam da bu çatallanışı yansıttıklarını görüyoruz. Demokrasi, özellikle aristokratların güçlü olduğu bir ortamda, siyasî gücü burjuvazi lehine dengeleyebilecek önemli bir araç olabilir. Ama en azından 19. yüzyıl boyunca genel oy hakkının piyasa düzeniyle ne ölçüde bağdaşabilir olduğu hiç açık görülmüyor. Aksine, genel oy hakkının özel mülkiyet hakkını tehdit eden bir "çoğunluk diktatörlüğüne" dönüşmesi tehlikesinin fevkalade ciddiye alındığını biliyoruz. Yani, bugün bireysel hak ve özgürlüklerin ayrılmaz bir parçası olarak görmek eğiliminde olduğumuz siyasî hakların liberalizme sonradan eklenmiş bir parça olduğu görülüyor. Sonradan eklenmiş, ama artık tartışılması mümkün olmayan bir parça...

Sosyal haklar konusunda durum biraz

daha değişik. Daha 18. yüzyılda, Thomas Paine gibi önemli liberal düşünürler, sosyal yardımın bireysel özgürlüklerin olmazsa olmaz şartı olduğunu öne sürüyorlardı. Paine, kilise önünde yardım bekleyen ya da aristokratların kapısında beslenen insanların özgür bireyler olamayacaklarını açıkça dile getirmişti. 19. yüzyılda J.S. Mill gibi liberaller, sosyal yardımları toplumsal barışın gerekli koşulu olarak savundular. Ama sosyal yardım gibi, daha sonra gündeme gelen emek piyasasının çalışanlar lehine düzenlenmesi, sosyal güvenlik ve örgütlenme hakları da, liberal düşünce içinde her zaman gerilimli bir nitelik taşıdılar. Bu tür, emeğin metalaşmasını kısmen kısıtlayan sosyal hakların piyasa düzeniyle ne ölçüde bağdaşabilecekleri hep tartışıldı. Gene de, günümüzün gelişmiş liberal ekonomilerinde, işadamlarının, en azından piyasa düzeninin rahat işlemesine mani olabilecek toplumsal huzursuzlukların önlenmesi mülahazasıyla, bazı temel sosyal hak ve özgürlükleri, mesela sendikal örgütlenme hakkını, tartışmasız kabul ettikleri görülüyor.

Batı kapitalizminin gelişme süreci içinde, işadamlarının, özel mülkiyeti ve serbest piyasa düzenini bir miktar zorlayan siyasî ve sosyal hakları kabul etme yolunu seçmiş olmalarını, liberal düşüncenin olmazsa olmaz koşulunu oluşturduğunu söylediğim hukuk devleti ilkesine geri dönerek açıklamak mümkün. İşadamları, devletin, özel mülkiyet hakkının kayıt şartsız kullanımını veya serbest piyasanın tamamen kendi kurallarına göre işlenmesini sağlamak üzere, siyasî ve sosyal hak taleplerinin önünü almasını isteyebilirler. Yani baskı, toplumsal düzeni korumanın en uygun aracı olarak görülebilir. Ama çoğunluk bu şekilde güçsüzleştirildikten sonra, devlet gücüyle başbaşa kalan işadamlarının siyasî gücün keyfi kullanımını engelleyip engelleyemeyeceklerini kestirebilmek biraz zor. Avrupa toplumlarında burjuvaziyi liberal kılan, liberalizmin de siyasî ve sosyal hakları içerecek şekilde hayata geçmesini sağlayan şey, bu zorluğun bilinci olabilir.

Türkiye'ye baktığımızda ise, işadamlarının liberal değerlerle ilişkisi biraz daha farklı görülüyor. Türkiye'de özel sektörün gelişmesini tanımlayan unsur, uzun süre, mülkiyet hakkının sarsılmaz niteliğinin kabulünden çok, devletin toplumsal yarar doğrultusunda **bazı** işadamlarına tanıdığı ayrıcalıklar olarak kalıyor. Devlet desteğinin iş başarısını tayin etmekteki belirleyici rolü, önem verilen şeyin devletin keyfi müdahalesini kısıtlamak değil, o keyfi müdahaleden yararlanabilmek olarak belirlenmesine yol açıyor. Türk burjuvazisinin oluşumu keyfi müdahalenin manipülasyonu ekseninde yer aldığı için de, yakın zamana kadar işadamlarının hukuk devletini savunmak rolünü üstlenmeleri söz konusu olmuyor.

Bunun bir anlamı da, Türk işadamlarının gerçek anlamda bir hâkim sınıf oluşturmalarının gecikmişliği. Toplumsal meşruiyetini, sermaye kaynaklarını ve yatırım olanaklarını devlete borçlu olan, bu anlamda dizginlenmemiş bir siyasî güç kullanımıyla başbaşa yaşayan bu işadamları topluluğunun ekonomik olarak güçsüz olduğunu söylemek mümkün olmasa da, bu ekonomik gücün bir sınıf hâkimiyetine tahvil edilmiş olduğunu söylemek de mümkün değil. Aksine, işadamlarının Cumhuriyet'in ilk elli küsur yılını kendine güveni olmayan, ortalıkta görünmekten ve özelikle de hükümet politikalarını yüksek sesle eleştirmekten kaçınan bir sosyal grup olarak yaşadıkları görülüyor. Ama 1980'lerde, hem özel sermaye birikiminin ve bu birikimin kurumsallaşmasının belirli bir düzeye ulaşması, hem de Türkiye'nin dünya ekonomisine eklemleniş biçiminin değişmesiyle, sınıf hareketi adı verilebilecek bir hareketin başladığını görebiliyoruz. Özellikle TÜSİAD'ın, ama onun yanı sıra başka sınıf örgütlerinin de, yönetici kadroları öncülüğünde başlayan bu hareketin, ciddiyetle liberal hukuk

devleti ilkelerini savunduğu görünüyor. Birikmiş sermayenin hukuki güvenceye alınarak korunması taleplerinin dolaylı bir ifadesi olarak görülebilecek bu gelişmenin pek şaşırtıcı bir yanı yok. Gelişme 20. yüzyılın sonunda yer aldığı için, hukuk devletiyle ilgili taleplerin demokrasi talepleriyle birlikte dile getirilmiş olması da çok şaşırtıcı değil.

Ama bu gözlemi yaptıktan hemen sonra, Türk burjuvazisinin uzun bir kendine güvensizlik dönemi geçirdikten sonra siyasî süreçleri giderek yükselen bir sesle eleştirmeye başlamaları ve etkilemeye çalışmalarının nasıl bir sosyoekonomik ortamda yer aldığına bakmakta yarar var. Bu ortam, siyasete ve siyasetçilere, toplumu tehdit eder boyutlara ulaşmış olan ekonomik çöküntü ve ahlaki yozlaşmanın temel sorumluları olarak gayet kötü gözle bakılan bir ortamdı. Bir yandan halkımızın "en güvenilmez kurumun meclis, en güvenilir kurumun ordu" olduğunu düşündüğünü ortaya koyan araştırmalar yapılıyor, bir yandan ekonomik karar süreçlerini "popülizm" tehlikesinden kurtarmanın yolları aranıyordu. Siyasetin, toplumun farklı kesimlerinin sorunları ve talepleri arasında, hukuk düzeni ve toplum yaşamıyla bağdaşan bir uzlaşma sağlamaya yönelik tartışma ve karar süreçlerinin alanı olmaktan çıkması, piyasanın dikte ettirdiği evrensel ekonomik doğruların uygulandığı teknik bir işe dönüşmesi bekleniyordu. Siyasetçilerin seçmenin sesine kulak verdiklerini söylemelerine pek imkân kalmamıştı, ama ekonomiyle ilgili hangi kararların nasıl alınması gerektiği konusunda işadamlarının görüşlerine sık sık başvuruluyordu.

Bu durumun siyasî irade kullanımıyla değiştirilmesi de pek mümkün değildi çünkü artık dünya ekonomisinin bir parçası olan Türk ekonomisinin kırılganlığı içinde uluslararası sermaye piyasasının güvenini sarsabilecek en ufak bir tökezleme bile büyük bir krize yol açabiliyordu. Bu durumda, işadamlarının siyasî gücün keyfi kullanımını önlemek için demokratik süreçlere yaslanmaya pek de ihtiyaçları yoktu. Siyasî otoriteyle başbaşa değillerdi, özel mülkiyetin sınırlarının ihlali tehlikesi uluslararası aktörler tarafından engellenmişti.

Siyasî iradenin bu şekilde sınırlandığı bu ortamda, kurumları ve kurallarıyla hukuk devletinin ve demokrasinin güçlendiğini biliyoruz. Bu güçlenmenin gerisindeki en önemli etkenin Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği konusunda kararlı bir tutum içine girmesi olduğunu da biliyoruz. Büyük işadamlarının büyük bir kısmı bu üyeliği desteklediler. Dolayısıyla bu üyeliğin siyasî gerekleri konusunda da davranmaları gerektiği gibi davrandılar. Ama Avrupa Birliği'ne özgü adalet, hukuk, demokrasi normlarını ne ölçüde içselleştirmiş oldukları konusunda ciddi soru işaretlerine yol açabilecek tavırlar sergiledikleri de oldu. Mesela, TÜSİAD yönetiminin, ABD'nin Irak saldırısına ortak olmama yolunda Türkiye'de oluşan tam anlamıyla millî iradeyi hiçe saymayı "beceremeyen" hükümet yetkililerine yöneltiği, zaman zaman terbiye sınırlarını aşan eleştiriler ve hatta tehditlerin, büyük işadamlarının demokrasiyle ilişkilerinin pek net olmadığını gösterdikleri söylenebilir.

Türk işadamlarının liberal demokrasiyle olan ilişkilerinin niteliğini tartışırken, sosyal haklar alanına da bakmak gerekiyor. Türkiye'de gelir bölüşümünün bozukluğu ve hiç bir Avrupa ülkesiyle karşılaştırılamayacak kadar yüksek yoksulluk oranı, demokratik bir rejimin kaldıramayacağı boyutlara doğru hızla ilerlemekte. Bu ortamda, kayıt dışı istihdam, sendikasızlaşma, iş koşullarının giderek ağırlaşması, yoksulluk sınırının altında seyreden asgarî ücretler konusunda bazı ihracatçı dernekleri, Çin ve Mısır gibi ülkelerdeki ücret düzeylerine ve rekabet gücümüzü artırma gereklerine değinen mesajlar vermekten çekinmiyorlar. Aynı şekilde, özel sektörden devşirme bazı köşe yazarları, grev hakkının millî çıkarlar doğrultusun-

da kısıtlanmasının pek yerinde olacağı yönünde yazılar yazabiliyorlar. TÜSİAD gibi büyük işadamlarını temsil eden sınıf örgütlerinden henüz bu mealde pek ses gelmiyor. Bu kuruluşların üyeleri henüz bu sorunlarla yüzleşme noktasına gelmemiş gibiler.

Nitekim, dışa kapalı ekonomi döneminde, rekabetten uzak bir iç piyasaya yönelik üretim yapan şirketlerle bu şirketlerin işçileri arasında çok büyük bir gerilim yoktu. Tekel kârlarının bir kısmı formel sektörde çalışan ve iş gücünün küçük bir kısmını oluşturan işçilerle paylaşılabiliyordu ve sendikalaşmaya karşı ciddi bir tavır görülmüyordu. Hâlâ 19. yüzyıl koşullarını yansıtan sanayi ilişkilerinin büyük şirketlerdeki durumu yansıtmadıklarını söylemek mümkün. Ama taşeronlaşmanın 1990'lardan itibaren kazandığı önem, bu alanda şirketler arasında net bir ayırım yapılmasını giderek zorlaştırıyor. Dolayısıyla, 19. yüzyıl koşullarında çalıştırılan işçilerin üzerinden edinilen kârların bir kısmı, Türkiye'nin demokratik bir hukuk devleti olarak Avrupa Birliği üyeleri arasında yer almasını savunanlara da gidiyor.

Türkiye'deki çalışma koşullarının Avrupa Birliği normlarına uymadığı, yoksullukla mücadele konusunda hayır-hasenat yaklaşımları dışında ciddi önlemler alınması gereği gibi konular ergeç gündeme gelecek. Eğer Avrupa Birliği'ne üyelik süreci kesintiye uğramazsa, büyük bir olasılıkla bu konularda da uyum çabaları çerçevesinde birtakım önlemler alınacak. Ama bu süreçte, demokratik bir hukuk devletinin bireysel hak ve özgürlükleri merkez alan bir liberal değerleri içselleştirmiş, bu değerlerin korunabilmesi için siyasî ve sosyal hakların gerekli olduğunu zaman içinde kabul etmiş burjuvaların rolü, herhalde ikinci planda kalacak. Başka bir deyişle, Türk işadamlarının liberalizmle ilişkisi demokrasinin gereği olan sınıf uzlaşmaları çerçevesinde biçimlenmekten çok, ülkenin dünyadaki yerine göre oluşacak. ❐

Türk Sağı ve Liberalizm

Bir Fay Haritası Çıkarma Denemesi

HAMİT EMRAH BERİŞ

Siyasî fikirleri sağ ve sol gibi iki kutba sahip bir çizgi olarak tasavvur ettiğimizde liberalizmin çizginin neresinde yer alacağı yanıtlanması hayli güç bir soru olarak karşımıza çıkar. Geleneksel olarak sağda konumlanan muhafazakârlık gibi bir ideolojiyle fikrî akrabalığı, bizi liberalizmi bir an için sağa göndermeye itse de bu kutbun bir diğer mütekâmil ideolojisi milliyetçilik, bu yeni komşu için aynı konukseverliği göstermeyecektir. Liberalizmin bireyi ve özgürlüğü kuramsal çözümlemelerin merkezine oturtması meşrûiyetini millet eksenli bir kolektivizme yaptığı vurgudan alan milliyetçi ideoloji ile, en azından teorik açıdan, başlangıçtan itibaren mesafeli kalmasına neden olur. Öte yandan muhafazakârlık ile liberalizm arasında varolduğundan bahsettiğimiz fikrî akrabalık, muhafazakâr ideolojinin karşısında konumlanmak suretiyle kendini türettiği devrim zamanları oldukça "uzak" kalmaktan öteye gitmez. Bu durum hem Fransız Devrimi hem de Cumhuriyet Devrimi dönemindeki söylem ve pratiklerle kendini açıkça gösterir. Örneğin Cumhuriyet'in ilk yıllarında dönemin "liberalleri" için bile muhafazakâr sözcüğünün "gerici ya da irticacı" ile rahatlıkla ikame edilebilme potansiyeli taşıdığı görülür. Bu anlamda rejimin otoriter eğilimlerinden liberal aydınlar da sapmazlar.

Bizim burada çözmeye çalışacağımız denklem Türk sağının iki ideolojisi, milliyetçilik ve muhafazakârlık ile liberalizm arasındaki ilişkidir. Türkiye gibi kaderin ilginç bir cilvesi olarak tıpkı coğrafyası gibi siyasî topografyası da fay kırıklarıyla dolu olan bir ülkede siyasal ideolojileri gösterdikleri özelliklere göre belirli sınıflandırmalara tâbi tutarak aralarındaki ilişkileri buna göre çözümlemenin hayli güç olduğu gerçektir. Sağ nitelemesi içinde andığımız hareketlerin ideolojik öncülleri arasındaki geçiş ve kopuklukları belirlemek zaman zaman hiç de kolay olmamaktadır. Bunun öncelikli nedeni ideolojik söylemin genellikle oldukça naif kalmasının sistematik bir toplumsal ya da siyasal kuram oluşumunu engellemesidir. Ancak bundan daha önemli neden olarak Türkiye'deki otoriter zihniyet gösterilebilir. Özellikle resmî ideolojinin bazen yaşamın tüm alanlarına nüfüz etmeye çalışan baskın ve etkin rolü, farklı ideolojilerin kendilerini tutarlı ve bütünlüklü şekilde ortaya koymalarını engeller. Bunun karşısında sosyalizmin ya da liberalizmin içlerinde Kemalist öğeler barındıran karikatürize edilmiş halleri, –rejim için daha az tehlikeli görüldüğünden olsa gerektir– siyasal düzlemde kendilerini daha rahat

ifade etme imkânı bulur. Bu nedenle Cumhuriyet'in ilk yıllarından başlayarak uzun seneler boyunca pek çok liberal aydının genel olarak özgürlükçü fikirlere sahip olmalarına rağmen rejimin hassas olduğu noktalara gelindiğinde resmî ideolojinin genel eğiliminden sapmadıkları görülür. Örneğin uzun yıllar boyunca liberal düşüncenin adeta Türkiye'deki bayraktarlığını yapan Aydın Yalçın, "demokrasinin korunması" adına 12 Eylül darbesini desteklediği gibi darbe sonrası kurulan askerî yönetimin pek çok uygulamasına da arka çıkmıştır (Coşar, 2002: 726). Aynı şekilde Yalçın, ardılı liberal düşünürlerce, 12 Eylül sonrasında rejimin en çok başını ağrıtan konular olan "Kürt Sorunu" ve laiklik gibi meselelere ilişkin resmî politikalardan ayrıksı bir yaklaşım sergilememesi ve komünizme "özgürlük ve adalet adına" değil, "Türkiye Cumhuriyeti hesabına" karşı çıkmasıyla da eleştirilmiştir (Yayla, 2002: 43). Daha önceki süreçte Yalçın'ın da içinden geldiği *Forum* dergisi çevresi tüm özgürlükçü söylemlerine rağmen demokrasinin olağan akışını keserek sonraki askerî müdahalelerin de yolunu açan 1960 darbesini desteklemiştir.[1] Böylece '90'lı yıllara gelinceye değin Türkiye'de liberalizm devlet açısından sorunlu bir bölge olmamış; hatta anti-komünizm gibi ortak paydalarda buluşulduğunda liberal aydınlar, komünizm ve sosyalizme karşı rejim için de faydalı olacak kuramsal argümanlar üretmişlerdir.[2]

Liberalizmin ülkemizdeki tarihini bu açıdan değerlendirdiğimizde uzun süre entelektüel açıdan hiç de zengin ve derinlikli bir görüntü sergilemediğini rahatlıkla söyleyebiliriz (Kadıoğlu, 1999: 73). Hatta daha da ileri giderek, ardılları bir yana liberal düşüncenin Cumhuriyet tarihindeki ilk mümtaz temsilcisi, Cumhuriyet'in ünlü ideologu Ahmet Ağaoğlu'nun bile diğer başka şeyler yanında liberal olduğunu, yani liberal ilkelerin onun için siyasal açıdan savunulabilir olmakla beraber vazgeçilemez olmadığını iddia edebiliriz. Örneğin Ağaoğlu, klasik liberalizmin "bencil bireyciliği"ne karşı çıkmış, bireyi "yurttaş" kimliğiyle tanımlayarak, bireye yurttaşlığın içkin olduğu vazifeleri yüklemiştir (Kadıoğlu, 2002: 291). Gerçekte Ağaoğlu için de asıl önemli olan Türk modernleşmesinin tüm aydınlarının ortak kaygısıdır: Devletin kurtarılması, kalkınması ya da bekâsı. Devrimci gelenek içinden gelen Türk liberaller için "ancien regime"e son vererek "modern zamanlar"ı başlatan, böylece siyasal ve toplumsal ilişkileri yeni bir zemine oturtan Fransız Devrimi'nin söylemi ve uygulamaları önemli bir referans çerçevesidir. Bu nedenledir ki, Ağaoğlu, sözgelimi tekke ve zaviyelerin kapatılmasını "hürriyet, müsavat, uhuvvet" fikrini getiren Fransız Devrimi'nin de işlevini yitiren kurumları ortadan kaldırdığı argümanıyla destekler (Ağaoğlu, 1925: 1). Bu durum aydınlar açısından, olumlanan ve vazgeçilmez bir süreç olarak görülen çağdaşlaşmayı devlet eliyle yürütülecek bir proje olarak tasavvur etmek, dahası bu sürece aktif olarak müdahale edebilmek amacıyla rejime eklemlenerek "devlet seçkini" olmak, devlet dışında bir toplumsallığı algılayamamak sonucunu doğurur (İnsel, 2001: 56).

Bu yazıda liberalizm ile sağ arasındaki ilişki çözümlenmeye çalışılırken, aşağıda açıklanacak gerekçelerle Türk sağının iki baskın ideolojisi milliyetçilik ve muhafazakârlık iki ayrı düşünümsel boyut olarak incelenecek, siyasal açıdan farklı bir çıkış noktası olan İslâmcılık ise dışarıda bırakılacaktır. Bunun temel sebebi, İslâmcılığın siyasî tecrübeden dışlanması, sol için olduğu kadar "devletin bekâsı"nı her şeyin ötesinde tutan, bu nedenle de adeta yarı resmî bir hüviyet taşıyan sağ için de "öteki" halini almasıdır (Bora, 1998: 21). Yazının tarihsel başlangıç noktası ise Türk muhafazakârlığını üreten, milliyetçiliği ise rejimin temeline yerleştiren Cumhuriyet dönemi olacaktır.

TÜRK SAĞI: "TEZ'SİZ BİR İDEOLOJİ"[3]

Bir siyasal ve fikrî kategori olarak "Türk Sağı"ndan bahsederken öncelikle türdeş bir kitle veya sistematik bir düşünce kurgusuyla karşı karşıya olmadığımızı anlamakla işe başlamalıyız. Aslında sağı çözümlemeye çalışırken şu tür bir önerme esas alınırsa işimizin oldukça kolaylaşacağı açıktır: Sağ düşünce en genel şekilde içinde milliyetçi ve muhafazakâr unsurları barındırır. Ancak bu önerme tüm doğruluğuna rağmen bizi, karşı karşıya bulunduğumuz sorunun cevabına götürecek teorik ipuçları sunmaktan uzaktır. Sağın iki baskın ideolojisi milliyetçilik ve muhafazakârlık barındırdıkları benzerlikler, eklemlenmeler, ortak paydalar kadar kopuşlar, kırılmalar ve çatlaklar da içerir. Türkiye'nin siyasî topografyasının mebzul miktarda barındırdığını savunduğumuz fay hatları "Türk sağı"nda farklı ve kopuk bölgeler oluşmasına neden olur. Milliyetçilik ve muhafazakârlık kategorik olarak aynı yapı içinde değerlendirilmelerine rağmen gerçekte iki farklı analiz düzeyi oluşturur. Ve özellikle milliyetçi hareketin 1970'lerdeki aktivist tavrı hatırlandığında pratikteki yüzlerinin de farklılaştığı görülür.

İki ideoloji arasında zaman zaman geçişler ve eklemlenmeler olduğundan söz etmiştik. Örneğin muhafazakâr düşünce adamlarının yapıtlarında da milliyetçi temalar bulmak mümkündür. Ancak milliyetçi bir aydının bu konuda koyduğu son derece yerinde ihtiraz kaydının da ifade ettiği gibi muhafazakârların çalışmalarında, "milliyetçiliğin esas mahiyeti ve istikameti ile ilgili köklü ve kalıcı nitelikte teorik izahlar yoktur. Kiminde Türkolojinin, kiminde mistisizmin, kiminde katıksız bir memleketperverliğin ve kiminde de derunî bir tarih şuurunun genel çerçevesine kondurulmuş iğreti ve donuk bir resim gibi duran eksik milliyetçilik kavrayışlarına rastlarız" (Çalık, 1991: 84). Gerçekten de muhafazakâr fikir adamlarının yapıtlarında milliyetçi temalar en çok Osmanlı İmparatorluğu'ndan (ve bazen de Selçuklu'dan) bahsederken nostaljik göndermelerde bulunmak amacıyla kullanılır. Aynı şekilde muhafazakârların günün koşullarından, yaşanan ilişkilerden şikâyetçi olduklarında ideal, en azından şimdikinden çok daha iyi bir düzene işaret eden "şanlı mazimiz"e başvurduklarını görürüz. Bunun yanında rejimin her vesileyle dile getirilen milliyetçi yönelimi bu yönde bir tavır sergilenmesini kışkırtmış, adeta buna zorlamıştır. Bu anlamda Orhan Pamuk'un nefis tespitiyle Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal Beyatlı ve diğer nice muhafazakâr yazar "eğitici ve siyasî olmaktan estetik bir içgüdüyle uzak durmak isteğiyle milliyetçiliğin talepleri arasında sıkışmışlardı[r]" (Pamuk,

DP, özellikle gerileme döneminde, önemli işadamlarını parti üyesi yapmak için büyük gayret sarfetmiş, hatta bunun için baskı uygulamıştır. Bu dönemde Adnan Menderes, görüştüğü işadamlarına, onların şikâyetlerinin "bir iki saat içinde halledilecek meseleler" olduğu teminatını veriyordu.

2003: 112). Dolayısıyla muhafazakârlar için milliyetçilik bizatihi kendi doğası ya da taşıdığı nitelikler açısından olumlu bir yön içermez. Bu bakış açısından muhafazakârlar tarafından milliyetçiliğin bir ara dönem ideolojisi olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. İmparatorluktan ulus-devlete yönelik evrim süreci, milliyetçi iştiyakları güçlendiren ve haklı kılan bir dönem olarak düşünülebilir.

Öte yandan Beyatlı-Tanpınar çizgisi, rejimin Marksist ve liberal anlayıştan farklı olarak tarihte süreklilik olduğunu kabul etmeyen ve tarihin bir noktada durdurulup sıfırdan tekrar başlatılabileceği varsayımına dayanan (Parla, 1991: 121) tarih felsefesine karşı tarihsel sürekliliğin ve pozitif gelenekselciliğin savunusunu üstlenmiştir. Ancak, son tahlilde, Batıcı bir yaklaşım sergileyen bu "üslûp" siyasal açıdan çekingen bir duruş içerisindedir (Çiğdem, 2001: 60); bu nedenledir ki Beyatlı ya da Tanpınar'ın muhafazakâr hissiyatına ilişkin izleğe bazı yapıtlarının hüzün kokan satırlarında rastlarız. Buna karşılık edebiyatçı kimlikleri ön planda olan bu isimlerin yazdıklarından toplumsal ya da siyasal bir kuram çıkarmak çok da mümkün olmaz. Oysa aşağıda örnek olarak aldığımız Peyami Safa, Ali Fuat Başgil ve Nurettin Topçu gibi isimler bu konuda daha iddialıdır.

MUHAFAZAKÂRLIK VE LİBERALİZM

Muhafazakârlığın geniş çaplı toplumsal değişimlerin yarattığı tedirginlikle ortaya çıkan bir aydın refleksi olduğu pekâlâ söylenebilir. Söz konusu olan bir anlamda modernleşme sürecinin yarattığı hızlı dönüşüm dinamiklerine geleneksel toplum düzeni adına muhalif bir duruş ya da karşı söylem yaratma girişimidir. Tüm toplumsal ve siyasal ilişkileri yeni bir rotaya sokan "devrim" ise modernleşme sürecinin en keskin virajını teşkil eder. Tarihsel ve siyasal olarak muhafazakâr düşüncenin Fransız Devrimi'ne karşı geleneksel toplum yapısını savunan Edmund Burke'ün düşüncelerinden neşet ettiğini kabul edecek olursak (Suvanto, 1997: 23) muhafazakârlığın, değişimin kendisine değil, "devrim"e karşı olduğunu da fark edebiliriz. Muhafazakâr düşünce, toplumsal yapı ve kurumlar ile gelenekleri tahrip etmeyen tedrici bir değişime karşı olmadığı gibi aksine bunu destekler (Köker, 1992: 88; Erdoğan, 1991: 50). Kaldı ki muhafazakârlık organizmacı bir toplum anlayışına sahiptir ve bu anlamda her organizmanın değişime uğrayacağı açıktır. Ancak muhafazakârlar açısından toplumsal değişim tıpkı insanın organik gelişiminde olduğu gibi aşama aşama yaşanmalı; yani bir evrim süreci izlemelidir (Özipek, 2004: 91).

Devrim ise "öngörülemeyen olumsuz sonuçlar" doğurması ve toplumsal yapının sürekliliğini sağlayan "ara kurumlar"a zarar verebilmesi nedeniyle olumsuzlanır (Özipek, 2003: 69). Kısacası muhafazakârlık devrim karşıtlığı üzerinde yükselmiştir. O halde muhafazakârlığın somut varoluş koşullarını ortaya koyabilmek için tekevvününü borçlu olduğu, toplumsal yapıyı derinden sarsan bir kırılma noktası bulmak durumundayız. Türkiye düzleminde bu tür bir kırılma noktası bulmak bir açıdan oldukça kolaydır. Toplumsal ve siyasal bir dönüşüm vaat eden, dahası bunu pratiğe dökerek büyük ölçüde gerçekleştiren Kemalizm, bütünlüklü bir ideoloji olarak tebarüz etmese de özellikle Tek Parti dönemindeki uygulamaları ile muhafazakârlığın doğuşu için gerekli zemini hazırlamıştır. Yani Türkiye'de muhafazakârlığın kendini kurmak ve varlığını gerekçelendirmek için ihtiyaç duyduğu köklü toplumsal ve siyasal dönüşümlerin yaratacağı marazî halin önüne geçilmesine yönelik savunmacı yaklaşım –ki bu savunma var olan düzenin korunması adınadır– Kemalist devrim pratiğine yöneliktir.

Muhafazakârlığın kuramdan daha çok pratikte yaşananlara yöneltilmiş bir tepki olduğunu düşünürsek yukarıda kullandığımız refleks nitelemesi yerli yerine oturur. Kuşkusuz bu refleks, kuramsal dayanaktan ya da siyasî mülahazalardan tamamen kopuk değildir. Ancak muhafazakâr tutumun doğuşunu sağlayan devrim deneyimi, ayrı siyasal coğrafyalarda değişik şekillerde ortaya çıkarak farklı etkiler yaratacağından muhafazakârlık tutarlı ve sistematik bir siyasal ideoloji halini alamayacak ve her toplumsal yapı açısından özgün ve biricik kalacaktır (Köker, 2003: 275). Muhafazakârlık, mevcut toplumsal düzen ve gelenek adına ortaya konulan bir "direniş" hareketi olduğundan toplumların farklı yapı ve nitelikleri bu savunma tutumunun kapsamını belirler.

Muhafazakârlığın ortaya çıkması için temelde bir devrime ihtiyaç duyduğunu belirtmiştik. Her ne kadar Cumhuriyet'i önceleyen süreçte hızlı değişim yerine, toplumsal dokuyu zedelememek için daha mutedil bir anlayış benimsenmesi gerektiğini savunan Ahmet Cevdet Paşa, Said Halim Paşa gibi önemli isimler olsa dahi muhafazakârlığın, tanımı gereği, somut varoluş koşullarını borçlu olduğu köklü yapısal dönüşüm sağlayan aygıtın Kemalist inkılâptan daha yetkin bir örneği gösterilemez (Çiğdem, 2003: 16).[3] Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının varoluşunu ve karakterini Cumhuriyet'in hazırladığı zemine borçlu olması hasebiyle bir Cumhuriyet ideolojisi olduğu varsayımından yola çıkmak hiç de yanlış olmayacaktır (Çiğdem, 2001: 58). Bu nedenle toplumsal ve siyasal değişim dinamiklerine karşı kaygıları daha çok dinî mülahazalardan kaynaklanan Ahmet Cevdet Paşa ve Said Halim Paşa çizgisini muhafazakâr değil, "mutaassıp" olarak anmak daha doğru olacaktır.

O halde Türkiye örneğinde muhafazakârlığın doğuşunu mümkün kılan süreci anlamakla yola çıkılmalıdır. Önce bilinen olguları özetleyelim: Modernleştirici bir siyasal proje olarak Kemalizm tüm gücünü ve enerjisini hızlı bir toplumsal bir değişim dinamiği yaratma arayışları doğrultusunda harcadı. Öyle ki Cumhuriyet'in ilk on yılında hilafetin kaldırılmasından, Latin alfabesine geçişe, anayasadan dinle ilgili hükümlerin çıkarılmasından ezanın Türkçe okutulmasına, kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkının verilmesinden lâkap ve unvanların kaldırılarak soyadı uygulamasının başlatılmasına dek pek çok siyasal ve toplumsal reform yaşandı. Mete Tunçay'ın ifadesiyle reformların halka benimsetilmesinde "ikna (inandırma) yerine tecebbür (zorlama)" yönteminin kullanılması (2002: 92), Tek Parti döneminin otoriter uygulamaları,[4] bu yapısal değişikliklerin sorgulanmasını ya da en azından uygulamaya geçirilmeden evvel tartışılmasını engelledi. Böylece toplum ile Kemalist seçkinlerin kontrolünde olan rejim arasındaki mesafe, bazı durumlarda gerilimli ilişkiler yaratacak kadar açıldı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında büyük bir coşkuyla ve otoriter uygulamaları savunmak için Fransız Devrimi'ne göndermelerle gerçekleştirilen bu yenilik hareketlerinin beraberinde olup bitenin toplum üzerindeki etkilerinin ne olacağı, başka bir anlatımla "toplumun nereye gittiği" sorusunu getirmesi hiç de sürpriz değildir. Türkiye muhafazakârlığının tarihsel ve kuramsal arka planını da bu sorunun arkasında aramak da yanlış olmayacaktır.

Türk muhafazakârlığının kuramsal temellerini atanlar, Cumhuriyet devrimi kendisini kurumsallaştırırken dışarıda kalıp, olanı biteni anlamaya çalışan ya da devrim sürecine muhalif kalan bir grup oluşturmaz, aksine çoğunlukla öncü kadronun içinde yer alırlar. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının yola çıkış kaygıları "sistem içi"nden gelen bir özeleştiri olarak değerlendirilebilir. Türk muhafazakârlığının erken döneminin etkin isimle-

rinden olan Peyami Safa'nın durumu buna iyi bir örnek teşkil eder. Rejimin ilk yıllarında adeta yarı resmî bir hüviyet taşıyan *Cumhuriyet* gazetesinin yazarları arasında yer alan Safa (Ayvazoğlu, 2000b: 19) ilerleyen süreçte Kemalist reformların muhasebesinin yapılması gerektiğini açık yüreklilikle ifade ederek daha muhalif bir çizgiye kaymıştır. Ancak bu muhalif tavrı, hiçbir zaman inkılâpçılığından taviz verdiği anlamına gelmez. Zira Safa, inkılâbın "yaşayan gelenekleri ve tarihi değerleri kabul etmeye mani olmadığı"nın altını çizme ihtiyacı hisseder (Safa, 1990: 89'dan aktaran Öğün, 1997: 110). Buna göre toplumlar içlerinde hem eskiye hem de yeniye ait unsurları barındırırlar. Toplum için kaçınılmaz bir süreç olan "değişim"in toplumsal dengeleri bozmayacak belirli bir "ahenk" içinde yürütülebilmesi için eskiye ve yeniye ait olgular birbirleri ile kaynaştırılmalı ve bu şekilde bir sentez yaratılmalıdır (Yılmaz, 2003: 227-228). Safa'nın bu tezini açıklamak için kullandığı örnek geleneksel değerler ile kurumlara büyük önem veren, hatta kendi devrimi sırasında dahi, bunların en azından bir kısmını muhafaza etmeyi başarmış olan İngiltere'dir.

Peyami Safa'nın muhafazakâr duruşu açısından ilk somut örneğe harf devrimine gösterdiği tepki vesilesiyle rastlarız. Toplumun o zamana dek ürettiği yazılı eserlerin aracı olan alfabenin, bir geçiş süreci bile öngörülmeden bir anda değiştirilmesi, "devrim" sözcüğünün içini layıkıyla dolduran bir gelişmeye işaret eder. Safa ise toplumsal hafızanın bir anda felce uğramasına neden olabilecek bu gelişme nedeniyle tepkili olmasa bile oldukça huzursuzdur (Ayvazoğlu, 2000a: 108). Nitekim *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da harf devrimi örneği üzerinden giderek devrimin yapıldığı 1928 yılından önce bu hususta yoğun tartışmalar yapılmasına rağmen, gençlerin bundan haberleri olmadığını söyler ve "Türk genci, her değişikliği anlamak için muhtaç olduğu mukayese unsurlarından mahrum kalır ve inkılâbın getirdiği bütün farkları bütün çizgileriyle kavrayamaz" (1999: 53) ifadesiyle tüm reformların tarihsel bir arka planları olduğunu, bunların daha önce tartışıldığını ve taraftarları kadar muarızlarının da bulunduğunu hatırlatır; böylece devrimlerin olumlu yönleri olduğu kadar olumsuz unsurlar da barındırabileceklerini ima eder.

Safa'nın özellikle 1930'ların başlarında o sırada Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyiminin de olumsuz etkisiyle siyasal "merkez"den dışlanmış olan Ahmet Ağaoğlu'na yakın durması, liberalizme ilgi duyması ile izah edilebilir (Ayvazoğlu, 2000a: 110). Ancak bu ilginin daha çok Safa'nın fikirlerini özgürce seslendirebileceği bir platform bulma arayışından kaynaklandığını söylemek daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. En azından böyle varsaymak zorundayız; zira elimizde Safa'nın özellikle iktisadî liberalizm hakkında ne düşündüğünü anlayacak yeterli done yok. Hatta Safa, erken yazılarında dönemin ruhuna uygun şekilde, kapitalist ve Marksist ekonomik modellerin karşısına bir alternatif olarak koyduğu "millî ekonomi" modelini över (Ayvazoğlu, 2003: 225).

Safa'nın muhafazakâr duruşunu tam anlamıyla yansıttığını söyleyebileceğimiz *Fatih-Harbiye* ve *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* gibi yapıtlarının temel izleği, Doğu-Batı dikotomisidir. Sınırsız Batılılaşma arayışının sosyo-kültürel bir yabancılaşma yarattığını söyleyen, bu şekilde kendi toplumunun değerlerine yabancılaşmış, ancak Batılı değerleri de tam olarak içselleştirmesi mümkün olmadığından arada kalmış bir insan modeli sunan Safa'nın değerlendirmeleri aslında Doğu'ya yönelik tam bir "güzelleme" içermez. Safa, dönemindeki tüm aydınlar gibi, Batılılaşmayı kaçınılmaz bir olgu olarak görür. Ancak Safa, Doğu'nun da tek bir yapıdan

oluşmadığı, özellikle İslâmî unsurlara yaslanan kısmının insanlık için yararlı olabilecek değerler taşıdığı kanısındadır (Öğün, 1997: 133).

Öte yandan konumuz için en önemli husus olan özgürlük ve demokrasi karşısındaki tutumuna bakıldığında Kemalizmin kurguladığı ve hayata geçirdiği devlet ve toplum tasavvurunun Safa için de gayet makül olduğu görülür. Kemalizmin "iki büyük millî zaruret"ten (düşman işgalinden kurtuluş ve kalkınma) doğduğunu söyleyen Safa (1999: 191), modernleştirmeci işlevi nedeniyle Kemalizmi olumlar. Tek Parti döneminin, özgürlük ve demokrasi anlayışında bir sorun görmeyen Safa, Toynbee'nin geri kalmış medeniyetlerin tavrı konusunda gittiği ikil' ayrıma karşı çıkar. Toynbee'nin değişim.e kapılarını kapayan "zelotyen" tavır ve taklitçi ve radikal bir değişim öngören "heredyonizm" (ki Toynbee'ye göre Kemalizm heredyon bir tavır sergilemiştir) şeklindeki tasnifine karşılık Safa, Kemalizmin bu iki tutumu, "aşırılıklarından törpüleyerek ılımlılaştırıp *milliyetçi bir medeniyetçilikle* sentezle[diğini]" savunur (Öğün, 1997: 130; vurgular Öğün'e ait). Bu nedenle örneğin, Kemalizmin dine ve laikliğe yaklaşımı da doğrudur. Kemalizmin dinin özünü değil, dine sonradan karışmış hurafeleri ve küçük kültürel gelenekleri ortadan kaldırmayı amaçladığını söyleyen Safa, bunun zorunlu bir operasyon olduğunu savunur. Bu bağlamda kültürel muhafazakârlığı daha belirgin olarak görünen Peyami Safa, bir ara Ağaoğlu gibi liberallerle hareket etmiş olsa da Kemalizmden ayrılmaz, en fazla daha mutedil bir Kemalist yorum peşindedir.

Kısacası "Bir Tereddüdün Romanı"nın yazarının bizatihi kendisi de "bir tereddüdün adamı"dır. Bu açıdan Beşir Ayvazoğlu'nun Safa'ya ilişkin bir makalesinin başlığını "Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa" koyması oldukça anlamlı. Ama "tereddüt" sözcüğünü sadece Doğu-Batı kavram

Adnan Menderes, 1950'lerin sonlarındaki iktisadî bunalımı, eskiden "bir sürü fedakârlık yapmak suretiyle ancak meşum bir muvazene tesüs ettirebilen" Türkiye'nin "dünya ve medeniyete gözünü açmış, binbir ihtiyacının tatmini için çırpınma" merhalesine geçmesinin sonucu olarak açıklamıştı.

çiltiyle bağlantılı olarak kullanmıyorum. Sisteme yönelik eleştirileri, özgürlük ve demokrasi yanlısı siyasal fikirlerinden değil, kültürel açıdan muhafazakâr tutumundan kaynaklanan, devrimin kendisine değil, devrim yobazlığına (kendi deyişiyle devrimbazlığa) karşı çıkan bir aydındır, Peyami Safa örneğinde söz konusu olan.

Yine muhafazakâr gelenek içinde yer alan, ancak düşünceleri, vurguları ve kaygıları açısından Safa çizgisinden ayrılan yeni bir isme geliyoruz: Ali Fuat Başgil. Kuşkusuz bu ismin Türk sağı açısından önemli bir ağırlığı ve saygınlığı vardır. Kendisini 1961 yılında yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde sağ partilerin ortak adayı olmaya dek götürecek olan (ancak bu adaylık daha sonra darbeci güçler tarafından önlenecektir) bu saygınlık,

yalnızca Başgil'in entelektüel hasletleri ve bilimsel yeteneklerinden kaynaklanmaz. Başgil, liberallik, muhafazakârlık ve milliyetçilik arasında göreli bir denge yakalamıştır ve bir anlamda bunların hepsini meczeden bir yaklaşıma sahiptir.

Rejimin ilk yıllarında genel eğilime uyarak "otoriter" ve inkılâpçı bir görüntü çizen (Önder, 2003: 291) Başgil, özellikle çok partili yaşamın başlamasıyla beraber demokrasi ve özgürlük yanlısı bir tutum almış ve öncelikle "çok partili, ileri demokrasi hayatımıza" uymayan, "eksik ve kusurlu" olan, "sistem kifayetsizliği ve bünye sakatlığı" bulunan anayasanın değiştirilmesi üzerinde durmuştur (Başgil, 1960: 12, 14, 20). Başgil, bu yıllarda mevcut anayasanın demokratik rejimin yerleşmesi açısından yetersiz kaldığını, bu nedenle bireyin hak ve özgürlüklerini koruyamayacağını savunarak liberal bir tutum sergilemiştir. Başgil'in muhtelif yazılarında genel çerçevesini çizdiği bu yeni anayasanın hayli özgürlükçü bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Ancak en ilginç nokta Başgil'in anayasada iktidar gücünün sınırlandırılması için ikinci bir meclisin ve bir anayasa mahkemesinin ihdasını önermesidir. Dönemin hukukçularının neredeyse üzerinde müttefik olduğu bu husus, 1961 Anayasası ile yaşama geçirilecektir.

Başgil'e göre insan hak ve özgürlüklerini korumanının ön koşulu demokratik yönetimi kurumsallaştırmaktır. Demokrasi dışındaki yönetim şekilleri bireye bazı hak ve özgürlükler sağlayabilirler; ancak bunlar hukuksal güvence altında olmadığı için muktedirlerin bireye ihsanı olmaktan öteye gidemez. Aynı şekilde hukuk devleti gerçek anlamda ancak demokratik yönetimler içerisinde yaşanabilir; "demokrasi hak ve hürriyetin kalesidir" (Başgil, 1960: 44-45). Taha Akyol'a göre (2002: 740) "liberal devlet" kavramını Türkiye'de ilk kullanan ve savunan isim olan Başgil, vatandaşların özgürlüklerinin gerçek anlamda güvence altına alınmasını ve düşünce ile kanaat özgürlüklerinin sağlanmasını ancak bu tür devlet içinde mümkün görür (Başgil, 1962: 103-105'den aktaran Akyol, 2002: 740).

Başgil, 1960 darbesinden sonra yeni anayasanın hazırlanma sürecinde bireyin hak ve özgürlüklerinin belirlenmesi açısından devletçilik, laiklik, milliyetçilik gibi göreli ve muğlak kalan Kemalist ilkelerin açıkça tanımlanması gerektiği üzerinde durur. Zira bunların tanımsız kalması siyasal otoriteye geniş bir hareket alanı vermekte, bu şekilde bireye ait hak ve özgürlük alanının daraltılmasına neden olmaktadır. Bu ilkelerin "ferdî hürriyetlerle barıştırılması da güç mefhumlar" olduğunu söyleyen Başgil, bu durumu devletçilik ilkesi etrafında açıklar. Ona göre "devletçilik, siyasî planda, devlet otoritarizmi" demektir (Başgil, 1960: 97) ve devlet otoritesini en üst sınırlarına çıkarmak, toplumsal hayatı devlet merkezli bir tarzda düzenlemektir. Ancak Başgil, ülkenin kalkınması açısından devletçiliğe karşı olmadığını belirtmeyi de ihmal etmez. Burada asıl mesele devletçiliğin tanımlanarak sınırlarının belirgin şekilde çizilmesi; böylece bireyin hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasıdır.

Başgil'in bireyin özgürlük alanının genişlemesi ve güvence altına alınmasına büyük önem veren liberalliği ile onu "muhafazakâr" olarak değerlendirmemize imkân tanıyan fikirleri özellikle dine ve laikliğe yönelik yaklaşımında birleşir (Önder, 2003: 299). Başgil, Kemalizmin laiklik anlayışını eleştirir ve din ve inanç özgürlüğüne dayalı yeni bir laiklik tanımı getirmeye çalışır. İlk baskısı 1954 yılında yayımlanan *Din ve Laiklik* isimli yapıtında Başgil, öncelikle dine karşı çıkan materyalist ve pozitivist düşüncenin tarihsel ve kuramsal açıdan haksızlığını ortaya koymaya çalışır; ardından dinin insan ve toplum hayatı üzerinde önemli bir rol oynaması gerektiğini savunur (Başgil, 1996: 22-94). Başgil'e göre insan, hiçbir baskı

ya da zora uğramaksızın serbestçe bir dine inanabilmeli ve o dinin gereklerini yerine getirebilmelidir. Bu özgürlük, yalnızca dinî değil, siyasî, iktisadî veya felsefî düşünüş ve inanışları da kapsar (1996: 109). Laiklik, bu özgürlükleri devlet ve toplum karşısında güvence altına alan, hiçbir görüş ve inanışın devlet nezdinde diğerlerine göre ayrıcalıklı olmamasını ya da ayrımcılığa tâbi tutulmamasını, kısacası devletin bunlar karşısında tarafsız bir konum almasını sağlayan bir ilkedir.

Başgil'in dine yönelik bu olumlayıcı yaklaşımı *Din ve Laiklik*'in önsözünde kendisinin de samimiyetle ifade ettiği gibi dindarlığından kaynaklanmaz; dini toplumsal bir pekiştirici olarak gören tipik muhafazakâr anlayıştan doğar. Buna karşılık dinî özgürlüklerin yaşanmasına verdiği önem birey hak ve özgürlüklerini doğal hak olarak gören liberal özgürlükçü tavrından kaynaklanır. Bu nedenle Başgil, muhafazakârlık ile liberalliğin kesişmesi bağlamında çok iyi bir örnek oluşturur.

İnceleyeceğimiz bir başka isim olan Nurettin Topçu ise Türk muhafazakârlığının genellikle modernleşmenin kendisine değil, en fazla çapına ve hızına karşı çıkan tavrına ayrıksı bir örnektir. "Milliyetçi, muhafazakâr değildir demek, millet hayatında ne ırk, ne vatan, ne ekonomi beraberliği, ne dil, ne de din mukaddesliği tanımamak demektir. Bütün bunlar gidince ortada milliyet kalmaz" (1972: 179) diyen Topçu, kendi duruşunu açıkça ortaya koyar ve muhafazakâr sözcüğünün "medenî hayata uymayan, dar görüşlü, geri" kavramlarına karşılık gelmek üzere kullanılmasına karşı çıkar. Ancak ona göre muhafazakârlık ve inkılâpçılık birbirlerine zıt kavramlar değildir. Kendisini de nitelediği gibi bir insan aynı zamanda hem muhafazakâr hem de inkılâpçı olabilir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Topçu'nun muhafazakârlığı, Türk muhafazakârlığının ilk yıllarındaki genel eğiliminden oldukça farklıdır. Her şeyden önce Topçu anti-modernisttir; bunun gereği olarak da anti-kapitalist bir çizgi izler. Topçu'ya göre "Serbest ticarette dolandırıcılığın pek çok şekilleri meydana çıkmaktadır ve bu gidişle hadsiz hesapsız olarak çoğalacaktır" (1998: 173). Sermaye sahiplerinin maddî hırslarla aşkı yaşama alışkanlıklarını kaybettiklerini ve "bir iskeletten ibaret kalan ruhlarındaki sefalete acımamız" gerektiğini söyleyen yazara göre yaşamlarını "alın teriyle kazanan", "aşağı tabaka" için durum daha da vahimdir. "Bunlarda sefalet hem maddî, hem de ruhî ve ahlaki olmak üzere iki yüzlüdür" (1998: 173). Topçu'ya göre tüm bu olumsuzlukları yaratan etmenler "büyük sanayi" ve "serbest ticaret"tir. Topçu, kapitalizmi "paraları kızgın demir halinde eritilip de boğazlarına dökülecek zalimlerin şimdilik rahat ve saadetle yaslandıkları yast·k" şeklinde niteler (1970: 74); bundan dolayı Topçu, kapitalist ekonominin neden olduğu tüm bu mahzurların önüne geçebilmek için devletin ekonomiyi kontrol etmesi düşüncesindedir. Topçu, bu kapsamda bir "maddî kalkınma planı" hazırlanmasını, devletin büyük şehirlerdeki sanayi faaliyetlerini tüm ülkeye yaymasını, toprak reformu yapılarak geniş tarımsal arazilerin halka dağıtılmasını savunur. Nurettin Topçu, ortaya attığı "millî iktisat" düşüncesiyle, Üçüncü Dünya ülkelerinin ekonomik büyümesi için sihirli bir formül olarak önerilen "kalkınma ideolojisi"ne karşı çıkar (Öğün, 1995: 210). Topçu'nun da savunduğu "millî iktisat", aşağıda değineceğimiz gibi, Ziya Gökalp çizgisinin önemli tezlerinden birisidir.

Yazar, "modern cemiyet"e kadınların gereksiz alanlarda bile iş yaşamına katılmasından (ki Topçu açısından kadınların buradaki rollerinin hemşirelik ve öğretmenlik gibi mesleklerle sınırlandırılması yeterlidir) herkesin otomobil sahibi olma arzusuna dek pek çok eleştiri yöneltir. Topçu'ya göre "millet hayatımızdaki gevşeyişin ve bugünkü perişanlığımızın se-

Aydın Yalçın

SİMTEN COŞAR

Aydın Yalçın'ın (1920-1994) 4 Nisan 1954'te yayım hayatına başlayan *Forum* dergisi/çevresi[1] ve Hürriyet Partisi (HP) (19 Kasım 1955) üyeliği vasıtasıyla Demokrat Parti'ye karşı muhalefetinden, 1960 darbesinden sonra DP hakkındaki olumlayıcı konuşması nedeniyle tutuklanmasına ve *Öncü* gazetesine, 1961'de Yeni Türkiye Partisi (YTP) (1961-1964) kurucu üyeliğinden, Adalet Partisi (AP) saflarına,[2] ardından *Yeni Forum* çevresinin/dergisinin kuruculuğundan 1994'teki ölümüne kadar izini sürebileceğimiz siyasal söyleminin çerçevesini, liberal duruş açısından incelediğimizde üç temel vurgu noktası ön plana çıkar: serbest piyasa ekonomisi, özelde İngiliz, genel olarak Anglo-Amerikan demokrasinin modellenmesi ve aydın.

İktisat profesörü olan Yalçın'ın liberal duruşu özellikle ekonomi yazılarında belirginlik kazanır. Tutarlı bir serbest piyasa mekanizması taraftarıdır (Yalçın, 1955). Bu, 1950'lerde DP'nin yürüttüğü plansız iktisadî politikaların "keyfî" olduğu ve Türkiye'nin içerisinde bulunduğu koşulların üretim, yatırım ve tasarruf arasında, piyasa mekanizmasını bozmayacak bir denge sağlayabilecek düzenleyici bir devleti gerektirdiği saptamasına bağlı olarak "demokratik planlama"yı (ay.: 1957: 8-9; 1956: 11-2) önerirken de, 1960'larda konunun uzmanlarının öngördükleri politikalar vasıtasıyla serbest girişimin olası başarısızlıklarının önünü alacak bir kurum olarak gördüğü Devlet Planlama Teşkilatı'nı (DPT) "Hür Cemiyet Planlaması" önceliği temelinde desteklerken de böyledir (ay.: 1960j). Yalçın'ın planlama ve Kamu İktisadi Teşekkülleri'ne yaklaşımı özel girişimin verimli bir şekilde hareket edebilecekleri zemini sağlamak amacıyla ekonomik rasyonalite-

bebi", "[m]illî hayatımızın Batı medeniyetinde yaşanan değerlere uygunsuz olan uzuvlarını hemen feda edivermek gafletini gösteren Tanzimatçılar ve sonradan onların bu hareket tarzını tekrarlayan inkılâpçılar"dır (1972: 179). Burada gerçek anlamda muhafazakâr bir duruş görürüz. Topçu, toplumsal dokunun ve "milletimizin kendi öz menbalarından kaynaklanan" esasların korunmasına önem verir.

Topçu, demokrasinin toplumsal yapıya uygun olup olmadığının analiz edilmeden peşinen olumlanmasına da karşı çıkmıştır. Yazara göre "demokrasinin ilk ve esaslı mahzuru (...) bu rejimde, bilenle bilmeyenin bir olmasıdır" (1998: 120). Bunun yanında asıl işlevleri halkı aydınlatmak ve bilinçlendirmek olan basın, siyasal partiler ve aydınların kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirdiklerini ve yanılttıklarını savunan Topçu açısından Doğu ülkelerinde mevcut koşullar altında demokratik yönetimlerin kurumsallaşması mümkün değildir. Bu ülkelerin "kendi ruh ve bünyelerine uygun" yönetim şekli "otoriteye dayanan millet sosyalizmi"dir (1998: 122). Devlet otoritesinin güçlülüğü Topçu'nun oldukça önem verdiği bir hususdur. "Nerede kanunu kullanırken polis kral kadar kuvvetli ise, orada büyük ve

nin temelinde işleyen bir düzenin kurulması önceliğine dayanır (ay.: 1956). Dolayısıyla, DPT vasıtasıyla ve gelişme adına devletin ekonomideki nüfuz alanının genişlemesine şiddetle karşı çıkar (ay.: 1961f; 1962a). Bu temelde CHP'yi "totaliter" bir zihniyete sahip olmakla eleştirir ve partinin benimsediği devletçi ekonominin karşısına farklı bir devletçilikle çıkar: "... bizim anladığımız devletçilik (...) özel teşebbüse en geniş imkânı tanıyan ve iktisadî gelişmede onu temel direk yapan devletçiliktir (...)" Özetle, devlet özel girişimin gelişmesine destek olmalı ve ekonomik faaliyetlerin temelinde bireyin aklının üstünde herhangi bir amilin yaşamasına izin verilmemelidir (ay: 1960n).

Yalçın'ın DP döneminde planlamaya ve 1960'larda DPT'ye verdiği çekinceli onayı doğru anlayabilmek için ideal olarak aldığı siyasal sisteme bakmak gerekir. Yalçın, bu sistemi, özellikle İngiltere modeline referansla okunabilecek olan "... liberal toplum ve demokratik devlet" (ay.: 1955a), diğer bir ifadeyle "açık rejim" (ay.: 1960a; 1960c) formülüyle özetler. Bu formülün ilk bileşeni bireysel bilince sahip vatandaşlar ve serbest piyasanın işlemesini sağlayan, ancak bu işleyişe asgarî ölçüde müdahale eden devlettir. Bireysel bilince sahip vatandaşların

Aydın Yalçın, otoriter ve milliyetçi bir çizgide durduğu 1970'ler ve 1980'lerde, Yeni Forum *dergisinde yeni bir liberal düşünce çevresinin oluşumuna 'mesenlik' etmiştir.*

yıkılmaz devlet vardır. O devletin sahibi olan millet de büyük millettir" (1998: 150) ifadesi bu otoriter yönelime iyi bir örnek oluşturur. Devletin güçlü olması, güçlü bir toplum yaratımı için ön koşuldur. Topluma yönelik bu vurgu, Topçu'da bireyin özgül bir kategori olarak belirmesini engeller. Tüm bu fikirlerinin ışığında Topçu, Türk muhafazakârlığının liberal düşünceyle telifi en imkânsız siması olarak nitelenebilir.

Topçu gibi bir istisnayı dışarıda bırakarak ifade edecek olursak, seçtiğimiz örneklerden hareketle muhafazakâr düşüncenin Türkiye'deki ilk temsilcilerinin siyasal hak ve özgürlükler ile piyasa ekonomisi bağlamında liberalizmle çatışacak tezler üretmediklerini söyleyebiliriz. Örneğin yukarıda da değindiğimiz gibi Safa ve Başgil gibi isimler hem serbest ticaret rejimine hem de demokratik kurumlara sıcak bakarlar. Hatta otoriter eğilimlere karşı özgürlük ve demokrasi yanlısı bir çizgi izleyerek "muktedirler" karşısında muhalif bir konum almaktan kaçınmazlar. Bu dönemde asıl sorun liberallerin muhafazakârlığa bakışındadır. Yukarıda da değinildiği gibi sözcük, rejime eklemli pek çok aydın gibi liberaller için de olumlu bir anlam taşımaz. Aksine devrim

yetişebilmesi için 1950'lerin Türkiye'sinde hâkim olan kırsal toplumun kapalı yapısının ortadan kaldırılması gerekir. İkinci bileşen, yönetim tarzıyla alakalıdır. Yalçın'a göre "açık rejim", spekülasyonun terk edildiği ve günün sorunlarının bilimsel tartışmalarla halledildiği bir ortamda var kılınabilir (ay.: 1955b: 16-7; 1955).

Yalçın'ın açık rejimindeki temel ilke, demokrasinin, toplumsal iyiye dair her türlü fikrin tartışıldığı bir platformu sağlayacak bir araç olarak kurulmasıdır (ay.: 1960d; 1961a; 1961). Söz konusu tartışmadan kasıt "... iktidar partisi ile yedek ve alternatif bir iktidar partisi olacak muhalefet partisi arasında ahenkli, düzenli ve seviyeli münasebet"tir (ay.: 1960a). Öyleyse, demokrasi "... cemiyet bakımından en isabetli yolu bulabilmek için, organize tartışma metodundan başka bir şey değildir" (ay.: 1961g). Bu noktada üç unsur karşımıza çıkar: İdeal siyasal partinin nasıl olması gerektiği, toplum için neyin en iyi olduğuna karar vermeye yetkili oluşumlar ve tartışmanın temelinde yatan vazgeçilmez ilkeler.

Yalçın'a göre, ideal siyasal partiler, sadece tabanlarının eğilimini yansıtmakla kalmayıp, kitleleri yönlendirebilecek, harekete geçirecek entelektüel formasyona, "aydın, devrimci ve medeni devlet adamı" olan liderlere sahip oluşumlardır (ay.: 1961c; 1961e; 1962; 1960h). Yalçın, bu noktada, DP deneyimini bir ibret olarak gösterir: "Sağlam ve kuvvetli liderlik demokrasinin zaruri şartlarından biridir. İşte bu yüzdendir ki, Türkiye'de Bayar-Menderes tipi iptidai ve cahil insanların önayak olduğu bir hareket kısa zamanda iflasla sonuçlanır" (1960i). Bu nedenle, 1960 darbesini, "27 Mayıs Devrimi" nitelemesiyle ve "...çok partili düzene karşı değil, fakat bazı partilerin demokratik vetireyi dejenere eden tutum ve kadrolarına karşı olduğu" için destekler (ay.: 1960f; 1960e). Yalçın'a göre ideal lider Menderes-Bayar ikilisinin örneklediği "profesyonel politikacıları" bertaraf eden, bir "fikri geleneği temsil eden" (ay.: 1960g), bilimsel formasyona sahip aydındır. 1955'te HP'nin, 1961'de YTP'nin kuruluşuna bu düşünceyle katılır. Yalçın, YTP'ye yüklenen DP mira-

yapan bir kuşağa mensup olan pek çok aydın modernleşme sürecinden taviz anlamına geleceğini düşündükleri hiçbir fikre ya da olaya sıcak bakmazlar.

Türk muhafazakârlığı ile liberalizm arasındaki bu bazen gerilimli bazen ise nispeten ılımlı ilişkiler 20. yüzyılın sonlarında yaşanan gelişmelerle yeni bir boyut kazanacak ve farklı bir içeriğe bürünecektir. İlişkilerin kazandığı bu yeni boyuta ilişkin çözümlemeleri yazının son kısmına bırakarak fay kırıklarını daha belirgin bir şekilde görebileceğimiz yeni bir hatta geçiyoruz; Türk milliyetçiliği ile liberalizm arasındaki ilişkiye.

MİLLİYETÇİLİK VE LİBERALİZM

Milliyetçiliğin "icat edilen" bir ideoloji olduğu fikrine iyiden iyiye aşinayız. Her icat gibi milliyetçiliğin de gündelik yaşamda bazı ihtiyaçlara cevap verme arayışından doğduğunu, bu anlamda milliyetçilik ideolojisinin içinde doğduğu her coğrafyanın yapısal özelliklerine göre farklı çıkış noktaları, söylemi ve pratiği bulunabileceğini, ancak son kertede işlevsel bir tarafının olduğunu söyleyen bu fikri dile getiren ilk isimlerden biri olan Kedourie, icadın yapıldığı adresi, 19. yüzyılın başlarının Avrupa'sı olarak gösterir (1994: 1). Türk

sına karşı çıkarken, parti ile HP deneyimi arasında bir benzeşme kurmaya çalışır. YTP'nin "...yeni bir 'halk' ve 'aydın' münasebetine imkân veren bir teşekkül..." olarak ideal tartışma ortamını yaratacağı inancındadır (ay.: 1960m). YTP'nin, aydınları, DP döneminde içerisine düştükleri atalet, halktan kopukluk, yetersizlik ve cesaretsizlikten kurtaracağını düşünür. Yalçın'ın YTP içerisinde yer aldığı dönemde AP'ye yönelttiği eleştiriler de aynı düşünce tarzından beslenir. Buna göre, AP entelektüel formasyonun zaruretini göz ardı etmekte, popülist bir zihniyetle hareket etmekte ve her şeyden önemlisi "... Türkiye için en uygun düşünce geleneği olan liberalizmi" reddetmektedir. AP'nin açık bir şekilde DP mirasını sahiplenmiş olması Yalçın'ın bu eleştirisini besler (ay.: 1960; 1961d).[3] Nitekim, 14 Şubat 1962'de *Öncü* gazetesinde yazdığı ve YTP'nin AP ile birleşmesinin özsel imkânsızlığını anlattığı yazısında ileri sürdüğü nedenlerden biri budur (ay.: 1962). Ona göre, AP CHP karşısında makul muhalefet konumunu dolduramamakta, 27 Mayıs ruhuna sadakat göstermemektedir. Öyleyse, AP, "ahenkli, düzenli ve seviyeli münasebet"te taraf olabilecek bir siyasal parti değildir.

"Açık rejim"in işleyebilmesi için tartışmaya dahil olabilmek için yukarıda sıralanan niteliklere sahip olmanın yanı sıra, "esasta anlaşılması" gerekir. Söz konusu esas, "devrim zihniyeti ve ilim metodu"dur (ay.: 1960o).[4] Buradaki anahtar kavram Atatürkçülük'tür ve Yalçın'a göre 1960 darbesinde ve MBK'da simgelenir. Nitekim, Yalçın, 1960 darbesinin ve MBK'nın, Atatürkçülüğün içinden okunan "...Batı medeniyetine bağlılık ... hürriyet ve demokrasiye inançtan başka bir ideale..." sahip olmadığını ve "millî ruhu" temsil ettiğini ileri sürer (ay.: 1960e; 1960b). Yalçın'ın "organize tartışma"nın esası olarak belirlediği Atatürkçülük, aynı zamanda, "liberal toplum ve demokratik devlet"in bileşenlerinden olan iktisaden rasyonel, bireysel bilince sahip, diğer bir ifadeyle toplumda gelenek ya da diğer aktörler tarafından yönlendirilmeyen, kendi kararını verebilen vatandaşın yetiştirilmesi, bir "zihniyet inkılâ-

milliyetçiliğinin Osmanlı topraklarında Fransız Devrimi'nin etkisiyle gelişen milliyetçilik hareketlerine karşı yaratılmaya çalışan "Osmanlı milleti" projesinin iflasından sonra, bir tepki olarak ortaya çıktığı ve belki de İmparatorluğun unsurları arasında en son gelişen milliyetçilik hareketi olduğu fikri genelde kabul görür (Türköne, 2003: 189). Bu bağlamda Türk milliyetçiliği, Keyder'in ifadesiyle, 19. yüzyılın "geç kalmış" milliyetçilikleri arasında yer alır (Keyder, 2003: 73). Cumhuriyet ise bir millî devlet olma çabası içindedir ve bu amaçla hiç bitmeyecek bir inşa sürecine girişir.

Kemalizmin Altı Ok'undan birisinin milliyetçiliği işaret ettiğini hatırlayınca rejim açısından yurttaşların milliyetçi olmalarının veri kabul edildiği sonucuna ulaşabiliriz. Örneğin Millî Eğitim Temel Kanunu'ndan Yüksek Öğretim Kanunu'na dek eğitim sistemine ilişkin tüzel düzenlemelerin tamamı bu yönde hatırlatmalarla doludur. Zaten millî devlet olma idealiyle yola koyulan Cumhuriyetin İmparatorluktan devraldığı unsurları aynı potada eriterek millet kıvamına getirmek ve böylece homojen bir kitle yaratmak arayışı, halka millet oldukları fikrinin aşılanması yönünde ideolojik çaba harcan-

bı"nın (ay.: 1961h) gerçekleştirilmesi açısından da önemlidir. Yalçın'a göre, henüz demokrasinin tam anlamıyla yerleşebilmesi için gereken unsurları içermeyen, dolayısıyla ideal birey-vatandaşın azınlıkta olduğu Türk toplumunda "...hür düşünce ile ifadesini bulan gerçek Batılı kafanın" –"Gerçek Atatürkçülüğün"– (ay.: 1961b) yaratılması ancak bilimsel düşünmeyi öğretebilen bir eğitim sistemiyle mümkündür.

Yalçın'ın serbest piyasa ekonomisi, toplumsal iyiye dair entelektüel formasyona sahip aktörler arasında yürütülen tartışma ve birey sacayağında şekillenen liberal duruşu, belirli bir siyasal/ekonomik istikrarı öngerektirir. Özellikle 1970'lerin ikinci yarısını karakterize eden siyasal istikrarsızlık ve şiddet ortamı, Yalçın'ın bu sacayağının unsurlarından ziyade, istikrar ve düzeni ön plâna almasına neden olur. Bu açıdan, 15 Eylül 1979'da yayımlanmaya başlayan *Yeni Forum* dergisine yazdığı yazıları ve makaleler seçkisi olarak yayımlanan *Vatan Hıyanetinin Anatomisi* (1986)[5] başlıklı kitabında ele aldığı sorunlar ve önerdiği çözümler örnekleyicidir.[6] Yalçın, artık, 1960'larda Türkiye'de demokrasinin yerleştiğinin sertifikası olarak gördüğü 1961 Anayasası'nın Türkiye'nin koşullarına uygun olmadığını düşünmektedir. İçerisinden geçilen dönemin konjonktürü, yazılarında artık demokrasiden değil, iç ve dış tehditlerden; hoşgörüden değil, devlete karşı geldiğini düşündüğü oluşumların ortadan kaldırılmasından ve dolayısıyla bir dönem için tartışma platformuna –yenilgiye mahkûm olduğu için– rahatlıkla davet edilen komünizm ve Marksizmden devletin ve milletin karşı karşıya kaldığı en merkezî tehlike olarak bahsetmektedir. Buna bağlı olarak, 1980 darbesine ve 1982 Anayasası'na olumlu yaklaşır (ay.: 1986: 334; 1984).

Yalçın'ın *Yeni Forum* çevresiyle birlikte 1980'ler boyunca çizdiği siyasal portre yazının başında değindiğim temel vurgu noktalarından vazgeçilmeden, ancak, bu vurgu noktalarının Atatürkçülüğün, koşutsuz Batıcılıktan, "'Türk-İslâm-Batı uygarlığı' sentezini yaratma ve benimseme" (ay.: 1990) amacı temelinde yeniden tanımlandığı bir çerçeveye eklemlendiği bir görü-

masını gerektirir. Ancak resmî ideolojinin kimi zaman anayasa ya da yasalarda, kimi zaman ders kitaplarında, kimi zaman ise yaşamın pratiklerinde tasvir ettiği milliyetçilik, tıpkı resmî ideolojinin kendisi gibi eklektik ve pragmatik özellikler taşır; zamana ve konjonktüre göre değişkenlik gösterir. Örneğin anayasal düzeyde "Türk milliyetçiliği"nden "Atatürk milliyetçiliği"ne dönüşen terminolojik bir dönüşüm geçirebilir ya da ders kitaplarında Türk tarihinin Şaman dönemlerine yönelik vurgudan vazgeçerek İslâm dini ile Türklüğün ayrılmaz bir bütün oluşturduklarını savunabilir.[5] Aynı şekilde mitsel öğelerin en ilginç örneği Bozkurt figürü bir anda unutulup (ve unutturulup) Türk-İslâm sentezi düşüncesinin ima ettiklerine uygun olarak İslâmî hilal motifi ön plana çıkarılabilir. Dahası resmî milliyetçilik, pragmatik bir tavırla farklı ideolojilerin çeşitli unsurlarından yararlanma, bunları kendi içinde massetme yeteneği de göstermiştir (Yıldız, 2001: 110). Kısacası Türkiye'de resmî ideoloji, içinde bulunulan konjonktürün ve uluslararası koşulların etkisiyle nasıl değişiyor ve kendini dönüştürüyorsa, onun bileşenlerinden biri olan milliyetçilik için de aynı durum geçerlidir.

nüm arz eder. Bu sentezin arka planında Yalçın'ın liberal duruşundaki bir kayma yatmaktadır. Yalçın, artık, Amerika örneğine referansla, 1980'lerde "liberalizm ve bireyci demokrasi"nin miyadını doldurduğunu, bireyi birincil amil olarak koyutlayan bir kuramın pratikteki izdüşümünün "yalnız kalabalık" olduğunu, dolayısıyla "... aile başta olmak üzere, adım adım mahalle ve komşuluk ilişkileri, hemşehrilik bağları, kilise arkadaşlığı, dernek üyeliği ve arkadaşlığı gibi özerk gruplar"ı hesaba katan "...yeni bir *laissez faire* prensibi"ne ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmektedir (ay.: 1985: 13-20). "Türk-İslâm-Batı uygarlığı" sentezinin yaratılması ve benimsetilmesinin formülü ise Yalçın'ın ifadesiyle "merkezin sağında, liberal-muhafazakâr karışımı, milliyetçi, sola ve komünizme karşı" (ay.: 1990; 1985a: 3-4) bir siyasal oluşumdur. ❐

DİPNOTLAR

1 Aydın Yalçın *Forum* dergisinde imzalı yazılarının yanı sıra imzasız yazılar da yayımlar. Bu yazıda, sadece imzalı yazılarını kullandım.

2 Yalçın, 1965-1969 yılları arasında AP'den İstanbul, 1969-1973 yılları arasında Ankara milletvekilliği yapmıştır.

3 Burada Yalçın'ın DP'nin kuruluşuna olumlu yaklaştığını, ancak parti liderlerini suçladığını belirtmek gerekiyor. Buna bağlı olarak DP'nin kuruluşunu ve muhalefet yıllarını temellendirdiğini düşündüğü "1946 ruhunun idealizmi"ni yüceltir ve yine DP deneyiminin olumsuz sonucunu liderlerin yetersizliğine dayandırır. Bkz., Yalçın: 1960l; 1960k.

4 Burada "devrim"le kastedilen 1960 darbesidir.

5 Yalçın'ın diğer eserleri arasında, *Sınıflar Meselesi* (1984); *Osmanlı İktisadında Büyüme ve Gerileme Süreci* (1979); *İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi* (1976); *İktisadi Politika Üzerine Düşünceler* (1969); *Ufak Komşumuz Sovyetler* (1968) sayılabilir.

6 *Vatan Hıyanetinin Anatomisi*, Yalçın'ın, 1979-1984 yılları arasında *Yeni Forum*'a yazdığı makalelerinin bir seçkisidir. Genel olarak, makalelerdeki ortak tema Marksist teori ve sol eylemcilik karşıtlığıdır.

Milliyetçiliğin zamana ve duruma göre farklı tanımlarının yapılabilmesi Kemalizmi temel referans çerçevesi almakla beraber birbirlerinden oldukça farklı sonuçlara varan milliyetçiliklerin doğmasına imkân tanır (Koçak, 2002: 38). Ancak yine bu durumun zorunlu sonucu her ne şekilde olursa olsun rejime eklemlenmiş aydınların milliyetçi olmalarının gerekmesidir. Örneğin 1920'lerin en parlak ideologlarından olan ve liberalizmin Türkiye tarihinde en önemli yerlerden birini işgal eden Ahmet Ağaoğlu'ndan, çok partili yaşama geçiş sonrasında liberal çözümlemeleri ile ön plana çıkan isimler, Aydın Yalçın ve Turhan Feyzioğlu'na kadar pek çok liberal aydın Kemalist ve bunun doğal sonucu olarak milliyetçidir. Bu aydınlar açısından milliyetçiliği içkin olan Kemalizm ile liberalizm arasında gerilimli bir ilişki olduğunu ya da bu iki ideolojinin en azından bazı ilkelerinin çeliştiğini düşünmemiz için hiçbir neden yoktur. Hatta zikredilen isimlerle mücessem kılmaya çalıştığımız aydın kategorisi, modernleşme kuramlarının öngörülerinin çarpıcı bir örneğini sunarak modernleştirici bir ideoloji olan Kemalizmin son kertedeki hedefinin demokrasinin kurumsallaşması olduğunu söyler ve bu

şekilde siyasal liberalizmle Kemalizmi birbirlerine eklemlemeye dahi çalışır. Örneğin Turhan Feyzioğlu'na göre Kemalist milliyetçilik "rasyonel, modern, medenî, ilerici, demokratik, birleştirici, onurlandırıcı, insancıl ve barışçıldır." Bu nitelikleri nedeniyle de ırkçılık, faşizm, komünizm ve teokrasi ile ilişkisi yoktur (aktaran Yıldız, 2001: 123).

Özellikle '90'lara kadar gelen süreçte liberal aydınların Kemalist ilkelerden kopmamaları çoğunlukla resmî milliyetçiliğin savunularını aynen benimsemelerine yol açar. "Herkesin Kemalist [olduğu]" (İrem, 1997: 60) bu dönemde liberal çizgide yer alan aydınlarca Kemalizmden ve "Cumhuriyet'in değerleri"nden taviz vermeden liberal kalma yönünde bir yaklaşım sergilendiği görülür. Böylece Kemalizm ile liberalizm arasında en azından söylem bazında bir uyumlaştırma yakalanmaya çalışılır. Bu eklemlenme ilişkisinde bir taraf lehine taviz verilmesi gerektiğinde ise liberal ilkelerin yadsınması daha kolay olmaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi darbe zamanındaki tutumlar bunu en iyi şekilde örnekler. Ancak milliyetçi düşüncenin bir başka ve "asıl" damarı ile liberalizm arasındaki ilişki bu uyumu yakalamanın aslında hiç de o kadar kolay olmadığını göstermektedir. Bu nedenle milliyetçi düşünce ile liberalizm arasındaki ilişkinin sorgulanması daha çok milliyetçiliğin resmî ideoloji dışında kalmış ve hatta onun tarafından dışlanmış veçheleri aracılığı ile yapılmalıdır.

Milliyetçiliğin ideolojik açıdan daha bütünlüklü ve tutarlı bir tavır sergileyen Türkçü-Turancı damarı ile devlet arasındaki ilişki, paradoksal şekilde, değişken ve parçalıdır. Sözgelimi Tek Parti döneminde resmî ideolojinin milliyetçilik anlayışında Türkçü temalar hâkimdir. Rejimin ilk yıllarından 1944'e kadar uzanan uzun yıllar boyunca Nihal Atsız, Remzi Oğuz Arık, Reha Oğuz Türkkan ve daha sonraları Alparslan Türkeş gibi isimlerin kuramsal açıdan taşıdıkları Türkçü düşünce tamamen sistem dışında bırakılmaz. Bu konudaki kırılma noktasının İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda faşist ve nasyonal sosyalist rejimlerin yenilgiye uğraması olduğu sır değildir. Gerçekten de Türkçü-Turancı ideolojinin İnönü liderliğindeki CHP ile arasının açılması bu döneme tesadüf eder (Bora, 1999: 115). Ancak bundan daha önemlisi yaşanan sorunun salt siyasal iktidarla sınırlı olmaması ve Türkçü-Turancı milliyetçilik anlayışının artık rejim dışında kalacağının anlaşılmasıdır. Nitekim CHP'den iktidarı devralan DP de selefinden farklı bir temayül göstermez. CHP iktidarı tarafından dışlandıktan sonra DP hükümetini kendileri için bir şans olarak gören milliyetçiler yeni iktidar döneminde umduklarını bulamamışlardır (Ağaoğulları, 1998: 208).

Milliyetçi teorisyenler, hareketin ideolojik açıdan en münbit dönemini yaşadığı '70'li yıllar boyunca kapitalizme ve sosyalizme alternatif oluşturacak bir toplumsal ve siyasal kuram oluşturma peşindedirler. Bu dönemde milliyetçi çizginin teorisyenleri üzerinde Ziya Gökalp'in fikirlerinin belirgin bir etkisi vardır. Gökalp, kapitalizme açıkça karşı çıkarak kapitalizmin doğduğu ve ekonomik ilişkileri belirlediği koşulların Batı ülkelerinden oldukça farklı bir iktisadî yapısı olan Türkiye'ye uygun düşmeyeceğini savunmuştur (Heyd, 1980: 108). Serbest girişimciliğe oldukça eleştirel yaklaşan Ziya Gökalp (Aktar, 1993: 43), kapitalist ekonomik sisteme alternatif olarak korporatif yapılanmaya dayalı ve devletin ekonomi üzerinde belirleyici rolünü savunan "millî ekonomi sistemi"ni kurgular (Toprak, 1995: 145). Ancak Gökalp'in korporatizmi sadece ekonomik unsurlarla sınırlı kalmaz. Toplumu birbirleri ile bağımlılık ilişkisi içinde bulunan bileşenlerin oluşturduğu organik bir bütün olarak gören bu anlayış, liberal düşünceden farklı şekilde bireyi asıl, birincil kategori olarak

görmez; aksine, bireyler karşısında toplumu öncelikli ve ayrıcalıklı temel birim olarak ele alır (Parla, 1999: 93). Dolayısıyla toplumsal çıkarlar, bireyin hak ve çıkarlarını önceler. Liberalizmin birey, sosyalizmin sınıf çıkarlarını ön plana çıkaran yaklaşımı korporatizmde yerini meslekî korporasyonlar aracılığıyla seslendirilen toplu çıkarlara bırakır (Parla, 1999: 94). Bu yapılanma içerisinde toplumsal çıkarın taşıyıcısı durumunda bulunan devlet, aslî ve merkezî unsur durumuna geçer; birey tamamen devre dışı bırakılmazsa da korporasyon karşısında geri plana itilir ve ikincil bir rol üstlenir. Gökalp'in modelinin önemi aşağıda fikirlerinden örnekler vereceğimiz milliyetçi teorisyenlerin kendi fikirlerini bu korporatist-solidarist yapı üzerinde geliştirmiş olmalarından kaynaklanır.

Türkçü-Turancı ideoloji üzerinde en fazla etkisi bulunan isimlerden ve belki de bu ideolojinin tarihindeki en tutarlı teorisyeni olan Hüseyin Nihal Atsız'ın da temel hareket noktası Gökalp'tir. Ancak aynı zamanda bir eylem adamı kimliğine bürünen Atsız'ın özellikle '70'li yıllar boyunca milliyetçi düşün dünyasında Gökalp'ten daha fazla ön plana çıkan bir figür olduğu açıktır.

Atsız, otoriter bir yönetim arayışındadır ve zaten bu kavramın kendisini de sık sık kullanmaktan kaçınmaz (Bora, 1999: 119). Bu tür bir yönetim ise ancak güçlü devlet çatısı altında tesis edilebilecektir. Örneğin, "disiplinli millet" fikrinden söz eden Atsız, "bireylerin devlete, devletin de bireylere zarar vermeyeceği" karşılıklı hak ve görevler sisteminin yerleşmesi gerektiğini savunur. Ancak bu sistemde güç dengesi açısından otorite ile birey arasında asimetrik bir ilişki vardır. Tahmin edilebileceği gibi simetrinin lehinde bozulduğu taraf, devletin şahsında mücessem hale gelen otoritedir.

Atsız'a göre "Kanunlar hürriyeti kısmak, yani *insanları hayvanlıktan kurtarmak* için yapılır (...) Bir toplumu diri tutmak için gerekirse fikir hürriyetine de gem vurulur" (1997: 79-80; vurgu eklenmiştir). Bu satırlardan Atsız için özgürlüğün son derece pejoratif bir anlam taşıdığı da anlaşılmaktadır. Özgürlük bu şekilde tanımlanınca Atsız'ın kurguladığı yapı içerisinde sınırlarının oldukça daraltılarak çizilmesinin mümkün ve hatta zorunlu olduğu açıkça görülmektedir.

Atsız, Türkçülük dışında tüm ideolojilere ve inanışlara açıkça karşı çıkar. Ona göre "(...) bugün, Türkiye'de fikir akımları arasında yerli ve millî olan tek fikir Türkçülüktür. Faydalı veya zararlı olsun, ötekilerin hepsi dışarıdan gelmiştir: Komünizm, bize, Rusya'dan aktarılmış ve bir vatan ihaneti halini almıştır. Milletlerarası Yahudi aleti olan Masonluk, Balkanlar yolu ile Türkiye'ye girmiştir. Bugün itibarda olan demokrasinin vatanı İngiltere, sonra Fransa'dır. Epey taraftarı bulunan iktisadî liberalizm ve devletçilik de yabancı köklüdür. Bir zamanlar gazetelerde ve Meclis içinde taraftarları görülen Faşizm, İtalya ve Almanya'da doğmuştur. Hatta bugün Türklerce benimsenip millî bir hale gelmiş bulunan müslümanlık bile aslında Türk köklü değildir.

Türk köklü tek fikir, tek ülkü yalnız Türkçülüktür. Bu bakımdan da millî şuurumuzun gelişmesi nisbetinde büyüyecek, güçlenecek ve atılışlar yapacaktır." (2003: 36).

Atsız'ın yaklaşımı açısından sayılan ideolojilerin tamamı içinde doğdukları coğrafyaların kendilerine özgü siyasî, kültürel ve ekonomik koşulları doğrultusunda şekillenmiştir. Bu nedenle özgün bir model olarak ilgili coğrafyanın ihtiyaçlarına karşılık verebilir; ancak, Türkiye'nin toplumsal yapısına uygun tek ideoloji Türkçülüktür.

Görüldüğü gibi Nihal Atsız, siyasal liberalizm (demokrasi) ile iktisadî liberalizm arasında bir ayrıma gitmekte ancak sonuçta her ikisini de "dışarıdan gelen"

diğer fikir ve ideolojilerle aynı kategori içerisinde değerlendirmektedir. Atsız, tavrını bir başka yazısında ise siyasal liberalizm anlamında kullandığı demokrasi ile komünizm ve faşizmi karşılaştırarak gösterir. Ona göre dönemde pek çok Batı ülkesinde demokratik yönetimler bulunmasına rağmen "Dünyada hiçbir siyasî, içtimaî veya iktisadî rejim veya mezhep ebedî olmadığı için demokrasi de muvakkattır ve değişmeye mahkûmdur" (1997: 52). Bunun yanında "Demokrasinin müsamahakarlığı, evvelce kuvvetini teşkil ettiği halde bugün içindeki düşmanlarının beslenmesine yara[maktadır]" (1997: 53). Dolayısıyla Atsız, demokratik rejimlerin bu koşullar altında tedricen ortadan kalkabileceği düşüncesindedir. Demokrasi ortadan kalktıktan sonra "onun yerini tutacak olan kuvvet[in] herhalde komünizm olmayaca[ğını]" söyleyen Atsız (1997: 58), bu şekilde faşizmi olumlayarak demokratik modele güncel bir alternatif olarak sunar.[6] Atsız, görünüşte demokratik yapı ve kurumlara açıkça karşı çıkmamakta; ancak, demokrasiyi "ağırlık ve yavaşlık rejimi" olarak niteleyip "istidat, zeka ve kalite yerine kalabalığı" koyduğunu söyleyerek (1997: 53) dönemin ihtiyaçlarını karşılama açısından yetersiz görmektedir. Bunun yanında Atsız, parlamentarizmi de yadsır ve aristokratik bir tavır sergiler (Özdoğan, 2001: 198).

Atsız, özgürlük ve adalet ile beraber liberalizmin sacayağını oluşturan barış düşüncesine karşı çıkar. Bu bağlamda yazarın milliyetçi ideolojinin genel eğilimine uygun olarak gücün ve otoritenin yüceltilmesine büyük önem verdiği görülür. "Hayat savaştır. Ölümden korkan yaşamasın" (1975: 146) diyen Atsız, barış yanlısı eylem ve girişimleri "oyalayıcı bir yalan" olarak değerlendirir ve dünya barışına inanan "budala milletler"in bunun bedelini bağımsızlıklarını ve haysiyetlerini kaybederek ödeyeceklerini savunur (1975: 184).[7]

Atsız, nispî bir özgürlüğün bulunduğu otoriter bir yönetim modeli kurgulamıştır ve bu model liberalizmin genel tezleriyle hiçbir şekilde bağdaşmaz. Zaten Atsız, Türkçüğü liberalizme de alternatif bir ideoloji olarak göstermektedir. Atsız'ın önemi milliyetçi düşünce içerisinde kendisini izleyen pek çok teorisyeni de etkilemiş olmasında yatar. Bu açıdan aşağıda fikirlerine değineceğimiz Karaca, Kafesoğlu, Tuğcuğil gibi teorisyenler Atsız'a göre daha geri planda kalmışlardır.

Zikrettiğimiz bu isimlere geçmeden önce burada bir parantez açarak milliyetçilik ile muhafazakârlığı meczeden bir fikrî anlayışa sahip olan Erol Güngör'e kısaca değinelim. Mümtaz Turhan ekolünden gelen Güngör, milliyetçi gelenek içerisinde daha çok entelektüel düzeyde bir etki yaratmış, "halka inme"de Atsız kadar başarılı olamamıştır. Bu durumun en önemli sebebi, Güngör'ün popülist ve ajitatif bir dilden özenle kaçınması, daha bilimsel ve serinkanlı bir üslûp benimsemesidir. Dolayısıyla bunun bilinçli bir tercihten kaynaklandığını anlamak gerekir. Nitekim Güngör'ün yapıtlarında daha üstten bir dil kullanılır ve milliyetçi ideolojinin o dönemdeki popüler isimlerine referans verilmez. (Ölümünden sonra Güngör'ün hakkında iki makale kaleme aldığı (1997: 119-125; 138-143) Dündar Taşer, bunun istisnasıdır.) Ayrıca Güngör'de İslâmî vurgular ve gelenekselcilik kendisini yoğun olarak gösterir. Hatta Güngör'ün milliyetçiliğinin tarihsel sürekliğinin korunması kaygısından kaynaklandığı, dolayısıyla muhafazakâr bir içeriğe sahip olduğu da rahatlıkla ifade edilebilir (Sözen, 2003: 205-206). Başyapıtı olarak niteleyebileceğimiz *İslâmın Bugünkü Meseleleri* isimli kitabında dinin, Güngör'ün düşünceleri üzerindeki etkisi iyice belirgin bir hâl alır (Güngör, 1987). Nitekim bu yapıtta Erol Güngör'ün İslâm ülkeleri ile Batı dünyası arasında bir ayrıma gitmesi ve bunlar arasında vuku bulacak kültürel

etkileşimden bahsetmesi (1987: 17 vd.) Atsız düşüncesi açısından kolay kabul edilebilecek bir durum oluşturmaz. Zira Atsız çizgisinin Türkçü vurgusu, açık bir Arap aleyhtarlığı düzeyine varmıştır. Son olarak Güngör'ün liberalizme ilişkin yaklaşımına bakıp bu parantezi kapatalım. Güngör, liberalizm-kapitalizmin Batı ülkelerinde doğan ve onların sosyo-ekonomik yapılarına uygun düşen bir model olduğu kanısındadır. Emperyalizme karşı mücadele vererek bağımsızlıklarını kazanan devletler, karşı çıktıkları Batı'nın ekonomik modeli olan kapitalizm yerine sosyalizme meyilli bir tutum sergilemektedir. Bu bağlamda Mısır ve Cezayir gibi İslâm ülkelerinde sosyalizm ile milliyetçilik birbirlerine eklemlenmekte ve işlevine bakılmaksızın sadece anti-Batı bir nitelik gösterdiği için tercih edilmektedir. Güngör, sosyalizmin İslâm dini açısından daha uygun bir ekonomik sistem olduğu fikrine karşı çıkar ve "bugün Müslümanlar arasında liberal iktisat politikasının birçok unsurları[nın] makûl ve meşrû görülmekte" olduğunu savunur (1987: 150). Bunun yanında sosyalizmin asıl tehlikesinin siyasal açıdan totalitarizme kayma riskini barındırmasından kaynaklandığını söyleyerek (1987: 151) demokratik ilkelerin yaşatılması açısından da liberal demokrasilerin gerekli olduğunu belirtir. Erol Güngör, liberalizme yönelik bu olumlayıcı tavrıyla çağdaşı diğer milliyetçi düşünürlerin büyük kısmından ayrılır.

Demirel, mühendislik formasyonunun kendisine "bir işi yapma, mutlaka yapma ve yapıp bitirme" disiplinini kazandırdığını vurgular. "Yapmak", ona göre bizatihî bir haslettir. "Yapma"ya, "inşâ"ya yüklediği coşkulu anlam, onun iyimser ve "pozitif" söyleminin esaslı yapıtaşları arasındadır.

Milliyetçi ideolojinin 1970'lerde öne çıkan önemli teorisyenlerinden Kurt Karaca [Prof. Dr. Fikret Eren], *Milliyetçi Türkiye* isimli yapıtında kapitalist piyasa koşullarının ortaya çıkması için gerekli olan sermaye birikiminin azgelişmiş ülkelerde sağlanmasının çok güç olduğundan bahisle kapitalizmin Türkiye'nin kalkınmasında "bir model olma şansını kaybettiğini" savunur (Karaca, 1974: 78). Türkiye'nin iktisaden geri kalmışlığını gerekçe göstererek liberal ekonomik sisteme sırtını dönen Karaca, kalkınmayı sağlayacak kendi modelini de sunar: Milliyetçi-toplumcu ekonomi düzeni. Ziya Gökalp'in solidarist korporatizminden ilham aldığı daha ilk bakışta anlaşılan Karaca'ya göre kapitalist sistem, "insanın insan tarafından sömürülmesine dayandığı için gayrı adil" olduğundan sosyalist sistem ise "ferdi mülkiyeti ortadan kaldırdığı için, insanın çalışma, dolayısıyle yaratma şevk ve enerjisine aykırı" düştüğünden ülkenin ihtiyaçlarına yanıt vermez. O halde ideal ekonomik sistem içerisinde "bir taraftan mal ve hizmet üretimi ve dolayisıyle millî gelir en hızlı bir şekilde artarken, diğer taraftan da bunun millî toplumunun fertleri arasında da dağılımı en âdil şekilde olmalıdır" (1974: 94). Karaca'nın çizdiği ekonomik modelde herkesin özel mülk sahibi olma hakkı vardır; ancak, "bunun-

la her şeyden önce millî ekonominin gereklerine göre, hareket etmek" koşuluyla (1974: 101). Yazar açısından bazı sanayi dallarının devlet tekeline verilmesi gerekli ve "Atatürkçü düşünceye uygun"dur (1974: 175). Kısacası Karaca, liberal ekonomik sisteme açıkça cephe alır ve ülkenin özgün koşullarına uygun olduğunu savunduğu yeni bir model peşinde koşar.

Türk-İslâm sentezinin fikrî öncülerinden İbrahim Kafesoğlu'nun liberalizm üzerinde çözümlemeleri de Karaca'nın görüşlerine büyük ölçüde koşuttur. Kafesoğlu, liberalizmin kuramsal temellerinin özellikle 19. yüzyılda İngiltere kapitalizminin yabancı pazarlara rahatça açılma ve serbest ticaret yapabilme arzusunun sonucu atıldığını belirtir. Bu anlamda liberalizmin kuramsal öncüsü Adam Smith'in Britanya kökenli olması ne şans ne de tesadüftür. Smith'in başyapıtı *Uluların Zenginliği*, o dönemde Britanya kapitalizminin kendini ve kullandığı araçları meşrü göstermek için yararlandığı kuramsal bir araçtır. Kafesoğlu'na göre liberalizm evrensel bir iktisadî ya da siyasal kuram değildir; "dünya milletleri için değil, İngiliz iktisadiyatı bakımından en uygun gelen tarz olarak tescil edilmektedir" ve pratikte kendilerine hizmet etmesinden ötürü İngilizler için "milli"dir (1970: 119-121). Bu nedenle her millet kendi özgün koşullarına uygun düşen bir iktisadî sistem yaratmak zorundadır. Kafesoğlu'nun bu tezleriyle, kapitalizm eleştirisinde aynı örnekleri veren Ziya Gökalp'i takip ettiği görülür. Ancak "enternasyonal bir iktisat sistemi"ne karşı çıkan Kafesoğlu'nun izlenecek yol konusunda somut bir önerisi de yoktur. Kafesoğlu, "Milliyetçilikte belirli bir iktisat sistemi yoktur, ancak çeşitli tatbikatlardan söz edilebilir" sözleriyle ekonomik gelişme açısından uygulanacak sistemin ülkenin "tabiî ve beşeri şartları" tarafından tayin edileceğini söyler (1970: 123). Ancak yazar açısından bu yolun liberal kapitalist ekonomik sistem dışında aranması gerektiği de açıktır.

Aynı çizgiye mensup isimler uluslararası kapitalizme karşı bir tavır alırlar. Örneğin en önemli ulusal zenginlik kaynakları olarak gösterilen maden yataklarının ve büyük sanayi kuruluşlarının devlet tarafından işletilmesi savunulur. Bu açıdan "tabiatı icabı olarak hep Türk Milleti'nin aleyhine" işlediği için (Sevinç, 1973: 182) karma ekonomi modeline bile karşı çıkılır. Böylelikle ekonomik alan devlet güdümüne bırakılır. Özel sektör tam anlamıyla dışlanmaz; ancak, ekonominin "leitmotiv"i olarak büyük sanayi işletmelerini elinde tutan, merkezî planlama aracılığıyla zaten sınırlı olan özel kuruluşlara yön gösteren devlet gösterilir.

Özetle Türkçü ideolojinin kuramsal ve pratik açıdan en hareketli ve velüd dönemini yaşadığı '70'ler boyunca anti-kapitalist bir söyleme sahip olduğu ve "millî karakter"e uygunluğu her fırsatta vurgulanan solidarist-korporatist bir ekonomik model geliştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Aynı ideoloji bu dönemde sadece ekonomik açıdan değil, siyasal bağlamda da liberalizme karşı otoriter bir devlet yapılanmasını savunur. Türkçülük diğer tüm ideolojilerin dışında yeni bir ideoloji olarak sistematize edilmeye çalışılır. Milliyetçi yazın içinde kuramsal ve sistematik açıdan en ciddi ve tutarlı yapıtlardan biri olan *Türk Milliyetçiliği Fikir Sistemi*'nin yazarı Ayhan Tuğcugil'in [Prof. Dr. İskender Öksüz] belirttiği gibi "Türk milliyetçiliği fikir sistemi, yalnız köklülüğü değil, aynı zamanda sistem olarak güçlülüğü, işlenmişliği ve gelişmişliği açısından da diğer fikir sistemlerine kıyasla üstün" (1980: 21) olarak kabul edilir.

Aynı çizgi, 20. asrın sonlarında kendini küreselleşme ve küresel kapitalizm karşıtlığı ile gösterir. Bu dönemin '70'lerden farklılığı kapitalist ekonomik koşulların veri kabul edilmesi, milliyetçi bir ekonomik düzen tesisine yönelik söylemden

vazgeçilmiş olmasıdır. Ancak kapitalizme yönelik görece pozitif tavır, sınırlı bir kabulden öteye gitmez. Sözgelimi uluslararası kapitalizmin ulus-devletin egemenliğini törpüleyici etkilerine karşı çıkılır.[8] Örneğin MHP tarafından yayımlanan *Türkiye ve Siyaset* dergisinin Kasım-Aralık 2001 tarihli "Milliyetçilik ve Küreselleşme Özel Sayısı"nda bu bakışı net biçimde görürüz. Kuramsal argümanlar ışığında küreselleşme sürecinin tahrip edici yönüne dikkat çekilmektedir. Mesela derginin yazarlarından, eski MHP Genel Başkan Yardımcısı Esat Öz'e göre "...[K]üreselleşme, bazılarının iddialarının aksine, tamamlanmış ve insanlığın lehine sonuçlanmış bir süreç değildir. 20. yüzyılın sonunda hız kazanan küresel dönüşümün dünya düzeni ve insanlığın geleceği bakımından en önemli sonucu, geleceğe dair endişelerin artıyor olmasıdır. Ekonomik ve teknolojik rekabette (zaman zaman savaşta) kapitalist Batı dünyasının üstünlüğünün ortaya çıkması, bir taraftan bu tür rekabetleri eşitsizler arası "adaletsiz bir yarış"a dönüştürmüş; diğer taraftan ise, kültürler ve medeniyetler arası ayrışmayı ve dolayısıyla çatışma ihtimalini daha çok ön plâna çıkarmıştır" (Öz, 2001: 17). Bu bağlamda küreselleşmeye yönelik tepkiler, bu sürecin içkin olduğu eşitsizçilikten kaynaklanır. Ayrıca küreselleşme sürecinin beraberinde getirdiği ulusal egemenliğin aşınması, bununla bağlantılı olarak ulus-devletlerin ekonomi başta olmak üzere pek çok alanda "kontrolü kaybetmeleri", aynı süreçte etnik milliyetçiliklerin güç kazanması, self-determinasyon ilkesinin kullanım alanının genişlemesi kuşkusuz milliyetçi cenah açısından küreselleşme karşıtı tutum almak için yeterli ölçüde gerekçe yaratmaktadır. Bunun yanında toplumsal dayanışmanın en önemli araçlarından biri olarak görülen "sosyal devlet"in korunması üzerinde durulur; bu amaçla küresel kapitalizmin sosyal devlet karşıtı söylemine muhalif bir tutum benimsenir (Bora ve Can, 2004: 199).

LİBERAL ENTELEKTÜEL MUHALEFET VE MUHAFAZAKÂRLIĞA KAPILARI AÇMA

Türkiye'de liberal düşüncenin gerçek anlamda ciddi bir entelektüel ses olarak duyulmaya başlanması '80'li yıllar ile başlar. Bu durumun siyasal pratikte dört eğilimi birleştirme iddiasından yola çıkan ama bir süre sonra solun dışarıda kalmasıyla sağ çizgi içinde bir birliktelik yakalayan Turgut Özal iktidarının tetiklediği bir gelişmeler dizisiyle bağlantılı olarak başladığı bilinir. Özallı dönemde ithal ikameciliğinin terk edilmesinden döviz mübadelelerinin serbestleşmesine kadar pek çok örneği görüldüğü üzere özellikle ekonomik alanda liberalleşme yaşanmış, bunu bürokratik iktidarın kırılarak demokratik kurumların işlerliğinin artırılmasına yönelik çabalar izlemiştir (Yayla, 2001: 76-78).

Özal politikaları aracılığıyla siyasal düzlemde yaşama geçirilen bu liberalleşme sürecine eşzamanlı olarak entelektüel alanda da geçmişe oranla daha güçlü liberal sesler ortaya çıkar. Devlet ve rejimle uyumlu bir liberal anlayışın temsilcileri olan Ağaoğlu, Feyzioğlu ve Yalçın çizgisine karşı özellikle 1990'lı yıllarla beraber ortaya çıkan yeni yaklaşımlar aracığıyla resmî ideoloji dışında tezler üretilmeye başlanır. Birey ve özgürlük merkezli çözümlemelerle insan hakları ihlalleri, Kürt sorunu, din ve ifade özgürlüğü (örneğin başörtüsü sorunu) konularında resmî ideolojinin temel tezlerine karşı çıkan ve alternatif söylem üreten bu yeni liberal yaklaşımların temelde birkaç farklı damardan (ya da yine aynı örneğimize müracaat edecek olursak "fay hattı"ndan) oluştuğu söylenebilir. Damarlardan ilki Etyen Mahçupyan, Ali Bayramoğlu, Mehmet Altan ve Kürşat Bumin gibi sol gelenek içerisinden gelen aydınların oluştur-

duğu iktisadî liberalizmden daha çok siyasal liberalizmi savunan ve kamuoyunda genellikle "İkinci Cumhuriyetçiler" olarak tanınan gruptur. Cumhuriyet idaresinin artık otoriter çizgisinden vazgeçmesini savunan, bu amaçla bürokratik yapılanmanın gücünün kırılmasının ve ordunun siyaset üzerindeki etkinliğinin ortadan kaldırılmasının zorunlu olduğunu söyleyen bu aydınlar liberal iktisadî çözümlemelere ise daha mesafeli kalır ve hatta eleştirel yaklaşır. Bu grubun kendilerini nitelemek için liberal sözcüğünü kullanmaya pek de gönüllü olmadıkları görülmektedir.

Bunların yanında *Liberal Düşünce Topluluğu* (LDT) çerçevesinde toplanan bir grup akademisyenin oluşturduğu temel referansları Hayek, Nozick, Friedman gibi Yeni Sağın kuramsal öncüleri olan liberteryan damar bulunur.[7] Atilla Yayla, Mustafa Erdoğan ve İhsan Dağı gibi akademisyenlerin başını çektiği bu akım, bireyin tam anlamıyla özgürleşebilmesi için devletin ekonomi başta olmak üzere tüm alanlardaki etkinliğinin mümkün olan en az seviyeye inmesini savunur. Tıpkı ilk grupta olduğu gibi LDT çevresinde de otoritarizm karşıtı ve özgürlükçü bir söylem hâkimdir. Ancak klasik liberal düşünce geleneğine bağlı olduklarını her fırsatta vurgulayan Liberal Düşünce Topluluğu üyeleri özgürlüklerin yaşanabilmesinin kapitalist düzenin varlığını zorunlu kıldığını savunurlar ve kapitalizme yönelik olumlayıcı tavırlarıyla diğer damarda bulunan isimlerden ayrılırlar.

Her iki grup da Kemalizmle mesafeli ve hatta anti-Kemalisttir. Bu açıdan Kemalizm çerçevesinde şekillenmiş resmî ideoloji karşısında tavır alınır. Bunun yanında her iki damarın da yine resmî ideolojinin temel bileşenlerinden biri olan milliyetçi düşünceye sıcak bakmadıkları görülmektedir. İlk çizginin milliyetçiliğe karşı tavrının enternasyonalizme açık yaklaşımlarından, ikincisinin ise birey merkezli duruş nedeniyle her türlü kolektivizme karşı olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak, yukarıda da değindiğimiz gibi bu mesafeli tutum aynı şekilde milliyetçi çizgi için de geçerlidir. Türkiye'de milliyetçi düşünce için temel sorunsal "devletin bekâsı" olagelmiştir (Bora, 1995: 75). Türkiye'nin '80'ler ve '90'lar boyunca bölücü terör sorunu ile yüz yüze olması, bunun yanında Yunanistan ile Kıbrıs ve kıta sahanlığı sorunlarının sık sık alevlenmesi bu "bekâ" sorunsalını sürekli olarak canlı tutmuştur. Bu nedenle özgürlük ve demokrasinin genişletilmesine yönelik söylem, bunun "devletin bekâsı pahasına" olacağı şeklinde algılanmış ve tasvip edilmemiştir.

Liberalizmin güçlendiği ve etkin bir düşünsel aktör olarak sesini yükseltmeye başladığı bu süreçte milliyetçi cenahtan liberallere teorik yanıtlar vermek isteyen isimlerin yanında tamamen ajitatif bir söyleme sahip olan başka isimlerden de bahsetmek mümkündür. "Liberalizm sinsidir her yolu dener", "liberalizm emperyalizmin maskesidir", "iktisadî liberalizmin ihaneti" (Şafak, 1994 (?): 206, 214, 229) gibi provokatif başlıkların altında Türkiye'de özellikle '90'lı yıllar ile beraber güç kazanan liberalizmin emperyalizmin günümüzde taşıdığı ad olduğunu söyleyen, liberal düşünürlerin ulusal çıkarlar doğrultusunda değil, hizmet ettikleri Batı ülkelerinin kendilerine biçtikleri misyona göre hareket ettiklerini savunan bir yazarın tutumu buna örnektir. Liberal fikir adamlarının kendilerini –Kemalizmden de ayrı– bir kategori içinde konumlayarak resmî ideoloji karşıtı bir söylem üretme gayreti içerisine girdikleri 1990'lı yıllar boyunca milliyetçi yazın içerisinde bundan duyulan rahatsızlığı yansıtan karşı fikirler görülmeye başlanacaktır (Bora ve Can, 2004: 199 vd.). Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin liberalizm arasında en başta kurulan problemli ilişki, '90'lı ve 2000'li yıllar boyunca da sürmüş, her iki

ideoloji arasındaki mesafe kendini bariz şekilde hissettirmiştir.

Ülkenin karşı karşıya bulunduğu sorunların çözümüne yönelik alternatif söylem, bu dönemde liberallerle sistemin arasını açmıştır. En son Aydın Yalçın çizgisiyle somutlaşan devletle ve sistemle uyumlu tavır yerini entelektüel bir muhalefete bırakmıştır. Bu muhalefetin en belirginleştiği dönem 28 Şubat sürecidir. Yukarıda isimleri zikredilenler başta olmak üzere pek çok liberal aydın, demokrasinin normal akışının kesildiği bu süreçte sergilenen uygulamalara ve bunun ötesinde sürecin bizatihi kendisine karşı çıkmışlardır. Aynı dönemde başka bir düşünsel ortaklığa da tanık oluruz. Liberal Düşünce Topluluğu ile *Birikim* dergisi çevresinde toplanan Murat Belge, Ömer Laçiner ve Ahmet İnsel gibi sosyalist aydınların gelişmelerin doğrudan hedefi kendileri olmamalarına rağmen özgürlük ve demokrasi adına 28 Şubat sürecine yönelik muhalif tavrı oldukça benzerdir. Bu açıdan 28 Şubat sürecinin Türk fikir tarihi açısından da önemli dönüm noktalarından biri olduğu söylenebilir.

1978 AP büyük kongresinde genel başkanlığa aday olan Bitlis senatörü Kâmran İnan, Süleyman Demirel'i "şarkvari" bir lider sultasını sürdürmekle eleştirmişti. Siyaseti kahramanlık işi olmaktan çıkartıp "ilmî ve hakiki çözümler getirme" çabasına dönüştürmek gerektiği fikrindeydi.

Aynı süreç muhafazakârlık ile liberalizm arasındaki mesafenin de kapanmasını beraberinde getirmiştir. Liberal olarak nitelenen pek çok aydın daha önce muhafazakâr düşünceye görece olumsuz yaklaşsa da özellikle 28 Şubat sürecinde sergilenen benzer tavır, kültürel ve dinî hassasiyetleri yüksek olduğu için kendilerini "muhafazakâr" olarak niteleyen aydınların, temel kaygısı özgürlük, demokrasi ve insan haklarının otoriteye karşı her koşulda korunması olan liberal düşünceye eklemlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum, öncelikle muhafazakâr düşünce içinde dinsel etkinin artması, Türk muhafazakârlığının İslâmcılığın "light" versiyonu haline gelmesi bağlamında değerlendirilebilir. Ancak bu pejoratif bakış açısından daha çok İslâmî düşüncenin kendisini demokratik siyasal düşüncenin meşrû aktörlerinden biri olarak konumlandırma yönünde çaba harcadığının algılanması önem arz eder. Burada özellikle 3 Kasım 2002 genel seçimlerinde iktidarı elde eden Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) kendisine aradığı siyasal kimliği "muhafazakâr demokrasi" etiketi altında bulması bir hayli dikkat çekicidir. Yalçın Akdoğan'ın kavramsallaştırdığı "muhafazakâr demokrasi"nin ima ettiği, AKP'nin Türk toplumunun geniş kesimlerinde tekabüliyeti bulunan, ancak evrensel liberal ilkelerle uyumlu bir demokrasi projesine sahip çıkarak, bunu yapısallaşma yönünde çaba harcaması.[9] Bunun yanında AKP'nin öngördüğü vizyon, neo-liberalizmin "sınırlı devlet"inden, özel girişimciliğin önünün açılmasına dek pek çok liberal öncülü de içermekte. Aslında "millî görüş" geleneğinin

içinde 28 Şubat sonrasında oluşan çatlak neticesi vücud bulan AKP'nin, Necmettin Erdoğan tarafından Millî Nizam Partisi'nin 1970 yılında kurulmasından bu yana İslâmcılığın siyasal açıdan taşıyıcılığını yapan bu gelenekten kopuşunu "muhafazakârlık" çerçevesi içine yerleştirmesi, dönemin genel düşünsel gelişimiyle koşutluk göstermiştir. İslâmcılık ile muhafazakârlık arasında hem siyasal pratikler hem de kuramsal açıdan kurulan bu ünsiyet bağı, ister istemez, muhafazakâr söylem içinde dinsel öğelerin dozunu artırmakta. Aynı çizginin liberal demokratik değerlere sahip çıkması, siyasî kültürümüzün otoritarizme açık yapısının demokrasi ve özgürlüğe daha açık bir şekilde tesis edilmesi açısından önem taşıyor. Bu durumda liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki eklemlenmenin gelecekte alacağı boyut, tüm öngörü ve tahmin çabalarının ötesinde, Türkiye'de demokratik değerlerin yerleşmesi, halkın demokrasi ve özgürlük fikirlerini içselleştirmesi ile doğrudan bağlantılıdır.

Kuşkusuz muhafazakârlığın '90'lı ve 2000'li yıllar boyunca liberalizmle kurduğu yegâne ilişki, 28 Şubat dolayımıyla İslâmcılığın siyasî ufkunun değişmesi yönünde olmamıştır. Böyle bir yaklaşım, tüm düşünsel çabaları, siyasal konjonktürle bağlantılandırmak anlamına gelecek, dolayısıyla düşünce hayatı, yalnızca carî koşulların belirleyiciliğine indirgenecektir. Gerçi 12 Eylül sonrasının düşünce hayatımız için hiç de parlak geçmediği açıktır. '70'lerde görülen siyasî kutuplaşma, her kesimin kendi ideologlarının tebarüz etmesini ve özgün tezlerin seslendirilmesini beraberinde getirmişti. Darbe sonrasında bu faaliyetlerin sıkı denetim altında tutulması, izleyen süreçte de "siyasetin ideolojisizleşmesi" ve giderek teknik bir alan haline gelmesi, mümbit bir düşünce ikliminin varolmasını engelledi. Bu dönemde sağ düşünce içinde sivrilen ender isimlerden birisi ise Taha Akyol oldu. Burada Akyol için ayrı bir parantez açmamızın nedeni, Akyol'un gerçek anlamda muhafazakâr bir söylemi, liberal demokratik kuramla siyasî pratiklere uyarlama, böylece Türkiye'nin toplumsal gerçeklikleriyle uyumlu bir duruş sergileme yönünde en fazla çaba harcayanların başında gelen isim olmasıdır. Yukarıda liberalizmle muhafazakârlık arasındaki ilişkinin son yıllarda içine girdiği mecrayı, büyük ölçüde 28 Şubat süreci ile bağlantılandırarak ele aldık. Ancak Akyol'un bu yöndeki çabası, daha önceki dönemlere, hatta '80'lerin ortalarında yazarı olduğu *Tercüman* yıllarına dek gider. Akyol ismi, ayrıca, içinden geldiği milliyetçi ideolojiyi yeniden yorumlama ve liberalizmle telif etme yönünde sarf ettiği gayretler nedeniyle de önemlidir. Nitekim yazar, kendisini "milliyetçi" olarak nitelemekten de kaçınmaz; ancak Atsız çizgisinde bir "ülkücü" değil, Gökalp-Turhan-Başgil-Güngör geleneğinin izinde kültürel yönden milliyetçi bir tavra sahip olduğunu belirtir (Çaha, 2004: 112).

12 Eylül öncesinde MHP hareketinin fikrî taşıyıcılarından olan, hatta MHP davasında yargılanan Taha Akyol, henüz bu dönemde dahi entelektüel hasletleri ile temayüz etmekte ve dönemin genel temayülünün aksine şiddet karşıtı bir söylem benimsemiş görünmektedir. Nitekim yazarın 1978'de yayımladığı *Politikada Şiddet* adlı kitabında, otoriter ve totaliter yönetimlerin tedhiş politikaları eleştirilmekte, siyasetin demokratik alanın dışına kaymasına karşı çıkılmaktadır. Akyol, şiddet politikalarını temel alan örneklere Fransız Devrimi ile başlar. Fransız Devrimi'ni eleştirisinde devrim karşıtlığı üzerine kurulan muhafazakâr ideolojinin Akyol üzerindeki etkisini açıkça görürüz. 1789 öncesi düzen, "'Kanun demek, ben demek' diye her şeye sınırsız olarak hükmetme 'hakkına' sahip ve 'hakkı' Tanrı'dan aldığını iddia eden kralların" hüküm sürdüğü, "papazlar ve asillerin vergi

ver[mediği], çalışarak kazanma[dığı]", savaşa gitmeyen asillerin "bol nişanlı, parlak üniformalı 'kumandan' olabil[diği]", "içinden çıkılmaz bir 'eşitsizlikler mevzuatı'nın doğ[duğu]" bir görünüm sergilemektedir (Akyol, 1980: 45-47). Dolayısıyla "eski Fransa"da değişmesi gereken pek çok nokta vardır. Ancak Akyol'a göre bu değişim zaman içinde, dışarıdan müdahale olmaksızın ve kendiliğinden vuku bulmalıdır. Zira bu tür bir değişimin almaşığı olan "ihtilal daima şiddet'i ifade eder. Şiddet, ihtilalin tabiatında vardır" (Akyol, 1980: 53). Akyol'a göre devrim sonrasında iktidarı ele geçiren Robespierre öncülüğündeki Jakobenlerin izledikleri siyasa, devrimin şiddetle tanımlanan karakterini gayet iyi örnekler. Burada Akyol'un yaptığı, liberalizmin toplumsal gelişimin doğal akışına bırakılması ve bu akışın belirlenmesi amacıyla otorite merkezlerince girişilecek hareketlerin marazî bir hâl yaratacağı yolundaki "kendiliğinden düzen" fikrinin açık bir savunusu ve muhafazakârlığın devrim karşıtlığı üzerine kurulu yaklaşımının sercedilmesidir.

Akyol, değişimin kendisine değil, dayatma yoluyla ve zor kullanılarak gerçekleştirilmesine karşı çıkmakta, Fransız Devrimi'nden yola çıkarak, aynı tür bir toplumsal projeksiyon sunduklarını savunduğu ve aynı bağlamda ele aldığı Marksizm ile Nazizmi eleştirmektedir. Yazara göre farkı düşünce, arzu ve amacı olan insanları bir arada tutmanın yolu, şiddet kullanmak değil, "zıtlıkları ahenkleştirmektir" (1980: 28). Böylece totaliter rejimlere karşı çıkarak hoşgörü ve uyumu savunan bir portre ile karşılaşırız. Bu yapıtından yıllar sonra kaleme aldığı bir başka kitabında da Akyol, "ağır, hantal, hoşgörüsüz 'devletçi' yapı ve ideoloji yüzünden, (...) toplumsal dinamikler[in], gereğince işlev yapa[madığını]", bunun da "hem iktisadî devletçiliğin özelleştirmeye direnmesi hem de "siyasî devletçiliğin resmî ideolojiyi dayatması yüzünden" olduğunu söyler (1999: 242). Burada hem iktisadî hem de siyasal yüzüyle beliren, salt ekonominin değil, toplumsal hayatın geniş veçhelerinin devlet denetiminde belirlenişini savunan "devletçilik" ideolojisinin ağır bir eleştirisi söz konusudur.

Akyol'un muhafazakâr duruşunun önemli örneklerinden birisi de din karşısında takındığı tutumudur. Dinin sağladığı manevî tatmin ve iç huzura değinen (2001: 166-173) yazar, bundan çok dinin toplumsal işlevi üzerinde durur ve "kentleşme ve sanayileşme"nin insanları içine attığı köksüzlük duygusu ve kültürel şoklardan kaçınmak için bir anlam dünyası bulmanın zorunluluğuna vurgu yapar (2001: 116-117). Din burada, kişisel bir inanç meselesi olmasının ötesinde, muhafazakâr düşüncenin genel yaklaşımına koşut şekilde toplumsal işlevi nedeniyle olumlanır. Bunun yanında Akyol, Türkiye'deki İslâmi hareketlerin güçlenmesinin ülkeyi İran olmaya götüreceği yönündeki klasik teze, her iki ülkede devlet yapısı, toplumsal dinamikler ile dinin algılanışının farklılık gösterdiği, "din ya da mezhep hareketlerinin gerisinde 'teoloji'den çok 'sosyoloji' olduğu" (1999: 230) dolayısıyla Türkiye'de din anlayışının buna izin vermeyeceği teziyle karşı çıkar. Bunun yanında yazar, "çağımızda bireyin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için İslâm hukukundan da yararlanılma[sı]" gerektiğini söyleyerek (1996: 188) toplumsal açıdan dini de içeren geleneksel değerlerin önemi üzerinde durur.

Taha Akyol'un liberal perspektifi, iktisat konusunda iyice belirgin hale gelir. Aynı zamanda burada yazarın 1980 öncesi görüşlerinden bir kopuş da açığa çıkar. Örneğin 1979'da yayımladığı bir eserinde sosyalizmle kapitalizmi aynı eksende eleştiren ve emperyalist ideolojiler olarak gören Akyol'un (1979: 636-641) '80' sonrasında iktisadî açıdan daha liberal bir çizgiye geldiği görülür. Bu bağlamda

yazarın "serbest piyasa ekonomisi"nin Türkiye'de yerleşmesini sağlayan en önemli isimlerden biri olarak gördüğü Turgut Özal'a karşı duyduğu sempati, yazılarında açıkça kendini gösterir. Bunun yanında Sabancı ve Koç gibi büyük sermaye gruplarının başındaki isimlere karşı olumlu yaklaşım hemen kendisini hissettirir. Örneğin Akyol'a göre "Rahmetli Vehbi Koç, onbinyıl köylü kalmış Anadolu'nun sanayileşmesinde ve girişimci sınıfımızın yetişmesinde gerçek bir 'öncü' ve 'kurucu' olmuştur" (Akyol, 2001: 158) ya da "Sabancı'ların Anadolu'nun eziklik kompleksini kırdığını, KOBİ'ler dediğimiz 'Küçük ve Orta Boy İşletmeler'e, 'Anadolu kaplanları'na esin oluşturduğunu" (Akyol, 2001: 155) düşünür Akyol. Dolayısıyla yazar, kapitalizme ve büyük sermayeye yönelik oldukça olumlu bir bakış açısına sahiptir. Akyol için özelleştirme yoluyla devletin toplum üzerindeki etkisinin azaltılması ve liberalleşme yoluyla Batı ile ekonomik işbirliğinin artırılması, devletin laik ve demokratik karakteri ile varolmasını sağlayacak en önemli etmenler arasında yer alır (Özkan, 1999: 20).

Taha Akyol, "manevî hoca"sı olarak nitelediği Ali Fuat Başgil çizgisinin takipçisi durumundadır. Akyol'un kültürel ve toplumsal saiklerden hareket eden muhafazakârlığı, toplumsal yapıyı üstten, dayatma yoluyla belirleyecek otoritarizmle totalitarizm karşıtı söylemi ve kapitalist üretim süreçlerine yönelik olumlu bakış açısıyla birleşir. "Muhafazakârlıkla liberalizmin kardeş felsefeler" olduğunu söyleyen (Çaha, 2004: 102) Akyol, savunduğu liberal-muhafazakâr sentez açısından yukarıda değindiğimiz gibi "liberal devlet" kavramını Türkiye'de ilk kullanan isim olduğunu söyleyerek övdüğü (Akyol, 2002: 740) "manevî hocası" Ali Fuat Başgil'e yaklaşır. Ancak Akyol'u özgün kılan, özellikle 1990 sonrası çalışmalarında otoriter devlet yapısına karşı çıkarak, siyasal açıdan Başgil'den daha özgürlükçü bir yaklaşım benimsemesi ve "liberalliğini" açıkça ifade etmesidir.

SONUÇ YERİNE

Yazı boyunca Türk düşünce tarihinin bir fay hattı boyunca uzandığını, fay kırıkları arasındaki mesafenin ya da hattın derinliğinin zamana ve duruma göre değişmekle beraber genel olarak sistematik ve bütünlüklü ideolojik kurgulara ulaşılmasını engellediğini savunduk. Bunun en büyük kanıtı belki de Ahmet Ağaoğlu, Nurettin Topçu, Halide Edip, Erol Güngör ve daha nice ismin bu serinin değişik ciltlerinde kendilerine yer bulması. Bu durumu yalnızca "fikrî maluliyet"ten kaynaklanan bir eklektizm olarak izah etmek, Türk aydınının içinde yaşadığı (olağanüstü) koşulları gözden kaçırmak anlamına gelir. Bir İmparatorluğun çöküşü, doğası gereği İmparatorluktan farklı iddia ve kaygılarla yola çıkan yeni bir rejim, hızlı bir toplumsal dönüşüm, demokrasinin "İşte geldi!" diye düşünülmesine fırsat kalmadan sık sık "inkıta"ya uğraması... O halde, aslında bu yazıda ele aldığımız ideolojilerden biri içinde ismini zikretmeye, fikirlerini aktarmaya çalışabileceğimiz, ancak bu çabamız kendisini kategorize etme zorluğu nedeniyle "fay hattı" tezimiz için iyi bir örnek teşkil etmek dışında çok fazla anlamlı olmayacak bir entelektüelle, Cemil Meriç'le bitirelim: "Her aydınlığı yangın sanıp söndürmeye koşan zavallı insanlarım: Karanlığa o kadar alışmışsınız ki yıldızlar bile rahatsız ediyor sizi! Düşüncenin kuduz köpek gibi kovalandığı bu ülkede, düşünce adamı nasıl çıkar?" (1997: 280-281). ❐

DİPNOTLAR

1 *Forum* dergisi ve *Forumcuların* genel fikirleri konusunda, (Sağıroğlu, 1990; Şal, 1988; Bulut, 2004) ve benim bu ciltte yer alan incelememe bakılabilir.

2 Örneğin (Feyzioğlu, 1969).

3 Öte yandan –bu söylediklerimizden bağımsız şekilde– Tanıl Bora'yı izleyerek (1998: 72 vd.) aynı modernleşme sürecinin bizatihi kendisinin de muhafazakâr bir nitelik gösterdiğini ifade edebiliriz. Siyasal rejimin patrimonyal ve otoriter Osmanlı devlet yapısını kurumsallaştırması üretilen statükonun korunmasını zorunlu kılar. Böylece siyasî açıdan resmî ideolojiden yana konum alanlar, yaşanan inkılâp pratiğinin kendi ilke ve değerlerini kurumsallaştırmasına koşut olarak statükoyu korumayı temel hedef olarak almaya başlar ve böylece muhafazakârlaşır. Nitekim Murat Belge de mevcut siyasal yapılanma ve ilişkilerin aynen sürmesi gerektiğini savunan Kemalistlerin günümüz Türkiye'sinin muhafazakârları olduğunu belirtir (Belge, 2003). Dolayısıyla Kemalizmin kurumsallaşma ve hegemonya kurma süreci, statükonun korunması amacıyla muhafazakârlaşmasını beraberinde getirmiştir (Beriş, 2004: 55-58).

4 Kemalizmin güçlü bir iç tutarlılığa sahip ideoloji olarak tebarüz etmemesi rejim için totaliter sıfatını kullanmamızı engeller (Türk, 2003: 143). Resmî ideolojinin otoriter yüzü hakkında bkz. (Beriş, 2003).

5 Ders kitaplarında sergilenen milliyetçilik anlayışlarına yönelik kapsamlı bir çözümleme için bkz. (Copeaux, 1998).

6 Atsız'a göre faşizm, "komünizmin taşkın ve gayri ahlaki hareketlerinin aksülamelidir. Milliyeti inkar eden, milletleri yıkmak için geleneğe ve mukaddesata düşmanlık güden komünizme karşı millî varlıklarını korumak isteyen milletlerin başvurdukları devadır. Hürriyetin, anarşinin, komünizmin doğurduğu düzensizliklere ve kargaşalıklara karşı başvurulan disiplin yoludur. Avrupa'da faşizm yalnız üç ülkede, komünizm tehlikesi içine düşmüş olan İtalya, Almanya ve İspanya'da doğmuştur. Demek ki faşizm içtimai bir panzehirdir" (1997: 53).

7 Atsız'la aynı kuşaktan gelen bir diğer Türkçü ideolog Reha Oğuz Türkkan da güç ve otoritenin yüceltilmesi noktasında büyük ölçüde aynı görüşlere sahiptir. Türkkan'ın belirlediği Türkçülüğün ilkeleri arasında "savaşçılık, stoyitsizm (çetin yaşamak), dinamizm, disiplinli, fakat tenkit ve istişareye müsait idare ve devletçilik" de yer alır (Türkkan, 1944: 33). Bunun yanı sıra Türkkan, "aşırı zenginlik, lüks, istismarcı veya verimsiz sermayeyle mücadeleyi" millî davalar arasında görür.

8 Bu yaklaşımın iyi bir örneği *Türkiye ve Siyaset* dergisinin metin içinde değinilen "Milliyetçilik ve Küreselleşme Özel Sayısı"nda rahatça görülebilir. Bu sayıda küreselleşme sürecinin zararlarına değinen ama son tahlilde ulusal egemenliği ortadan kaldıramayacağını savunan Stephen Krasner, Martin Wolf, Paul Hirst, Grahame Thompson gibi ünlü isimlerin tercüme makalelerine de yer verilmiştir.

7 Liberal Düşünce Topluluğu'nun (LDT) doğuşu, Topluluğa mensup aydınların temel tezleri konusunda bkz. (Yayla, 2003); LDT'ye yönelik, dışarıdan, ancak yine de pozitif bakış açısına sahip bir başka değerlendirme için ise bkz. (Karadağ, 2003).

9 Muhafazakâr demokrasi kavramı ve bu kavramın AKP açısından anlamı için bkz. (Akdoğan, 2004). Bu konuda kısa bir değerlendirme için bkz. (Türk ve Beriş, 2004).

Yeni Forum

SİMTEN COŞAR

Yeni Forum dergisi, aralarında 1950'lerin *Forum* çevresinden Kâzım Berzeg, Osman Okyar ve Aydın Yalçın gibi isimlerin de bulunduğu bir kadroyla 15 Eylül 1979'da yayım hayatına başlar. Aydın Yalçın derginin kuruluşuna önderlik etmiştir, derginin sahibidir ve editoryal yazılar yazar. Derginin adına özellikle "yeni" ibaresi eklenmiştir. Amaç dergiyi 1960'ların *Forum*'undan ayrıştırmaktır. Dergiye yazan yazarların çoğunluğu üniversitede görevlidirler. Aralarından bir kısmı Yalçın'ın öğrencisidir. *Yeni Forum* çevresinin bir grup olarak temsil ettiği siyasal pozisyon liberal düşünce çerçevesinde değerlendirildiğinde Yalçın'ın etkisi ağırlıklı olarak hissedilir. Buna bağlı olarak, Yalçın'ın "liberal toplum ve demokratik devlet" ve/veya "açık rejim" formülü *Yeni Forum* örneğinde de karşımıza çıkar. Yine, Yalçın'ın bu formül çerçevesinde sunduğu demokrasi tanımı ve bu tanıma bağlı olarak irdelediği ideal siyasal parti tiplemesi, toplumsal iyi ve toplumsal iyiye ulaşmak için yürütülecek tartışmanın esasları *Yeni Forum* dergisinde yayınlanan yazılarda da sıklıkla ele alınır.

Yeni Forum yayım hayatına 1950'lerin *Forum*'uyla bağıntısını ve 1960'ların *Forum*'undan farkını vurgulayarak başlar. Başlangıç itibariyle, yayın politikasını liberal-demokratik anlayış çerçevesinde özgürlüğe olan inanç temelinde kurar (Yalçın, 1979: 2):

> *Forum, adı üstünde, "demokrasi bayrağı" ile yan yana düşünülebilecek bir simgedir, bir kavramdır. Hürriyet rejimi, çoğulcu düzen, hür tartışma ve insan hakları gibi kavramlarla yakın akrabalığı olan bir adı var dergimizin.*
>
> *(...) büyük bir liberal düşünürün, ünlü bir filozofun sözlerini tekrarlayacağız: "Hürriyetin ortaya döktüğü sakıncaları ortadan kaldırmak için daha fazla hürriyet lazımdır!" Bununla anlatılmak istenen şey, hiç bir rejimde olmayan bir ölçüde, hürriyet düzeninin kendi kendini tamir etme ve düzeltme mekanizmasına sahip olmasıdır: Bu, tartışmadır. Herşeyi açıkça konuşmadır.*

Yeni Forum, bu anlayış çerçevesine referansla, aşırı sağ, aşırı sol, Marksist ve faşist çevrelerle "Atatürkçülük" çerçevesinde mücadele etmek üzere yayımlanan bir "dava dergisi" olarak tanımlanır (Yalçın, 1986: 563). Zira, "... demokrasi ve liberal ideoloji, nasıl dışa kapalıolmayan, kesin kıstasları olmayan geniş bir bakış açısı ise, Atatürkçülük de aynıdır" (Başyazı, 1985c: 4). Bu dava, genelde totalitarizmin, özelde Marksist ideolojinin Cumhuriyet'in temelleri için arz ettiği tehlikeleri, toplumu bilgilendirerek ve Türk aydınlarını Marksizm'in "sözde" bilimsel zihniyeti hakkında bilinçlendirerek, bertaraf etmek olarak sürdürülür (Yalçın, 1986: 5-12). Bu, dergide 1980'ler boyunca yayımlanan yazılarda en fazla dile getirilen argümandır.[1]

Yeni Forum çevresindeki genel görüşe göre, derginin yayım hayatının başladığı yıllar, Türkiye'nin gerek yapısal gerekse aktörel düzeyde hürriyet rejiminin işlerliğini sağlamak açısından uygun değildir. Grup, Yalçın'ın Türkiye'nin 1970'lerin ikinci yarısında içerisine düştüğü bunalımın asıl sorumlularının oy kaygısı ile hareket eden siyasal parti liderleri olduğu tespitini paylaşır. Bu tespit temelinde, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) "kışkırtıcı-

lık, sorumsuz muhalefet anlayışı, yıllarca Marksist propagandaya güç ve itibar kazandıran 'solculuk' hummasına kapılmakla", AP ise faşizmle flört etmekle eleştirilir (Yalçın, 1986: 65). Yanı sıra, söz konusu koşullar altında darbenin kaçınılmaz bir sonuç olduğu kabul edilir ve darbe hürriyet rejimi temelinde olurlanır (Başyazı, 1984a). Dergide aynı doğrultuda birçok yazı yayımlanır. Bu yazılardaki temel argüman "12 Eylül 1980 harekâtıyla, Türkiye[nin] iç harbe dönüşmek üzere olan terör yangınından kurtularak huzura kavuşmuş" olduğudur (Yayla, 1985: 128). *Yeni Forum* çevresi, 1980'ler boyunca Silahlı Kuvvetler karşısındaki olumlu tavrını sürdürür.[2]

Gruba göre, sorumsuz siyasal parti liderlerinin yanı sıra, Türkiye'nin 1970'lerin içinde bulunduğu durumu akutlaştıran diğer bir neden 1950'lerin *Forum*'unun taleplerine uyan düzenlemeleri getiren ve fakat Türkiye siyasasına uymayan 1961 Anayasası'nın çizdiği yapısal çerçevedir. Çünkü 1961 Anayasası, rejimi tehdit eden akımlara karşı mekanizmalar geliştirememiş; "çoğulcu toplum düzeni felsefesi" karar alma mekanizmasını açmaza sokmuş ve ..."millî iradeyi bölüp parçalayarak, devlet bütünlüğüne zarar veren bir dağılmaya..." neden olmuştur (Yalçın, 1986: 254; "Rejim ve Anayasamızda Reform Önerisi"). Grubun, 1980 darbesinin eşiğinde anayasa değişikliği için hazırladığı öneriler paketinde böyle bir vargının nedenleri de anlatılır (a.g.y.: 1-33): İlk olarak, anayasa kriz dönemlerinde demokrasinin korunması için sağduyulu bir şekilde hareket edecek güçlü bir başkanlık makamının oluşmasını önlemiştir. İkincisi, yargıyı aşırı derecede özerk kılarken, bu özerkliğin rejimi tehdit etmesi durumunda kullanılabilecek denetim mekanizmasını kurmamış ve böylelikle rejimi bir nev'î "hâkimler hükümetine" (a.g.y.: 4) dönüştürmüştür. Yanı sıra, nisbî temsil sistemi siyasal partilerin bölünmesine ve dolayısıyla parlamentonun doğru düzgün çalışamamasına yol açmaktan sorumlu tutulmaktadır. Son olarak, Senato kendisinden beklenilen siyaset-üstü tavrı benimseyememiştir.

Söz konusu reform öneri paketinin bitiş kısmı *Yeni Forum* grubunun duruşunu anlamak açısından önemlidir. Bu bölüm üç noktayla özetlenebilir. İlk olarak, devletin korunması ve güçlendirilmesi esasına öncelik verilir. İkincisi, anayasada ve meclis tüzüğünde demokratik bir sistemin doğru yönde işlemesini olası kılacak düzenlemeler yapılması gereği vurgulanır. Son olarak ve belki de en önemlisi, demokrasinin gerçekleştirilmesi ve bireylerin hak ve özgürlüklerinin temin edilmesi için devletin ve milletin bölünmez bütünlüğüne karşı tehditlerin ortadan kaldırılması gerektiği ileri sürülür.[3]

Denebilir ki, grubun önerisi hürriyet rejiminin ve demokrasinin işleyebilmesi için gereken esasları da içerisinde barındırmaktadır. Bu esaslar, her şeyden önce, Türkiye'de "... müsamaha ve demokrasi gelenekleri[nin] henüz İngiltere'deki kadar kuvvetli ..." olmadığı vargısından hareketle "...birbirlerini dengeleyen devlet organları"na sahip "kuvvetli bir devlet"in kurulması temelinde şekillenmektedir (a.g.y.: 9-10). Bu ise, bir yandan Cumhurbaşkanı'na *istisnai* olağanüstü yönetim yetkisi verirken, diğer yandan "meclis rejimi"ni engelleyecek, yargının parlamentonun işleyişini sekteye uğratacak şekilde güçlendirilmesinin önünü alacak bir düzenlemeyi gerektirmektedir (a.g.y.). Demokrasinin işlerliği açısından yönetsel düzenlemelerle ilgili bu önerilerin "devletin bütünlüğü korunmadan demokrasinin yaşatılamayacağı" (Feyzioğlu, 1987: 23) tespitine paralel olduğu söylenebilir.

Demokrasi kültürünün zayıf olduğu bir bağlamda söz konusu yeniden yapılanma içerisinde aydınlara büyük bir sorumluluk düşmektedir. Buna bağlı olarak, aydın "demokrasi kültürünün yayılmasın-

da"ndan sorumludur (Yayla, 1985a: 15-7) ve *Yeni Forum* çevresi bu sorumluluğa uygun bir şekilde "Batılı hayat tarzı, uygar toplumun siyasî felsefesini, demokrasinin temel ilkelerini anlatmaya, yorumlamaya çalışmıştır" (Başyazı, 1985f: 3-4; Başyazı, 1985e: 3-5). Nitekim, grup kendisini halkın temsilcisi olarak tanımlar (Başyazı, 1984: 3):

> *Türk devlet adamları ve ordu, siyasî partiler, YÖK gibi devletin başlıca organları, asıl dış düşman karşısında Türk halkının ve milletimizin resmî ve organize direniş gücünü temsil ediyorlarsa, Türkiye'de hür vatandaşın ve haysiyetli aydınların sesini duyuran FORUM gibi yayın organları da, örgütlenmemiş, gönüllü ve sessiz Türk halkının direniş gücünü temsil etmektedirler.*

Öte yandan, *Yeni Forum* çevresinin Batı'ya yaklaşımı koşutsuz bir Batıcı duruşu simgelemez. Bunun yerine, "... akılcı ve eleştirel bir tavırla ... millî öz" ile "evrensel kalıplar" arasında bir senteze gitme çabasından bahsedilebilir (Kantarcıoğlu, 1985: 18). *Yeni Forum* çevresinin "ideal aydın"ı dinamik bir süreç olan demokratik yaşam tarzının varlığını temin eden toplumsal yapının kuruluşuna yönelik olarak çalışırken (Başyazı, 1985f; Yayla, 1985c: 32-4), millî ve dinî değerlerin yaşatılmasında da öncü olacaktır (Yalçın, 1990: 4-5; Kantarcıoğlu, 1985: 15-20; Doğaner, 1985: 33-35). Buna paralel bir şekilde dergide özellikle 1990'larda artan bir şekilde Orta Asya Cumhuriyetleri ile ilgili yayınlar yapılır; konferanslar düzenlenir.[4] *Yeni Forum*'un bölgeye olan ilgisi derginin geleneksel siyasal duruşu temelinde açıklanır: söz konusu cumhuriyetlere Marksizm'den kaçışlarında ve liberal demokrasiye uyum sağlamalarında yardımcı olmak (Başyazı, 1993: 6).

Yeni Forum çevresinin liberal düşünceyle bağıntısı, serbest piyasa mekanizmasına ve özelleştirme politikalarına verilen desteğin *yanı sıra*, yine 1990'larda önde gelen liberal düşünürlerin eserlerinin Türkçe çevirilerinde örneklenir. *Yeni Forum* deneyimi, Türkiye'de liberal siyasal duruş ve düşünce açısından birbiriyle çatıştığı söylenebilecek iki eksende seyretmiştir. İlk olarak, *Yeni Forum* çevresi, 1980 darbesini gerekçelendirmek vasıtasıyla meşrulaştırmakla, 1982 Anayasası'nı iç-dış tehdit ve istikrar önceliği temelinde olurlamakla, derginin ilk sayısında dile getirilen "hürriyetin ortaya döktüğü sıkıntıları kaldırmak için daha fazla hürriyet gereklidir" saptamasına ters düşecek şekilde özgürlüğü "düzen" karşısında ikincil konuma alan bir pozisyon almıştır. İkincisi, 1990'larda dergide yayımlanan çevirilerden[5] hareketle denebilir ki, *Yeni Forum* çevresi 1990'ların ortalarından itibaren etkin olacak yeni bir liberal aydın kuşağının yetişmesi için bir mutfak işlevi görmüştür. ❐

DİPNOTLAR

1 Örneğin bkz. Başyazı, 1991; Başyazı, 1990; Dağhan, 1987; Başyazı, 1987; Başyazı, 1987b; Başyazı, 1987c; Başyazı, 1987d Başyazı, 1985a; Başyazı, 1985b; Başyazı, 1985e; Başyazı, 1985g; Başyazı, 1985h; Başyazı, 1985i; Başyazı, 1985j; 1985k; Başyazı, 1985l. Derginin üçüncü sayısında çıkış nedenlerinden biri olarak "... tedhişçi solun memleketi Faşizm'e ve arkasından komünist diktatörlüğüne itmek isteyen tertiplerine karşı koymak.." gösterilir. Yalçın, 1986: 561.

2 Dergiden iki yazar, derginin sahibi ve editörü Aydın Yalçın ve Osman Okyar, Millî Güvenlik Kurulu (MGK) tarafından Amerikan Senatosu'na Türkiye'deki terörizm ile ilgili bilgi vermek üzere görevlendirilirler: Başyazı, 1981a: 3-4. *Yeni Forum* çevresi-

nin TSK'ya yaklaşımı için bkz. Yalçın, 1986: 21-24; Okyar, 1985; Başyazı, 1985; Başyazı, 1985c; Başyazı, 1985d; Başyazı, 1985m; Başyazı, 1984; Başyazı, 1981; Başyazı, 1981b; Başyazı, 1980a.

3 Bunun için sözgelimi, "...merkezî idarenin mahallî idareler üzerindeki vesayeti yeniden tam olarak kurulmalı...", "Devlet Başkanlığına, Devleti korumak ve kollamak için çok kuvvetli yetkiler verilmeli"dir. "Rejim ve Anayasamızda Reform Önerisi": 21, 25.

4 *Yeni Forum*'un Eylül-Ekim 1991 sayıları Azerbeycan'da 16-19 Eylül 1991 tarihlerinde düzenlenen "Türkiye ve Sovyetler Birliği'ndeki Değişmeler," başlıklı konferanslar serisinde sunulan bildirilere ayrılmıştır. Yine, Kasım – Aralık 1992 sayılarında Azerbeycan'da, 16–23 Kasım 1992 tarihlerinde düzenlenen "Azerbeycan; "Türkiye-Azerbeycan ve Orta Asya Cumhuriyetlerinde Demokrasi ve Piyasa Ekonomisine Geçiş Sürecinde Bazı Pratik Sorunlar," başlıklı konferanslar serisinde sunulan bildirilere yer verilmiştir. Ek olarak bkz. Yalçın, 1992; 1992a; Nesipzade, 1992; 1992a).

5 Örneğin bkz., Isaiah Berlin (1990), "Bir İdeal Olarak Eşitlik," çev. Mustafa Erdoğan, *Yeni Forum*, 11 (248), Ocak, s. 29-37; Peter L. Berger (1990), "Ahlak Yargısı ve Siyasal Faaliyet," çev. Mustafa Erdoğan, *Yeni Forum*, 11 (250), Mart, s. 36-41; Ayn Rand (1990), "İnsanın Hakları," çev. Atilla Yayla, *Yeni Forum*, Mart, s. 68-71; Ayn Rand (1990), "Kapitalizm Nedir?" çev. Atilla Yayla, *Yeni Forum*, 11 (252), Mayıs, s. 38-48; Maurice Cranston (1990), "İnsan Hakları Nelerdir?" çev. Atilla Yayla, *Yeni Forum*, 11 (253), Haziran 1990, s. 41-3; Elizabeth Teague (1991), "Açık Toplum mu?" çev. Mustafa Erdoğan, *Yeni Forum*, 12 (261), Şubat, s. 45-6; Friedrich A. Hayek (1991), "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri," çev. Atilla Yayla, *Yeni Forum*, 12 (263), Nisan, s. 25-34; Otfried Höffe (1991), "Adalet Bir Değiştokuş mudur?" çev. Ahmet Arslan, *Yeni Forum*, 12 (264), Mayıs, s. 27-34; Ayn Rand (1991), "Kollektif Haklar," çev. Mustafa Erdoğan, *Yeni Forum*, 12 (265), Haziran, s. 29-31; George Urban (1991), "Şimdiye Kadar Elde Edebildiğimiz Dünyaların En İyisi," Sir Karl Popper'la mülâkat, çev. Murat Aygen, 12 (267), Ağustos, s. 47-9.

Türkiye'de Çağdaş İslâmcı (İktisadi) Düşünce ve (İktisadi) Liberalizm

FERUDUN YILMAZ

Türkiye'de İslâmcı düşünce ile liberalizm arasında bir ilişkinin varlığından ve bu ilişkinin niteliğinden söz edebilmek için, düşünce kavramının önüne konan İslâmcı sıfatıyla birlikte işaret ettiği şeyin ne olduğunu tartışmazdan önce, çok daha temelde, bu kavramın bizatihi kendisini sarahate kavuşturmak gerekmektedir. Şimdiki zamanımız olan modern zamanlarda düşünce kavramı, kendi asli sıfatına müracaat etmek gerekirse, Batı düşüncesini ifade eden bir kavramdır. Bu tanımıyla düşünce kavramı, zamanımızın yazgısal varoluşunun karşılığı olarak kullanılmaktadır. Yani Batı düşüncesi dendikte kavramın sınırlanıp belirli bir sıfatın altına sokulduğu iması yerine, bizzat bu düşüncenin kendisinin zamanımıza has bütün bir düşünme tecrübesine denk düştüğü ifade edilmektedir. Bu yüzden Batı düşüncesi kavramındaki Batı sıfatı, Doğu düşüncesi, İslâm düşüncesi, Hint düşüncesi gibi daha da çoğaltılabilecek diğer sıfatlarla aynı göreve sahip değildir. Aksine Batı düşüncesi kavramı zamanımızın temel karakteristiği olan Batılı varoluşun düşüncesini ifade etmesiyle diğer sıfatların da konulabilmesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Bu haliyle Doğu, İslâm ya da Hint düşüncesinden söz etmek Batılı bir düşüncenin, zamanımızın düşüncesinin bir ürünüdür ve zamanımıza has bir tecrübe olarak bu sıfatların her birini sahiplenenler teker teker Batılı düşüncenin içinden düşünmektedirler. Bunu Batı düşüncesine alternatif ürettikleri iddiasıyla yapanlar bile bu düşünme tecrübesinin içindedirler.[1]

Düşünmenin ne olduğu sorusu felsefî-ontolojik bir soru olmaklığıyla, soruyu kadim Grek'in *logos*'una değin geri götürmektedir. *Logos* Latin versiyonunda *ratio* olarak adlandırılmış, bu da modern dönemin bütün bir düşünme tecrübesinin belirleyicisi olmuştur. İster modern öznenesne düalitesi içerisinde isterse de bu düalizme yönelik itirazlar çerçevesinde ele alınsın, düşünmenin modern-tarihsel tecrübesinin en temelden anlamı onun Batılı varoluşun özerklik kazandırdığı bir edim oluşudur.

Felsefî bir edim olarak düşünce, ilkin doğa bilimlerine ama daha sonra 19. yüzyılla birlikte sosyal bilimlere evrilen süreçte bu bilimlerin eyleyiş biçimi olmuştur ki bu yönüyle hesaplayıcı-teknik bir faaliyet olarak en modern anlamına kavuşmuştur. İktisadi düşünce de, sosyal bilimlerin ortaya çıkışında özerkliğini ilk kazanan bilimlerden birisi olarak, bu hesaplayıcı teknik faaliyetiyle rasyonel insanın eylemini kendisine konu edinmiştir. Bu yönüyle iktisat ticari ya da endüstriyel

kapitalizmin bireyinin bir biçimde tasvirini konu edinmektedir.[2] Dolayısıyla iktisadî düşünce söz konusu olduğunda, ilgili düşünsel tecrübenin büyük ölçüde Batılı tarihsel varoluşa atıf yaptığını vurgulamak gerekmektedir. Bu yüzden peşinen şunu belirtmek gerekir ki Türkiye'deki ya da herhangi başka bir yerdeki İslâmcı iktisadî söylemden söz etmek ilgili söylemin Batı dışı bir tecrübeyi dile getirdiği anlamına gelmemektedir.

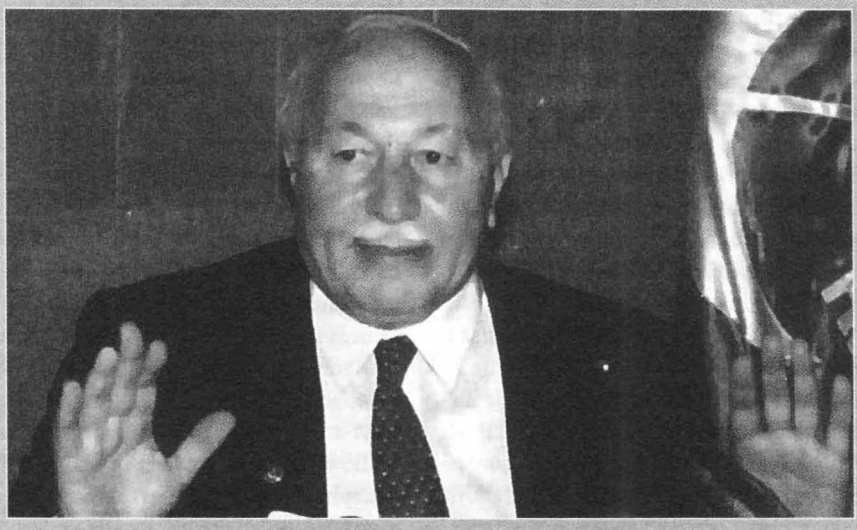
İslâmcı düşünce ya da İslâmcı iktisadî düşünce kavramları bu yüzden sorunludur. İlgili kavramları kullanan çalışmaların en temel iddialarından birisi farklı, alternatif bir sistem ya da yaklaşım öneriyor iken bile Batı düşüncesini dillendirmekten başka bir şey yapıyor değildir.

Başlıktaki bir diğer sorunlu yan ise işin Türkiye ile ilgili kısmıdır. Nihayetinde bu yazı Türkiye'deki İslâmcı (iktisadî) düşünce temelli çalışmalarla sınırlandırılmaktadır. Fakat Türkiye'de bir düşünce geleneğinden genel olarak söz etmek pek mümkün olmadığından, başlığın kendisi bir düşünsel etkinliğin ve geleneğin izleneceği iması taşımasına karşın, değerlendirilecek çalışmaların böyle bir sınırının çizilmesi de mümkün görünmemektedir. Şerif Mardin'in (1994: 16) *Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri* kitabına yazdığı önsözdeki şu cümlelerin Türkiye'deki düşünce etkinlikleri ile ilgili genel tasviri verdiğini kabul etmek gerekmektedir: "19. yüzyıl düşünce tarihimiz üzerindeki incelemelerimin bana öğrettikleri şunlardır: 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden söz etmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl 'düşünce sosyolojisi'nden bahsedebiliriz. Bu sosyoloji de bana 'Batılı' ve 'Batıcı' olmanın başta hiç de kestiremediğimiz zorlukları bulunduğunu anlatmaktadır".

Mardin'in bu tespitini destekleyen bir yoruma Çiğdem'in yazılarında rastlamak mümkündür. Çiğdem (2001, 88) Türkiye'deki İslâm düşüncesine yönelik eleştirilerini sıralarken ve aslında bu yönüyle kavramın kendisinin temelden sorunlu olan yönünü ortaya koyarken, bu düşünce biçiminin 'somut gövde' eksikliğinden ve bu haliyle İslâm düşüncesinin 'adı var kendi yok muhayyel bir bütün' olduğundan bahsetmektedir. Türkiye'de İslâmcı düşünceye ilişkin bir düşünme çabası içeren bu yazıların da yaptığı bir düşünce sosyolojisinden öteye gitmemektedir, çünkü ilgili düşünce ürünlerinin belirli bir somut yapı ya da düşünce geleneği etrafında incelenebilme imkânı yoktur.

Çiğdem'in (2001: 97, 98) düşünce sosyolojisini 'düzeylerin özgüllüğü' kavramı ile aşmaya uğraştığı, en azından bunu teklif ettiği, bile söylenebilir. Buna göre düzeylerin özgüllüğü "her düzeyin özgüllüğünü a priori kabul etmek ve sonra o düzeyin gerektirdiği mantıksal ve kavramsal bir bütüne varmayı hedeflemektir. ... Toplumsal olanı toplumsalın dışına taşımak ya da ontolojik olanı bütün her şeyi kapsayıcı bir konuma yerleştirmek, toplumsalı var kılan çelişkileri ortadan kaldırmadığı gibi, ontolojik olanın mutlaklaştırılması da kutsallık savunusunu garanti etmemektedir. ... Farklı düzeyleri kendi farklılık mantıkları içerisinde tartışmak, bu düzeylerin arasındaki ilişkiyi reddetmek anlamına gelmez; tam tersine, zaten düşünme dediğimiz etkinliği bu uğrakta kuran nitelik, bu ilişkiyi çözümleyebilmektir" (Çiğdem, 2001: 98). Düşüncenin tanımı bir çözümleme ilişkisi olarak konduğunda İslâmcı iktisadî düşünce kavramı daha anlaşılabilir bir kavrama dönüşebilmekte, düzeylerin özgüllüğü ile birlikte de kendisine meşru bir varlık alanı bile bulabilmektedir. Ama düşüncenin kendisini Batılı varoluşa tarihsel aidiyeti içerisinde ele alan bir yaklaşımda kavram yine de sosyolojik bir ilgiden ötesini haketmemektedir.

Başlıktaki bir diğer kelime olan 'çağdaş' kavramının da açıklığa kavuşturulma ihtiyacı vardır. Burada Osmanlı modernleşmesinin bir ürünü olan İslâmcılık üzerin-



Necmettin Erbakan'ın siyasete girişi, Odalar Birliği'nde, "komprador-mason bir azınlığa karşı" Anadolu sermayesini temsil misyonuyla gerçekleşmişti. Millî Görüş'ün iktisat anlayışında, "Müslümanlığın kâra ve kazanmaya büyük önem verdiği" vurgulanıyordu. Bunun Batılı kapitalizmden farkı ise, "Müslümanın israf yapmaması ve kazandığını mutlaka hayırlı bir sahaya harcaması" idi.

de değil[3] ama daha çok 20. yüzyılın son çeyreğinde etkili olan çağdaş versiyon üzerinde durulacaktır.[4] Liberalizm kavramı ile de kavramın politikbilim içerisindeki anlam çeşitlemesi bir kenara bırakılarak, devletin ekonomik işleyişe müdahalesine karşı olmak anlamında bir iktisadî liberalizm kastedilmektedir.

İSLÂM İKTİSADI KAVRAMI

İslâm iktisadı kavramı Türk İslâmcı düşüncesi için yerli bir kavram değildir. Kavramın kökeni Pakistanlı Müslüman düşünür Mevdudi'ye dayandırılır. Kavramın şekillenmesinde Mısırlı Seyyid Kutb ve Iraklı Muhammed Bekir Sadr'ın katkılarını da zikretmek gerekmektedir. Hâkim Batı medeniyetine bir cevap verme ihtiyacındaki İslâmcı entelektüellerin ilkin daha çok epistemolojik düzeyde geliştirdikleri bu argümanlar, bir yandan neredeyse bir alt disiplin olarak İslâm iktisadı çalışmalarının artışına ve diğer yandan da faizsiz bankacılık gibi pratikte bazı uygulamalara önayak olmuştur.[5] Bu akımın öncülerinin piyasa etkinliklerine yaklaşımları arasında önemli farklılıklar varsa da genelde bu mekanizmaya olumlu baktıkları söylenebilir.

İslâm iktisatçıları, her ne kadar alternatif modeller inşa etme iddiası ile yola çıkmışlarsa da, uğraşılarının temeli Batılı söylemin farklı bir üretiminden başka bir şey olmamıştır. Bu durum genel İslâmcı entelektüel söylemin bütünü için dahi geçerlidir. Azmeh'in (2003: 143-44) de belirttiği gibi, "Arap dünyasının, İran'ın ya da Müslüman çoğunluğa sahip diğer ülkelerin modern tarihi şunu göstermektedir ki –bu noktada İslâm'ın bir kültür değil, birbirinden son derece farklı kültürler arasında varlığını sürdüren bir din, dolayısıyla çokbiçimli bir kendilik olduğu ısrarla vurgulanmalıdır– bu toplumların toplumsal ve siyasal yaşamına hâkim olan

entelektüel söylemler, Aydınlanma'nın ya da Marksizm, doğalcılık, liberalizm, milliyetçilik gibi Aydınlanma-sonrası geleneklerin yerel uyarlamasıdır". Bu yüzden modellerinin temel farkı daha çok davranışsal normlar konusunda ortaya çıkarken, devletin piyasaya müdahale derecesinde, Batı düşüncesindeki konjonktüre bağlı olarak değişiklikler göstermiş olsa da, daha liberal bir ton hâkimdir.

Kavram Türkiye'ye 1960'lı yılların çeviri hareketleriyle birlikte girmiş fakat ne akademik dünyada ne de sivil entelektüel dünyada pek karşılık bulamamıştır. Bunda Türk İslâmcı söyleminin, cumhuriyet tecrübesi ile birlikte geciktirilmiş modernizminin de etkisi vardır. Aktay'ın tespitiyle (1999: 184-85) söylemek gerekirse: "...Osmanlı'nın son zamanlarında, gerek Türk modernleşmesi gerekse de İslâm'ın modernleştirilmesi konusunda 'kendiliğinden', başka bir deyişle sivil ve toplumsal düzeyde işleyen bir sürecin, Cumhuriyet'le birlikte kendiliğinden olmayan, devletin müdahaleleriyle işleyen bir döneme girdiğini görüyoruz. Bunun İlahiyat Fakültesi bünyesinde veya Fakülte dışı İslâm entelektüalizmi içerisinde Protestanlık tartışmasıyla ifade edilebilecek ve ancak bugünlerde gerçek ivmesini kazanmış gelişmenin gecikmesinde önemli bir rolü olmuştur. Bu da, ayrıca, modernleşme olgusuna karşı İslâm seçkinlerinin gerçek tutumunun ortaya çıkmasında niçin oldukça engelleyici bir rol oynamış olduğunu fark etmemize yol açmaktadır".

1960'lı yıllara gelindiğinde Osmanlı bakiyesi İslâm seçkinlerinden söz edebilmenin toplumsal ve tarihsel koşulları da geride kaldığından, söz konusu çeviri hareketlerinin yankısı olsa olsa daha alt düzey bir entelektüel düzlemde ve daha çok da vülger bir toplumsal söylemde karşılık bulmaktan öteye gitmemiştir.

İslâm iktisadı kavramı çeviriler yolu ile ithal edilmiş fakat Türkiye'deki İslâmcı entelektüel söylemin içselleştirdiği bir kavram olamamıştır. İronik bir biçimde Cumhuriyet'le geciken söylemdeki bu modernleşme, İslâm iktisadı kavramının naif bir formel akademizm olarak söyleme ithalini engelleyerek, İslâmcı söyleme, aslında pek de yararlanamadığı daha çağdaş bir modernleşme refleksi imkânı sunmuştur. Çünkü gerçekten İslâm iktisadı kavramı, davranışsal varsayımlar olarak öne sürdükleri fıkhi tartışmalar ayrı bir bağlam olarak kenarda bırakıldığı sürece, mevcut neoklasik iktisadın söylemsel bir taklidinden ve İslâmîleştirilmesinden öteye gidememiştir. Bu literatürün Türkiye'de pek karşılık bulmaması, Türkiye'deki İslâmcı iktisadî söylemi düşünsel olarak bu vasat taklitten korumuş ve modern düşünce ile daha sağlıklı bir temas kurma fırsatı vermiştir. Ama bu fırsatın modern düşünce ile sağlıklı bir karşılaşmanın ürünlerine doğru evrildiğini söylemek zordur.

Türkiye'de İslâmcı iktisadî söylemin genel olarak iki farklı tepki öbeği etrafında toplandığı söylenebilir. Bunların ilki ilahiyatçı-fıkıhçı tepki denebilecek olan daha profeyonel bir tepki iken, ikincisi de sivil-İslâmcı entelektüel söylemin ortaya koyduğu tepkidir. Bu bölümde ilahiyatçı-fıkıhçı İslâmcı söylemin niteliği ve bunun liberalizmle ilişkisi üzerinde durulacaktır.

İSLÂMCI SÖYLEMİN PROFESYONEL VARYANTI: İSLÂM İKTİSADINA İLAHİYATÇI-FIKIHÇILARIN YAKLAŞIMI VE LİBERALİZM

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki Türkiye'deki ilahiyatçı akademisyenlerin söylemi ile İslâmcılık kavramını yan yana getirmek de sorunludur. Çünkü İslâmcılık kavramının taşıdığı modern ideolojik ton ilahiyatçı akademisyenlerin dilinde pek yer bulmamaktadır. Bunda akademisyen olmanın formel zorunluluklarının payı olduğu gibi, ilahiyat fakültelerindeki derin pozitivist-bilimsellik tutkusunun da büyük payı vardır. İslâmcılık kavramı değer

yüklü oluşuyla bu bilimsel tavrın dışında kalmaktadır. Bu yüzden alt başlıktaki 'İslâmcı söylem' kavramı bir sosyolojik tasvir amacıyla kullanıldığında ancak ilahiyatçıları da kapsar hale gelebilmektedir.

İlahiyatçılar arasında İslâm iktisadı kavramına yönelik fikir beyan edenlerin çoğunlukla fıkıhçı zümreden geldiğini belirtmek gerekmektedir. Bunun başlıca sebebi iktisadî ilişkilerin gündelik muamelata ilişkin addediliyor oluşlarıdır. Bu da mevcut modern hayat formu içerisinde bu ilişkilerin meşruiyetine yönelik bilginin üreticisi konumundaki fıkıhçılara müracaatı getirmektedir. Fıkıhçılar da bu gündelik ilişkilerin meşruiyetine yönelik bilginin üretilmesinde kendi geleneksel usullerince hem Kuran'a hem de Peygamber'in uygulamalarına yönelmektedirler. Bu yönüyle söz konusu faaliyet bir fıkıh bilgisi üretimi faaliyetidir, fakat aynı faaliyet gündelik ilişkilerin iktisadî boyutuna yönelik olduğu için aynı zamanda iktisadî bir bilgi olarak da lanse edilmektedir. Söz konusu tartışmalar bir bilim olarak modern iktisadın niteliği ve modern ekonominin niteliği ile hemen hiç ilgilenmezler. Dolayısıyla geleneksel usule uygun üretilen ve modern düşüncenin niteliksel yönünü bütünüyle göz ardı eden bu bilgi formu, ilginç bir biçimde, modern hayat formunun içerisine oturtulur. Üstelik bu bilgi formu, akademik bir üst başlık altında üretildiği için bilimsel bir bilgi olma iddiasını da güçlü bir biçimde dile getirerek bunu yapar. Bu haliyle ulaşılan sonuç Türkiye özelinde ilahiyatçı-fıkıhçı akademisyenlerin İslâm iktisadı üzerine ürettiği bilimsel bilgi formlarıdır. Dar pozitivist tanımıyla bilimsel bilginin niteliği değerden arınmışlık olarak ele alınırsa bu bilgi büyük ölçüde değerden arınmış bir bilgidir. Çünkü ne kendi tarihselliğinden ve ne de politik ve sosyolojik değerlerden hiçbir şey almamıştır. Bu yüzden ilahiyatçı-fıkıhçı yaklaşımlarda çoğunlukla hocaların iktisat bilmezliği ve de iktisatçıların fıkıh bilmezliği vurgulanır durur. Fakat bu en somut anlamıyla doğru olan yargının temel sorunu ilgili iktisadî bilginin tarihselliğini atlıyor oluşudur. İlahiyatçı-fıkıhçı yaklaşım iktisat bilmezliğe atıf yaparken, iktisadın bir sosyal bilim olarak bağlamına atıf yapmamakta, bizatihi bağımsız bir bilgi alanına yönelik cehalete atıf yapmaktadır. İslâm iktisadı tartışmalarında sivil-entelektüel kısma dahil edebileceğimiz Mustafa Özel ile ilahiyatçı gelenekten Süleyman Uludağ arasındaki polemik tam da bu sorunun esasına ilişkin ipuçları vermektedir. Mustafa Özel (1992) iktisadî bilginin tarihsel serüvenini bir laikleşme olarak incelediği yazısının girişine Süleyman Uludağ'ın (1988: 212) "Riba dini bir meseledir, dinin konusudur. Faiz iktisadî bir meseledir ve iktisat ilminin konusudur" cümlesini alarak, bu tutumun iktisadî bilginin tarihselliğini göz ardı edişini eleştirmektedir. Süleyman Uludağ ise (1992: 125) cevabında Mustafa Özel'i, birçok başka eleştirisinin yanında, İslâm tarihi ve düşünürlerinden hiç alıntı yapmamış olmakla eleştirmektedir. Bu tartışmanın tarafları arasındaki 'iletişim' sorunu genel olarak İslâmcı düşünceye hâkim sorunlardan birisidir. İlahiyatçı-fıkıhçı zümrenin bilimin tarihselliği ve bağlam kavramlarından anladığı şey, kendi düşünme biçimlerinin temelindeki 'formel aktarım' tekniği ile ilişkilidir. İslâm düşünce tarihine ait olduğu varsayılan metinlere yapılan her atıf bu yönüyle ilgili bağlama dahil olmayı garanti etmektedir. İlahiyatçı-fıkıhçı zümrenin bu formel aktarım tekniğine samimi ve kökten bağlılığı, bizatihi bu yönden ortaya çıkan verimlerin 'tarihsiz' kalışının ve modern düşüncenin doğasına ilişkin bir temasın oluşmamasının temel sebebini oluşturmaktadır.

Modern düşüncenin yalnızca 'formel' ithalatına dayalı bu fıkıh bilgisi üretimi İslâmcı iktisadî düşüncenin bu yönünün liberalizm ile olan ilişkisinin de naif bir yakınlaşma olarak ortaya çıkışını sağla-

maktadır. Bu durum şu anlamda naif bir yakınlaşmadır ki ilgili düşünce verimleri liberalizme yönelik bir genel değerlendirmenin peşisıra arada buldukları paralelliklere dayanarak bu yakınlaşmayı gerçekleştiriyor değillerdir. Aksine onların tanıdığı, içinde iktisadî bilginin barındığı iktisat bilimi ortodoks iktisat versiyonudur ki bu da neoklasik iktisattır. Neoklasik iktisat ise, kendine göre liberalizm vurgusu hep daha öne çıkan Avusturya iktisadî geleneği kadar aleni olmasa da, temelde liberal karakterlidir. Neoklasik iktisat metodolojik düzeyde bireyci olduğu gibi, temel analiz birimi de piyasadır.

İlahiyatçı-fıkıhçı zümrenin iktisadî liberalizme yakınlığının diğer bir gerekçesi de aktarımını yaptıkları tarihsel başvuru metinlerinin büyük ölçüde kapitalizmin ortaya çıkışından öncelere dayanıyor oluşudur. Kapitalizm ile eşzamanlı tarihsel metinlerin ortaya konduğu toplumların ise ilgili dönemlerde kapitalizm ile temasları yoktur. Kapitalizmin hiçbir türüyle ve dolayısıyla modern devlet pratiğinin hiçbir türüyle teması olmamış bu tarihsel dönemlerden aktarımların elbette ki modern devletin bir pratiği olarak planlama ve müdahalecilik konularına yönelik malzemeler barındırması beklenemez. Üstelik bu yazıda çizilen periyot yirminci yüzyılın son çeyreği olduğuna göre, ilgili periyodun tarihsel pratik açısından hâkim karakterinin de liberalizm olduğunu hatırlamak gerekir. Bu da ilahiyatçı-fıkıhçı geleneğin liberalizme daha sıcak bakmasının sebeplerinden birisini oluşturmaktadır.

Serbestiyet savunulurken başvurulan en meşhur hadislerden birisi şudur: "Şüphe yok ki, fiyat tayin eden, darlık ve bolluk veren, rızıklandıran ancak Allah'tır. Ben sizden hiç kimsenin mal ve canına yapmış olduğum bir haksızlık sebebiyle hakkını benden ister olduğu halde, Rabbime kavuşmak istemem." Bu hadisi nakleden Hamdi Döndüren'in yorumu da şöyledir (1992: 185): "Bununla karaborsacılık, aşırı para basma ve ticaret yapanların kendi aralarında gizlice anlaşması gibi müdahaleler olmaksızın, arz ve talep dengesinin kurulması ile fiyatların oluşması amaçlanmakta, ancak bu denge kuruluncaya kadar bazan fiyat yükselmelerinin görülebileceğine işaret edilmektedir." Bu satırlarda doğrudan devlet müdahalesine ilişkin hüküm yoksa da, piyasanın kendi işleyişini serbest bırakma yönünde bir eğilimin varlığı açıktır.

İlahiyatçı-fıkıhçı geleneğin İslâm iktisadı başlığı altına alınabilecek asıl performansı ise faiz yasağı eksenindeki tartışmalarda kendini göstermektedir. Faiz yasağı bu geleneğin en merkezi tartışma konusudur ve tartışmanın ana sorunu da riba ile faizin aynı sayılıp sayılmayacağı üzerine odaklanmaktadır. Uludağ'ın delaletiyle (1988, 13-14) bu tartışmaların dört ana eksen üzerinde yürüdüğü söylenebilir. Bunların ilki geleneksel dinî ananeye bağlı yaklaşımdır. Bu yaklaşım görünüşte riba ve faize bütünüyle karşı çıkarken, diğer taraftan da bu konudaki şer'i hileleri caiz kabul etmektedir. Bu zümre içinde Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmed Naim, Kamil Miras ve tarikat şeyhleri sayılabilir. İkinci yaklaşımdakiler, fıkıh ölçüleri içinde kalarak faizin cevazı yönünde hükümleri zorlayanlar ve hatta meşrulaştıranlardır. Temel gerekçeleri de zaruret esasına dayanmaktadır. Üçüncü yaklaşım, fıkhı bir kenara bırakarak ayet ve hadis esasından yola çıkmaktadır. İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in geleneğini aynen devam ettiren bu yaklaşım riba ve faizi aynı sayıp bunları ve her türlü şer'i hile yollarını reddetmektedir. Mevdudi ve Seyyid Kutup bu yaklaşımın önde gelenlerindendir. Dördüncü yaklaşım ise ayet ve hadisleri yeni bir yoruma tâbi tutup, faizin caiz ve ribanın da haram olduğu hükmüne varmaktadır. Ali Suavi, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Fazlurrahman bu yaklaşım içinde sayılabilirler. Süleyman Uludağ kendi tarzını ise

şöyle açıklamaktadır (1988, 15): "Bizim tutmuş olduğumuz yol, belki verdiği sonuç itibariyle ikinci ve dördüncü gruba, kısmen de birinci gruba benzer ama gerek hareket noktası, gerekse takip edilen usul itibariyle hepsinden ayrıdır." Uludağ'ın bu yaklaşımının yirminci yüzyılın son çeyreğindeki ilahiyatçı-fıkıhçı gelenek içerisinde hâkim yaklaşımlardan birisini temsil ettiğini söylemek herhalde abartı olmaz. İlahiyatçı-fıkıhçı yaklaşımın bu yönüyle de mevcut iktisadî işleyişin serbestiyetine yakın durduğu söylenebilir. Çünkü ribayı fahiş faiz, tefeci faizi ve muhatabını zor durumda bırakacak olan faiz oranı şeklinde tanımlayıp, normal mevduat faizini bundan ayıran bu yaklaşım sayesinde kapitalist iktisadî işleyişin önündeki engel kaldırılmış olmaktadır.

Bu ayırımın kendisini de tehlikeli bulup faizi bütünüyle yasak gören yaklaşımın da liberal tonunun ağır bastığını söylemek gerekmektedir. Çünkü ilahiyatçı-fıkıhçı yaklaşımlar içerisinde faizsiz finans kurumları adı altında kurulan şirketlerin işleyişine pek bir itiraz eden yoktur. Bu kurumların mudarebe, müşareke, murabaha vb. gibi yöntemlerinin öne çıkarılıp meşrulaştırılmaları daha yaygın bir tutumdur. İlgili yöntemlerin tümü de piyasa serbestiyeti esasına dayalı faaliyetlerin finansmanına yöneliktir.

Sonuç olarak denebilir ki, ilahiyatçı-fıkıhçı yaklaşımların genel karakteristiğini, basit bir pazar ekonomisi algısına da dayansa, iktisadî liberalizm oluşturmaktadır. Bu durum Türkiye'deki İslâmcı zümrelerin liberal yaklaşımlarla geleneksel ittifakının bir sonucu olduğu kadar, ilahiyatçı-fıkıhçı yaklaşımların kendi formel aktarım yöntemlerinin de bir sonucudur. Bu zümrede bir politik tarz olarak liberalliğe de pek rastlanmaz, her zaman daha eklektik bir tutuma ve pragmatik bir tavra açık bir tarzları vardır. Yani söz konusu ittifak düşünsel bir tutumun sonucu olmaktan çok, pragmatik bir tavrın sonudur.

SİVİL İSLÂMCI İKTİSADİ SÖYLEM VE LİBERALİZM

İslâmcıların, ilişki daha eskiye götürülebilirse de, özellikle cumhuriyet tecrübesi içerisinde liberalizme daha yakın durdukları ve hatta onunla ittifak içinde oldukları bilinen bir durumdur. Çağlar Keyder'in (1990: 97) 1950'li yıllar sonrasına yönelik çözümlemesinin de ortaya koyduğu gibi, ilgili dönemde mevcut bürokratik iktidara karşı muhalefet platformunun iki temel direği vardı. Bunlardan biri devlet müdahalesi karşısında pazarı savunan iktisadî özgürlük ve diğeri de militan laikliğin uygulamaları karşısında geleneği ön plana çıkaran din özgürlüğüdür. Fakat bu ittifakın, kanonik Kemalist söylemin iddia ettiği denli bütün bir '50'li yıllar sonrasını belirleyen, tarafların özdeş olduğu bir ittifak doğurmadığını da kabul etmek gerekmektedir. 1950'li yıllar sonrası dönemde bürokrasinin kendi formunun dönüşümünün yanı sıra, din özgürlüğünü savunan tarafın da, özellikle 1960'lı yılların sonlarıyla birlikte kendi kimliğini inşa eden ve adını 1980'lerde İslâmcılık olarak pekiştiren bir kimliğe doğru evrildiğini belirtmek gerekmektedir. Din özgürlüğünü savunan zümrenin kimlik inşasının tarihsel seyri, onların 1950 sonrasının geleneksel burjuvazisi ile olan yollarının da ayrılışının seyridir. İslâmcılığın 1980'li yıllar ile birlikte kazandığı kimliğin tasavvurunda, 1950'li yıllardaki müttefiğin karakteri artık devlet burjuvazisine dönüşmüştür. Bu durum, Keyder'in de dikkat çektiği sanayi burjuvazisi ile küçük burjuvazi arasındaki gerilimin bir uzantısı olarak da okunabilir. Devlet burjuvazisi aslında form değiştiren bürokrasi ile sanayi burjuvazinin ittifakı olarak ortaya çıkmışır ve temsilini TÜSİAD'da bulur. Bunun karşısına ise 1980'li yıllardaki yeni liberal rüzgar ile birlikte Anadolu'da yeni bir kapitalist birikim sürecini ifade eden ve MÜSİAD'da somutlaşan sermaye grup-

ları ortaya çıkmıştır. TÜSİAD ve MÜSİAD Ayşe Buğra'nın da yerinde tespitiyle (1998: 525-26) yalnızca kendi gruplarının çıkarları peşinde koşan iktisadî organizasyonları aşan sınıfsal ve ideolojik niteliklere sahiptirler. MÜSİAD'ın temel şikâyeti devletçe korunduğuna inandıkları İstanbul burjuvazisinin tekeline yöneliktir (Buğra, 1998: 533). Bu şikâyet, salt iktisadî gerekçelerle dile getirilen rasyonel bir şikâyet gibi görünüyorsa da, MÜSİAD'ın seslendiği ve bir yandan da temsil ettiği İslâmcı toplumsal katmanların kenarda bırakılmışlık duygusuyla doğrudan ilgilidir. Daha küçük ölçekli sermaye gruplarının biraraya gelmesinden oluşan MÜSİAD, devletin ayırımcı olduğuna inandığı müdahalelerine karşı daha liberal bir kamu politikasının talep edicisi rolüne soyunmuştur.

MÜSİAD türü organizasyonların ortaya çıkışını ve İslâmî duyarlılıkları yüksek kesimlerin kapitalizme entegrasyon sürecini, İslâmcılığın kendi ön-tarihinden toplumsal kopuşunun unsurlarından birisi olduğunu ifade eden Ahmet Çiğdem'e göre (2001: 133) aynı kopuş entelektüel düzlemde de gerçekleşmiştir. 1960'lı yıllardan sonra ivme kazanarak gelen düşünsel İslâmcılık 1980'li yıllarda kendi tarihiyle farklılaşan bir görünüm kazanmıştır. Çünkü ortaya 'politik angajmanları muğlak ve gevşek olan bir İslâmî entelijansiya' çıkmıştır. Gerçi '80'li yılları '60'lardan beri gelen düşünsel İslâmcılıktan bir kopuş olarak görmek zorsa da düşünsel ürünlerinin genel kamu ile buluşmasında önemli bir farklılaşmayı tecrübe ettikleri açıktır.

İlgili entelijansiyanın sivil İslâmcı söylem olarak nitelenmesinin gerekçesi ise bu söylemin politik düşünce dilindeki 'sivilliğini', ki bu pek de öyle değildir, vurgulamak için değil, ama söylem olarak akademik-formel ilahiyatçı dünyanın dışındakileri kastetmek için kullanılmaktadır. Bu 'sivil' söyleme meslekten kimi iktisatçılar da dahildir. Çünkü ilgili meslekten iktisatçıların bu alandaki performansları kendi mesleki performanslarının dışına taşan bir entelektüel faaliyet olarak kamusallık kazanmaktadır.

Sivil İslâmcı iktisadî söylemin fıkıhçı-ilahiyatçı söylemden ayrılan yönü, onun Batı düşüncesinin verimlerinden daha eşzamanlı ve daha derinlikli yararlanma çabasıdır. Üstelik bu söylem başta genel karakteri verilen, Pakistan ve Mısır kökenli formel İslâm iktisadı yorumları ve çalışmalarına da uzak durmak gibi bir avantaja sahip olmuştur. Bu uzak oluşa, bilinçli bir tercih ve düşünsel olgunluğun mu yoksa akademik söylemin Türkiye'de bu tarz çalışmalara izin verir bir esnekliğe sahip olmayışının mı yol açtığı şüphelidir. Görünen o ki, daha önce de değinildiği gibi, ikinci şıkkın bundaki belirleyiciliği daha fazladır. Fakat bu formel İslâm iktisadı yorumlarına uzak oluş aynı zamanda sivil İslâmcı iktisadî söylemin bir düşünsel gövdeden mahrumiyetini de beraberinde getirmiştir. Bu versiyonda, ilahiyatçı-fıkıhçı gelenekte bir formel aktarım mekanizması yoluyla da olsa varolan bir söylem evreninden bahsetmek mümkün değildir.

Bu söylemin ilahiyatçı-fıkıhçı gelenek ile ortak paydasını ise iktisadî liberalizme daha yakın duran bir tutum sergilemeleri oluşturmaktadır. Bu haliyle sivil İslâmcı iktisadî söylemin Türkiye'deki İslâmcılığın bürokrasi karşısında daha fazla serbestiyet talep etme anlamında toplumsal karakterine sadık kaldığı söylenebilir. Oldukça erken bir örnek olsa da Sezai Karakoç'un 1967 tarihli *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* kitabı bunun iyi örneklerinden birisidir. Bu kitap asli politik anlamıyla liberal bir düzen vazetmiyorsa da, sunduğu genel araçlar itibariyle müdahaleciliği asgaride tutan bir iktisadî düzeni dile getirmektedir. Özel mülkiyet ve miras hakkı gibi unsurlar ilgili düzende tanınmaktadır. Buna göre (Karakoç, 1985: 27) "Özel mülkiyetin ve teşebbü-

sün ve ölçülü rekabetin tanınması, devletin kişi hayatına yıkıcı bir baskıyla karışmasını önlüyor, kâr faktörü ekonomik şevki yaratıyor, öte yandan faiz yasağı, emeksiz kazanca bir sınır çekiyor, zekât, başlıbaşına sosyal bir regülatör olarak, kapitalizmde beliren sınıflararası uçurumun oluşumuna engel oluyor, israf yasağı istihlake bir dizgin vururken, cihat şuuru, hayr kavramı, istihsali toplumun ve bütün insanlığın yararına destekliyor." Asli politik anlamında liberallikten çok, varoluşçu bir felsefeye daha yakın gibi duran bu satırların 1960'lı yıllar sonunda yazılmış olduğu hesaba katılırsa, araçsal anlamıyla liberal tonunun atlanamayacağı açıktır. Çünkü ilgili yıllar Türkiye'sinin entelektüel söyleminin canlı ve hâkim unsurunu Marksist yaklaşımlar oluşturmaktaydı. Bu yönüyle kitapta ortaya çıkan araçsal da olsa liberal ton İslâmcı toplumsal hareket ve entelektüel söylemin tarihsel tarzına uygundur. Bu tarz, asli anlamında kökten bir kimlik farklılığını hep vurgulayıp, görünüşteki müttefiki olarak da devletin tahakkümü karşısında serbestiyet yanlılarını seçmiştir. Sezai Karakoç da (1985, 44) bu görünüşte benzerliğe dikkat çeker: "Buraya kadar görünüşte liberal ekonomiyi andıran İslâm ekonomisi, ruhu itibariyle ondan temelden ve kökten ayrılır." Fakat bu kimlik farklılığı vurgusu 1980'li yıllar Türkiye'sinin kapitalizme açılmasıyla birlikte İslâmcı toplumsal pratiğin de hızla kapitalizme eklemlenmesini engellememiştir. Yani 'görünüşteki' ittifak toplumsal pratikte asli bir ittifaka doğru yol almıştır. Mesela MÜSİAD örneğinin ilk yıllarında bu kimlik farkı hâlâ belirleyici bir unsurmuş gibi sunulurken, giderek taleplerin daha rasyonalize hale geldiği görülmektedir.

1980'li yıllar sonrasının sivil İslâmcı iktisadî söyleminin önde gelen isimlerinden birisi de Mustafa Özel'dir. Mustafa Özel'in yazılarında Pakistan ve Mısır kökenli formel bir İslâm iktisadı inşası kavramı olmadığı gibi, İslâm iktisadı kavramının kendisini özgün ya da farklı bir biçimde üretmeye yönelik bir teşebbüs de yoktur. Aksine Mustafa Özel iktisat bilimini tarihsel bir bilgi alanı, kendi iç evrimi içinde anlamlı bir disiplin olarak ele almasıyla diğerlerinden farklılaşır. Dolayısıyla onun söyleminde ilgili söylemin içindeki diğer aktörlerden farklı olarak, iktisat biliminin kendisi üzerine düşünmenin unsurları mevcuttur. Bu yönüyle onun çalışmaları, birçoğu daha çok gazete yazılarına dayansa da, Batı düşüncesi ile teması en fazla olan çalışmalardandır.[6]

İktisadı kendi tarihsel süreci içerisinde kavramaya çalışan Mustafa Özel, onun seyrini bir 'laikleşme' serüveni olarak görmektedir. Bu süreçte öncelikle tabiat bilimleri laikleşmiş ve daha sonra da bu durum sosyal bilimlere sirayet etmiştir. Laikleşmekten kasıt, "dünyevileşmek, dini metin ve otoriteleri referans kaynağı olmaktan çıkarmak, bütün dikkati insanın bu dünyadaki faydasına yöneltmek, maddi verimliliği (üretkenliği) herşeyin ölçüsü kabul etmektir" (Özel, 1992: 125). Bu laikleşme iktisadın aynı zamanda bir bağımsız bilgi alanı olarak ortaya çıkmasının da seyrini vermektedir.

İktisadı kendi tarihsel konumu içerisine yerleştirme çabası onu aynı zamanda alternatif bir iktisat biliminin formel inşasının peşine düşme zaafından alıkoymuştur. Onun yerine bizatihi gündelik pratik ve işadamı davranışı pratiğine yönelerek çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bu da onu davranışın İslâmîliğinin hükümleri alanına, yani fıkhi yönteme yaklaştırmaktadır. Fakat o, ilahiyatçı-fakihçi zümrenin 'formel aktarımı' yerine daha tarihsel bir tutum takınarak, İslâm tarihi içerisinden piyasa tecrübelerine müracaatla 'formel aktarımın' sorunlarını aşmayı denemektedir. Piyasa tecrübesine müracaat biçimiyle Mustafa Özel'in de İslâmcı iktisadî söylemin genel eğilimi olan iktisadî liberalizme yakın durduğu söylenebilir. Savundu-

gu şey bir İslâmî liberalizm değildir ve bu kavramın kendisinin bir 'hilkat garibesi' olduğunu dile getirir (Özel, 2002: 23). Fakat piyasanın serbestiyetine vurgusu itibariyle asli politik bir angajman olarak değilse de araçsal anlamıyla iktisadî liberalizme yakın durmaktadır.

Mustafa Özel'e göre (1993) kapitalist düzenin kendisi sanıldığının aksine piyasa düşmanıdır. Bunda kapitalizme suç ortaklığı yapan unsur da devlettir. Buna mukabil "Müslüman bir toplumun ekonomik düzenini, müdahaleden mümkün olduğunca uzak bir serbest rekabet düzeni olarak tanımlayabiliriz. Hz. Peygamber'in narh konulması teklifini 'Fiyatları belirleyen Allah'tır' diyerek geri çevirmesini, hiçbir beşeri organizmanın –zorlayıcı bir durum söz konusu olmayınca– fiyat tesbit hakkına sahip olmadığı tarzında yorumlayabiliriz" (Özel, 1994: 45). Devletin böyle bir ekonomideki asıl görevi piyasa ve fiyat düzenini emniyete almaktır. Yani devlet kapitalizmin piyasada rekabeti öldürücü işleyişine karşı, piyasada fiyatın oluşmasını engelleyen faktörleri bertaraf etmek için müdahale edebilir. Ona göre "Pazarın ilkeleri evrenseldir, sadece mü'minler için değil, herkes için aynı ölçüde geçerlidir. Bu aynı zamanda rasyonel tercihtir de" (Özel, 1995a: 76). Mustafa Özel bu piyasa savunusunu da Hz. Peygamber'in Medine Pazarı tecrübesine dayanarak meşrulaştırmaktadır. Medine Pazarı tecrübesine yönelik Cengiz Kallek'in çalışmaları (1992; 1997) bu pazarın iki temel ilke çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir. İlk olarak pazar yerinde kimse belirli bir yeri sahiplenememekte ve ikinci olarak da bu pazardan vergi alınmamaktadır. Özel'e göre (1994: 44-45) bunun modern yorumu şöyledir: "(1) Siyasî otorite iktisadî hayat içinde rant oluşumunu engelleyici biçimde davranacaktır; (2) piyasa düzenlemeleri üretici ve satıcılar için cazip olacak biçimde yapılacak..." Aslında bu modern yorumun Türkiye'nin ilgili dönemindeki İslâmcı sermayenin talepleri ile örtüştüğü de ortadadır. İstanbul sermayesine karşı MÜSİAD'ın talebi, bir ayrıcalık değil, fakat İstanbul sermayesine tanınan ayrıcalıkların ortadan kaldırılmasıdır. Mustafa Özel de (1995b, 13) bu yaklaşımı yine tarihsel bir tecrübeyle örneklendirerek meşrulaştırır. Cahiliye dönemi Mekke'sinde ticaret ve piyasa düzenine baskı kuran ileri gelenlere karşı oluşturulan bir ittifak olan *hilfu'l-fudul* (faziletlilerin işbirliği) örneği bu anlamda MÜSİAD'ın durumunu tarif için uygun düşmektedir.

Cengiz Kallek de İslâm'ın müdahaleden mümkün olduğunca uzak bir piyasa tecrübesine sahip olduğu yaklaşımını benimsemektedir. "...Tabii şartlarda işleyen piyasaya olumsuz etki edecek her türlü suni müdahale, nereden gelirse gelsin, merduddur. Ancak devlet açısından bu tahdit mutlak değildir; piyasaya hâkim bazı güçlerin düzeni bozucu suni müdahalelerde bulunması durumunda, bunların menfi tesirlerini gidermek ve piyasayı eski tabii düzenine kavuşturmak üzere bir seri karşı-devlet müdahalesi gerekebilir. Çünkü devletin piyasaya müdahale etmemesi esası asla 'laissez faire' (bırakınız yapsınlar) şeklinde bir iktisadî anlayışa varacak boyutlara taşınamaz" (Kallek, 1997: 216-17). Müdahalelerin asgarileştirilmesine yönelik ifadelerin sonuna hep bir şerh konup, bu tarz piyasa savunusunun liberalizmden farklı olduğu dile getirilse de, nihayetinde her iki yazarda da iktisadî liberalizmin piyasa savunusu biçimine çok yakın bir tarz olduğu açıktır. Nitekim aynı eğilim, daha formel ve erken bir çalışma olan Debbağoğlu'nun çalışmasında da (1979: 409) mevcuttur. Bu çalışmada da fiyat sisteminin serbestiyeti vurgusu ve muhtemel tekelci yapılanmalar karşısında devletin müdahale gereği vurgusu vardır. Nitekim iktisadî liberalizmde de, farklı versiyonları söz konusu

olsa bile, devletin asgari bir müdahale tarzı hep meşru kabul edilmiştir.

1980'li yılların başlarında İslâmcı iktisadî söylemin dilinde 'iktisadî kalkınma' kavramına da rastlanmaktadır. İlgili dönem bilindiği gibi ulusal kalkınmacılığın iflasına tanık olunan yıllardır (Keyder, 1993). Bu yönüyle 1960'lı ve 70'li yıllarda nispeten daha popüler olan bu kavramın 1980'li yıllar başlarında İslâmcı iktisadî söylemde yer bulabilmesi büyük ölçüde kavramın henüz terk edilememesi ile ilgilidir. Çünkü ilgili kavram etrafında düzenlenen bir sempozyumun metinlerini barındıran derleme (Tabakoğlu ve Kurt, 1987) içindeki metinlerin genel tarzı müdahale yanlısı ve bu yolla ulusal kalkınma gerçekleştirme tonu taşımamaktadır. Onun yerine daha geleneksel bir analiz tarzı olarak inançlı insan unsurunun ve geleneksel değerlerin iktisadî kalkınmadaki rolü çerçevesinde analizler geliştirilmektedir. Bunda 1980'li yıllarda geleneksel değerlere bağlı kaldığı varsayılan Japon kapitalizmine Türkiye'de duyulan hayranlığın da etkisinin olduğunu atlamamak gerekmektedir.

Bu arada, konu İslâmcı iktisadî söylem ile sınırlandığından dolayı dışarıda bırakılan yine bizatihi İslâmcı söylem içerisinden liberalizme yönelik köklü eleştiriler de mevcuttur. Fakat bu eleştiriler iktisadî söylem sınırlarını aşan bir vasata seslendiklerinden dolayı burada değerlendirmeye alınmamışlardır. 1980'li yılları sonrası İslâmcı söyleminin hâkim figürlerinden birisi olan İsmet Özel'in bir yandan ontolojik düzeyde Batı düşüncesinin kendisine yönelik itiraz çabası ve öte yandan politik ve sosyolojik düzlemde hâkim liberal koda, dünya sistemine yönelttiği eleştiriler bunların başında gelir. Yine Abdurrahman Arslan'ın modern dünyadaki Müslümanların tavır alışlarını sosyolojik düzlemdeki eleştirileri de hâkim liberal düşünceye karşı dönemin İslâmcı söyleminin ürettiği önemli eleştiriler olarak dile getirilebilir.

SONUÇ

Daha genel anlamda bir İslâmcı söylemin somut gövde yokluğundan söz edildiği bir ortamda Türkiye'deki İslâmcı iktisadî söylemden bahsetmenin zorlukları ortadaysa da, bu söylemin yirminci yüzyılın son çeyreğindeki seyrine göz atıldığında iktisadî liberalizme yakın bir tavır içerisinde olduğu söylenebilir. Bu yakınlığın çeşitli tarihsel gerekçeleri de mevcuttur. Türkiye'nin 1950'li yıllar sonrası çok partili hayata geçiş tecrübesinde pazarın serbestiyetinden yana olan burjuvazi ile din özgürlüğünü savunan kesimlerin ittifakı bunun görünür sebeplerindendir. Fakat bu ilişkinin karakteri 1980'li yıllar sonrası serüveni açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü bizatihi din özgürlüğü savunusu içerisindeki kesim, ki artık ismi İslâmcılık olarak pekişen modern bir politik iddia da ihtiva etmektedir, kendi burjuvazisini yetiştirmeye başlamıştır. Bu yüzden geleneksel ittifak bozulmuş ve İslâmcı burjuvazinin devlete yaslanan burjuvazi ile rekabeti devreye girmiştir. Bu durum da İslâmcı söylemin ilave bir liberallik talebinin temelini oluşturmuştur. Bu liberal talebin temelinde yalnızca devletin iktisadî işleyişe karışmaması değil, ama aynı zamanda aktörlerden birini daha fazla kayırmaktan vazgeçmesi isteği de vardır.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinin dünya ölçeğinde liberal düzenin yükselişine tanık olmasının da İslâmcı söylemin liberal tonlar taşımasında etkileri olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu dış konjonktürün etkisinin özellikle ilahiyatçı-fıkıhçı İslâm iktisadı söylemine ana meşruiyet kaynağını verdiğini söylemek yanlış olmaz. Bu söylemin Batı düşüncesinin kendisi ile teması çok donuk bir düzeyde kaldığından, ilgili söylem hâkim politik akımları yedeğine almaktan başka ilave Batılı bir düşünsel performans sergileme gereği duymamaktadır.

Sivil-İslâmcı iktisadî söylem de, bir

yandan toplumsal pratikteki İslâmcı sermayenin talepleri ve diğer yandan da müdahaleciliğin ortaya koyduğu iktisadî sorunları göz önüne alarak daha liberal bir tonu tercih etmektedir. Batı düşüncesinin asli mecrai ile temas şansı daha yüksek olan bu versiyon, ilahiyatçı-fıkıhçılardan farklı olarak liberal tonlarına biraz daha eleştirel bir tavrı ekleyebilmektedirler.

Türkiye'deki her iki tavrın önemli benzerliklerinden birisi, analizlerinin taşıdığı liberal tonun asli politik anlamıyla liberal bir tavır olmadığını özenle dile getiriyor oluşlarıdır. İslâmcı iktisadî söylem bir yönüyle neredeyse iktisadî liberalizmin bütün unsurlarını bünyesinde taşırken, diğer yandan da bir politik adlandırma olarak liberal sembollerden ısrarla kendini sakınmaya çalışmaktadır. Bu durum Batı düşüncesinin eleştirel tonlarıyla tanışıklığı daha fazla olan sivil İslâmcı versiyonda çok daha titizlikle dile getirilmektedir. Bu sayede temeldeki kimlik talebinin ve farklılığının korunulduğu düşünülmektedir. Ama hem pratiğin İslâmcı burjuvazisinin kapitalistleşme seyri hem de bizatihi rasyonel söylemin kendisinin tarihsel olarak Batılılığı, kimliğin otantisitesini koruma çabasını akamete uğratmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Batı düşüncesinin yazgısal bir temeldeki Heideggeryen okunuşuna itirazlar olabilir. Ama Heidegger'in *Geschick* kavramını kullanışının en derinlikli yorumlarından birisinin bu olduğunu düşünüyorum. Bu yazgısal yorumun çok daha açık bir şekilde izlenebildiği şu iki çalışmasına bakılabilir: Martin Heideger (1968; 1991).

2 İktisat bilimi ya da iktisadî düşünce yaygın kanaatin aksine kapitalizm ya da sosyalizm gibi daha bütüncül ve toplumsal işleyişe ve ilişkiler ağına atıf yapan kavramlarla uğraşmaz. Bu durum yalnızca iktisadın henüz profesyonelleşmemiş dönemi olan klasik politik iktisat dönemi için kısmen geçerlidir. Mevcut modern haliyle iktisat kendinden çok emin olduğu rasyonel bireyinin analizinin ötesine uzanmayı kendi profesyonu açısından da pek meşru görmemektedir. Kapitalizm ve sosyalizm gibi kavramlar bu anlamda sosyolojinin kavramlarıdır ki nitekim aslında tipik bir klasik dönem iktisatçısı olan Marx, sosyolojinin kurucu figürlerinden birisi addedilirken, iktisadın ortodoks jargonuna hemen hiçbir katkısı olmamıştır.

3 Bunun için şu çalışmalara bakılabilir: İsmail Kara (1994), Mümtaz'er Türköne (1991).

4 Bu dönem sıklıkla "radikal İslâmcılık" olarak adlandırılmaktadır, ama bu yazı çerçevesinde radikal kavramı tercih edilmeyecektir. Çünkü ilgili kavramın kendisi de İslâmcı yaklaşımlar içerisinde akımlardan birisini ifade etmektedir. Özellikle de İslâmcı iktisadî düşünce gibi daha akademik çağrışımlı versiyonda "radikal İslâmcılık" kavramı pek yerine oturmamaktadır.

5 İslâm iktisadı kavramına yönelik oldukça ayrıntılı ve eleştirel makaleler toplamı için bkz. Timur Kuran (2002).

6 1980'li yıllar İslâmcı söyleminin en belirleyici zeminini Ahmet Çiğdem'in yerinde kavramıyla söylemek gerekirse 'köşe yazarlığı kurumu' oluşturmuştur. Bu durum genel İslâmcı söylemin derinlikli çalışmalar ekseninde örülmüş bir söylem bütünlüğü içerisinde toplanabilmesini zorlaştırmaktadır. Üstelik söz konusu olan söylem çok daha formel söylem yapılarını gerektiren iktisadî söylem olunca izlenebilir bir yapının bulunabilmesinin zorlukları ortadadır. Bu yüzden İslâmcı iktisadî söylemin Batı düşüncesi ile temas anlamında en çağdaş unsurları da köşe yazarlığı kurumu içinden çıkmıştır.

İslâm ve Liberal Demokrasi*

AHMET ARSLAN

Bütün dinler, özellikle Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi gelişmiş tektanrıcı dinler insana kendisi, kendisini çevreleyen evren ve her ikisinin kaynağı olan Tanrı hakkında doğru bilgi vermek iddiasındadırlar ve insana bu doğru bilgiye uygun olarak davrandığı takdirde doğru yaşayacağını, bunun sonucunda da mutlu olacağını hatırlatırlar. Bundan ötürü de Batı toplumlarında ortaya çıkışı ve gelişimi tarihinde demokrasiye karşı çıkanlar sadece faşistler, Naziler veya komünistler olmamıştır. Onun insanların iradelerinden başka herhangi bir hakikat talebinde bulunmaması özelliği veya kusuruna özellikle Katolik zihniyetinin temsil eden dindar aydınlardan da itirazlar gelmiştir.

Nitekim İslâm dünyasında da İslâmî duyguyu ve bilinci temsil edenler tarafından demokrasiye benzeri itirazların yöneltildiğini görmekteyiz. Bu aydınların bir kısmı demokrasinin işlemesinde kendisine dayanılan temel mekanizma olan çoğunluk iradesinin keyfiliğine ve azınlık üzerine olan tahakkümüne işaret ederken, daha büyük bir kısmı ise asıl itirazlarını "halkın sesinin hakkın (yani doğrunun) sesi" olmasının zorunlu olmadığı noktasına yöneltmektedirler. Bu itiraz Hıristiyan aydınlar için olduğu gibi Müslüman yazarlar için de esasta doğru bir yaşamanın doğru bir bilgiye, hakikate uygun olması gerektiği, demokrasinin fiili işleyişinde ise böyle bir ihtiyacın ve talebin göz önüne alınmadığı itirazıdır.

Ancak aslına bakılırsa Batı demokrasilerinin insanla ilgili herhangi bir hakikate ve bu hakikate ilişkin doğru bir bilgiye dayanmaksızın çalıştığı görüşü de pek doğru değildir. Çünkü Batı demokrasilerinin bir ayağı bireylerin keyfi iradeleri veya seçimleri, tercihleri, bunun sonucu olarak ortaya çıkan uzlaşma ve bundan doğan çoğunluğun egemenliği hakkındaki Protagorasçı kavramsa diğer ayağı da Platoncu diye niteleyebileceğimiz "doğal insan hakları" kavramıdır.

Doğal insan haklarından kastedilen bilindiği gibi insanların insanlar olarak sahip oldukları ve hangi nedenle olursa olsun ellerinden alınmasının mümkün olmadığı bir hakikat gibi kabul edilen yaşama, mülkiyet, düşünme, din ve vicdan özgürlüğü gibi haklardır. Batı siyaset düşüncesinde bu hakların "doğal" oldukları, yani kaynaklarını insanın doğasında bulundukları, bundan dolayı da vazgeçilemez, devredilemez veya insanların ellerinden alınamaz haklar oldukları adeta evrensel bir hakikat olarak kabul edilmektedir. Bunlar, o halde çoğunluğun keyfi iradesinin, bu iradenin seçimini, tercihinin, bu tercihin sonunda ortaya çıkan uzlaşmanın dışında olan, onlar tarafından müdahale edilemeyen haklardır. Bu hakların böylece doğal haklar olmaları demek, bütün insanlar için geçerli evrensel varlıklar olmaları, Platoncu terminolojiyle ifade edersek "kesin hakikatler" olmaları demektir. Eğer onlar bu tür hakikatlerse, onların bilgisine ilişkin bilgilerimiz de doğrular, kesin doğrular ve bu doğrulara dayanan doğru yaşama talebi ve imkânı tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak da Batı dünyasında Hıristiyan zihniyetli filozofların veya siyaset adamlarının ilgilerini demokrasinin halk

(*) *İslâm, Demokrasi ve Türkiye* (Vadi Yayınları, Ankara 1999) kitabındaki yazılarından yazarın izniyle derlenmiştir.

egemenliği veya çoğunluğun iktidarı kavramlarından çok birey insan hakları, doğal insan hakları kavramları üzerinde yoğunlaştırdıklarını görmekteyiz.

O halde demokrasinin vazgeçilmez, devredilmez, çoğunluğun iradesine terk edilemez doğal haklar kavramı Platoncu doğru ve mutlu bir insani yaşamanın temeli olması gereken kesin, tartışılmaz evrensel doğrular, "hakikatler" alanını temsil etmektedir. Buna karşılık Protagoroscı iddia veya görüş demokrasinin çoğunluğun keyfi iradesine, tercihlerine dayanan zamansal, pazarlığa tâbi "kanaatler" alanının bir devamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikinciyi ifade etmek için kullanılan kavram ise yine bilindiği gibi "pozitif" haklar kavramıdır. Çünkü bu alanda insanları zaman içinde değişen tecrübelerine, kendileri için faydalı diye düşündükleri kanaatlerine uygun olarak kanun koyma yetkisine sahip meşru mercilerin düzenlemeler getirme, haklar "koyma" imkânları kabul edilmekte ve bu alan böylece "doğal" olarak değil "pozitif" olarak düzenlenen bir alan haline gelmektedir.

Sözünü ettiğimiz doğal haklar veya hakikatler alanı ve bunların bilgisiyle ilgili olarak Batı'da yine iki ana açıklama modeli vardır. Bunlardan birincisi bu doğal haklar veya hakikatler alanının kaynağını insan doğası ve ihtiyaçlarına dayandırır. Bu hakların bilgisini ortaya koyan merci olarak ise insan aklını görür. Ne bu doğanın ne de bu bilginin kendisini başka ve daha üst bir referans noktasına bağlama ve böylece temellendirme ihtiyacının duymaz. Daha açık bir deyişle gerek bu doğayı gerekse bu bilgiyi onların kaynağı olan bir Tanrı ile ilişkilendirmeyi gerekli görmez. Bu kısaca *hümanist* diyebileceğimiz bakış açısıdır.

Buna karşılık ikinci bir bakış açısı gerek bu doğanın gerekse bu doğayı tanıyan insan aklının varlığını kabul etmekle birlikte onların her ikisini de *Tanrı'ya bağlamayı* mümkün ve uygun bulur. Bu görüşe göre insanı bu doğa ve ihtiyaçlar içinde yaratan Tanrı olduğu gibi onun bu doğayı tanıması ve bilmesini mümkün kılan insan aklının bahşedicisi de Tanrı'dır. Dolayısıyla insanın insan doğasından kaynaklanan haklarını yaratan Tanrı olduğu gibi bu hakları insana verdiği akıl yetisi sayesinde insanın bilmesine imkân sağlayan da Tanrı'dır. O halde insan doğası açısından bakıldığında doğal haklar olarak adlandırılması mümkün olmakla birlikte bu haklar aynı zamanda ve öncelikle tanrısal bir boyutu ve niteliği olan şeylerdir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi "Biz aşağıda imzası bulunan insanlar aşağıda sözünü edeceğim temel insan haklarının insana Tanrı tarafından verilen vazgeçilmez, devredilmez haklar olduklarını kabul ediyoruz" sözleriyle başlar.

Acaba buraya kadar tartıştığımız konular bakımından İslâm'ın durumu nedir? Onun doğru bir yaşama için doğru bilgiye, bu bilginin konusu olan hakikate duyulan ihtiyaç ve talep bakımından Platoncu olduğuna işaret ettik. Gerçekten de Tanrı'nın en önemli sıfatlarından birinin "Hak" olduğunu ileri süren İslâm'ın insanın ahlakî politik yaşamı ile ilgili hakikat ve doğru bilgi ihtiyacını ve bunlarla ilgili doğru eylemin ancak böyle bir hakikate ve doğru bir bilgiye dayanabileceği görüşünü kesin bir şekilde savunduğunu söyleyebiliriz.

İslâm'ın demokrasiye karşı olan tutumunun da aşağı yukarı Hıristiyanlığın ona karşı gösterdiği tutumunun benzeri olması gerektiğini kabul edebiliriz. Eğer demokrasiden kastedilen, insanların keyfi iradelerinin ve herhangi bir hakikate dayanması gerekmeyen kişisel seçimlerinin ve uzlaşmalarının sonucu olacak olan bir siyasal örgütlenme ve yaşama biçimi ise insanla ilgili hakikati insanlara vahyettiği ve hayatlarını bu hakikate uygun olarak düzenlemeleri gerektiği temel tezinden ötürü İslâm'ın böyle bir örgütlenme ve yaşama biçimine, iyi bir nazarla bakmayacağını söyleyebiliriz. Çoğunluğun azın-

lık üzerine haksız tahakkümü şeklindeki olumsuz sonucundan bağımsız olarak İslâm'ın bu tür bir rejime bu nedenle genel olarak karşı çıkacağını düşünmek makuldür. Modern Müslüman yazarların ilgilerini de demokrasiden çok insan hakları sorunu üzerine yoğunlaştırmaları onlara Hıristiyan paralelleri gibi demokrasinin bu niteliğinin fazla sempatik gelmediğinin bir işareti olarak yorumlanabilir.

Demokrasinin sözünü ettiğimiz kusurlarını büyük ölçüde gideren doğal haklar-pozitif hakla kuramına gelince, Müslüman yazarların bu konuya da genellikle pek olumlu bir gözle bakmadıklarını söylemek yanlış olmaz. Onların bu görüşlerinin temelinde ise esas olarak iki olgu var gibidir.

Bunlardan birincisi bu yazarların genel olarak doğal hakların, insan doğasına dayanan, doğal hakların çifte varlığını (doğal-ilahi) kabul etmenin İslâm'ın ruhuna aykırı bir şey olduğunu düşünmeleri, ikincisi ise İslâm'ı insan hayatının bütün cephelerini bir defaya mahsus olmak üzere bütün zamanlar için ve en küçük ayrıntılarında düzenleyen en mükemmel bir hakikatler ve yasalar bütünü olarak görmeleridir. Bu ikinci görüş bu yazarların insanların değişen tecrübelerine göre kendileri için faydalı diye gördükleri düzenlemeleri yapma alanı diye tanımladığımız "pozitif" düzenlemeler alanını tamamen ortadan kaldırmaları, birinci görüş ise onların doğal hakları yalnız ilahi haklar olarak almaları ve onların buna ilaveten sahip olduklarını söylediğimiz doğallık vasıflarını kabul etmeleri sonucunu yaratmaktadır.

Bizim kanaatimize göre sözünü ettiğimiz Müslüman yazarların bu iki görüşünün de İslâmî noktai nazardan kabul edilmesi zorunlu değildir. İslâmî görüş açısı şüphesiz doğal hakların ve bu hakların insanı bilgisinin, sırf insanı, yani hümanist bir bakış açısından ele alınıp açıklanması ve temellendirilmesini şüphesiz doğal hakların ve bu hakların insani bilgisinin, sırf insanı, yani hümanist bir bakış açısından ele alınıp açıklanması ve temellendirilmesini şüphesiz kabul edemez. Ancak onların hem insani-doğal, hem de ilahi-doğa üstü bir varlıkları olduğunu kabul etmekte İslâmî görüş açısından herhangi bir ciddi engelin olduğu savunulamaz. Bu, temelde Müslüman'ın Tanrı hakkında sahip olduğu anlayışına bağlı bir meseledir. Tanrı'yı insana herhangi bir kalıcı doğa bahşetmeyen ve inanın bu doğanın bilgisine yine kendisi tarafından verilen bir yetiyle sahip olmasını uygun bulmayan bir varlık olarak tasarladığımız zaman ne böyle bir insani doğanın varlığını, ne insanın bu doğadan kaynaklanacak doğal haklarını, ne bu doğanın ve bu doğal hakların insanı bilgisini açıklayıp temellendiremeyeceğimiz açıktır. Ancak Tanrı'yı böylece gereğinden fazla anti-hümanist, anti-doğacı kabul etmenin bizatihi İslâm'ın Tanrı'sına uygun biricik anlayış olduğunu kabul etmenin bizatihi İslâmî geleneğin kendisine en uygun düşen bir yorum olmadığını savunmak mümkündür. İslâm'da bu anti-hümanist, anti-doğacı Eşarici Tanrı anlayışının dışında ve üstünde farklı anlayışlar da var olmuştur (örneğin felasifenin, Mu'tezile'nin ve mutasavvıfların anlayışları).

İkinci olarak İslâm'ı insan hayatının bütün kurallarını bir defaya mahsus olmak üzere bütün zamanlar için ve en küçük ayrıntılarında vazeden bir yasalar bütünü olduğu, dolayısıyla insanların kendi hayatları için kendilerinin koyacakları "pozitif" türden yasalara imkân ve gerek bırakmadığı şeklinde anlamak da zorunlu değildir. İslâm'ın yasalar ve düzenlemeler ile ilgili kısmını içine alan Fakh'ın Kuran ve sünnet gibi iki ilkesi olduğunu biliyoruz... Bunlar içinde Kuran ve Sünnet'i doğal-ilahi yasa ve düzenlemeler bütünü olarak ele alırsak, geri kalan iki kaynak olan icma ve kişisel reyi "pozitif" yasa ve düzenlemeler alanı olarak yorumlayabiliriz. Bu noktada icma'nın Peygamber'in "ümmetin yanlış bir konuda görüş birliği

içinde olmayacağı'ndan daha başka ve daha öte dinsel bir temeli olmadığını hatırlamak gerekir. Bizce icma'yı ve halkın zaman içindeki kabulü ve onayı ile icma gücünü kazanmış olan kişisel içtihadı demokrasinin halkın çoğunluğunun iradesi olarak nitelendirmekte hiçbir mahzur yoktur.

Sonuç olarak Batı Hıristiyan dünyasında doğal haklar-pozitif haklar ayırımının ve bu ayrıma dayanan demokrasi rejiminin ilkelerini İslâm'da bulabilmenin imkânının ortaya çıkabileceğini söyleyebiliriz.

DOĞAL DİN VE DOĞAL HAKLAR

Kuran'daki insan anlayışına eğilerek bu noktayı biraz açalım.

Kuran'da Tanrı'nın insanı en güzel bir biçimde yaratmış olduğu, yaratıklarının çoğundan üstün kıldığı, yeryüzünde kendisine halife kıldığı vb. yönünde bir hayli ifadenin var olduğunu biliyoruz. Şimdi bu ifadelerden çıkarılabilecek en genel sonuç şüphesiz, insanın tür olarak veya insan olarak değerli olduğudur. Burada kastedilenin erkek veya kadın, genç veya yaşlı, hür veya köle olarak insan olmadığı gibi, hatta Hıristiyan ve Müslüman olmak bakımından insan olmadığı açıktır. Çünkü bu ifadelerin geçtikleri ayetlerin anlam çerçevesi bunu gösterdiği gibi, buralarda yapılan karşılaştırma da Müslümanlarla öyle olmayanlar arasında değil insanlarla diğer yaratıklar, hayvanlar veya hatta melekler arasındadır. Bildiğimiz nedenlerle, şüphesiz, Müslüman'la Müslüman olmayan arasında ileride birtakım ayrımlar yapılacaktır. Ancak sözü edilen ayetlerde insanın tür olarak veya insan olarak bu dinsel ayrımdan önce gelen bir değeri olduğuna açık bir atıf vardır. Bu atıf, zaman zaman, insanın kendi değerini, kendisine verilen bu büyük ve önemli rolü, kendi doğasını ve bu doğanın üstün statüsünü bilmemesinden ötürü Tanrı tarafından insana yöneltilen bir kınama ve şikâyetle birlikte bulunmaktadır. Özet olarak bu öğreti, Kuran'ın genel olarak insana, insan türüne karşı evrenselci, yani ayrımcı olmayan eşitlikçi, hatta hümanist diyebileceğimiz bakış açısının içinde bulunduğu veya böyle bir bakış açısını ifade ettiği en önemli perspektiflerden birini oluşturmaktadır.

Kuran'da kendisiyle zaman zaman karşılaştığımız doğal din düşüncesi de, Kuran'daki bu evrenselci, eşitlikçi bakış açısının ikinci önemli bir kanalı gibi görünmektedir. Rûm suresinin ünlü 30. ayetinden anlaşılan, insanların insan olarak veya doğal yapıları, yani fıtratları bakımından tek Allah fikrine yatkın olarak yaratılmış oldukları veya öyle oldukları dır.

Bu bakış açısını destekleyen bir başka önemli motif olarak, bütün insanların aktüel yaratımlarından önce ezelde Tanrı'nın hitabına mazhar olmaları ve onunla bir misaka, sözleşmeye girmiş oldukları yönündeki bir başak Kuranî motif zikredilebilir.

Bu doğal din, fıtrata dayanan din, insanlara doğuştan ait olan saf dinsel içgüdü kavramı, şüphesiz, Müslüman olmanın veya Peygamber'in özel mesajının önemini azaltmamakla veya ona ters düşmemekle birlikte, öte yandan kabul etmek gerekir ki, sonuçları itibariyle bütün insanları insan olarak değerli olmak bakımından eşitleyen ve onların doğal kurtuluşuna imkân veren bir mesaja sahiptir.

Bu ayetlerin ve hadisin doğal sonucu olarak, insanın insan olarak iyi olduğu, bütün insanların insan olmak bakımından iyi oldukları şeklinde bir yoruma gidilebilir. Şimdi işte bu iyilik, bu iyi doğa, bu fıtrat bütün insanlar arasında ortak bir bağ, temel bir eşitlik kaynağı teşkil eden bir şey olarak düşünülebilir. Burada sorun, işte bu doğal din, doğal akıl, doğal iyilik, doğal kurtuluş imkânı ile özel bir din İslâm, Muhammed'in tarihsel zuhuru, İslâm'a dayanacak özel kurtuluş arasındaki ilişkilerin nasıl olacağıdır.

Kanaatimize göre iyi insanlar tarafından gerçekleştirilen iyi fiiller (salih amel-

ler) olgusu da Kuran'ı, bu fiilleri gerçekleştirenleri, velev ki Müslüman olmasalar da, iyi bir geleceğin beklediği konusunda bazı ifadelere ve bu ifadelerin sonucu olarak da bütün insanlar ile ilgili olarak belli ölçüde ümit verici bir görüşe itmiş olmalıdır. Kuran'ın en az iki yerinde bu tür evrenselci hümanist görüşün dile getirildiği açıktır. Bakara Suresi 62. ve 69. ayetlerde, ayrıca Âl-i İmrân suresinin 113, 115 numaralı ayetlerinde söylenenleri doğru yorumluyorsak, onlarda Müslüman olmayan diğer tek tanrıcı dinlere, hatta Sâbiîliğe mensup insanların Allah'a, ahiret gününe inanmaları ve iyi eylemlerde bulunmaları koşuluyla gelecek hayattan korkmaları için bir nedenleri olmadığı söylenmektedir.

Peki eğer insanlar, insan olmak bakımından üstün, şerefli ve değerliyseler, insanlar doğal akıl ve fıtratları ile Tanrı'yı bilmeye ve doğru eylemleri yapmaya muktedirseler, o zaman, dinler arasında ne fark vardır ve İslâm'ın özel anlamı, Muhammed'in kendisinin getirdiği özel vahyin değeri veya farklılığı neredadir? Müslüman olmanın, Müslüman imanının ve eyleminin özel değeri neredadir?

Müslüman olmanın değerine inanan birinin, Müslüman olmamanın aynı değerde olduğuna inanması beklenemez. İşçi sınıfının değerine inanan bir inançlı komünistin işçi olmayan veya işçi sınıfına ait olmayan biriyle aynı değere sahip olduğuna inanması da beklenemez. Türk milliyetçiliğinin, Türk kültürünün en üstün değeri temsil ettiğine inanan birinin başka bir milletin kültürünün en üstün değeri temsil ettiğine inanan birinin başka bir milletin kültürünün, dilinin kendisininkilerle aynı değerde olduğunu söylemesi gerçekçi değildir. Peki o halde insanlar, milletler, dinler, medeniyetler birbirleriyle zorunlu savaş ilişkisinde mi olacaklardı? Başkalarına, diğerlerine, ötekine karşı anlayışın, hoşgörünün anlamı nedir? Sorun bu başkasının, diğerinin, ötekinin nerede, hangi noktalarda başkası, diğeri öteki olduğunu belirlemekle veya bu başkalık, ötekiliğin nelere, hangi hakların varlığına izin verdiği, hangilerine vermediğini tanımlamakla ilgilidir. Bir yandan insanların hangi ırka, cinsiyete, dine ait olurlarsa olsunlar bazı ortak özelliklere, ortak ihtiyaçlara, dolayısıyla ortak haklara sahip olduklarını kabul etmek, öte yandan bunların dışında kalan, kalması mümkün olan farklılıkların değerini ve üstünlüğünü kabul etmek ve korumak mümkündür. Çünkü farklılık bir olgudur ve farklılığa dayanan değerlerin savunulması da mümkün ve doğrudur. İnsanlık düşüncesinin ve insanlık tecrübesinin bugün varmış olduğu noktada bu ortaklık değerlerinin neler oldukları bellidir: Onlar temel bireysel doğal insan hakları denen haklar olarak bilinen değerlerdir.

O halde, Kuran'da temel insan değerleri ve temel insan hakları üzerinde var olan çift anlamlılığı da işte bu çetin sorunun kendisinin çift anlamlılığının bir ifadesi olarak görmek mümkündür. Bu, ben ve öteki, partikülarizm ile evrenselcilik arasındaki gerilimdir. Kuran'ın kendisinin ihtiva ettiğini düşündüğümüz iç gerilim, bizim kendi kişisel hayatımızda yaşadığımız iç gerilim bir ifadesidir. Çünkü Kuran bizim kendi iç hayatımızı, bu hayatımızın çeşitliliğini ve çelişkilerini yansıtmaktadır. Kuran'ın nasıl okuyacağımız ve nasıl anlayacağımız bizim kendi kişisel hayatımıza, kişisel deneyimimize, yaşantımıza bağlı bir şeydir.

ÇOĞULCULUK

İslâm'ın, demokratik ve hümanist bir yorumunun imkânını genişletmenin önündeki önemli bir engel, İslâm'ı monoblok, monolitik bir öğreti, yapı sistem olarak görme, onu total, totaliter bir tarihsel-düşünsel varlık olarak algılamaktır. Bu görme ve algılamanın sonucu yapılan basitleştirme, genelleme ve özdeşleştirmeler hayli yaygın etkiye sahip olduğunu bildiğimiz şu tür düşüncelerde de varlığını

belli etmektedir: İslâm, çağdaşlığa aykırıdır. Ülkesini çağdaş uygarlık dünyasına sokmak isteyen her yönetici veya aydının ana projesi, dine dayanmayan, hatta ona aykırı olan bir çağdaşlaşma programını gerçekleştirmek olmalıdır. Daha basit olarak; ya çağdaşlık ya İslâm. Hiçbir ciddi kültürün, toplumsal gelişme, ya çağdaşlaşma projesinin altından kalkamayacağı bir dilemma, bir meydan okuma.

Peki gerçekten İslâm, gerek öğreti, gerekse uygulama veya tarihsel gerçeklik olarak tekparça yapı özelliği gösteriyor mu? Şu kavramlara ve arkasında yatan gerçeklere ne demeli? Siyasî İslâm veya siyaset olarak İslâm, kültür olarak İslâm, hukuk olarak İslâm, ahlak olarak İslâm, kelam olarak İslâm, tasavvuf olarak İslâm, felsefe olarak İslâm, Yüksek İslâm, halk İslâm'ı, Haricilik, Sünnilik, Şiilik olarak İslâm veya İslâm mezhepleri; tarikat veya tarikatlar olarak İslâm veya çeşitli Sünni İslâmî tasavvuf tarikatları, hukuk okulları olarak İslâm veya Hanefilik, Şafilik, Hanbelilik, Malikilik gibi fikir mektepleri veya mezhepleri, kelam okulları olarak İslâm ve Mutezile, Eşarilik, Maturidilik gibi çeşitli kelam mezhepleri vs. olarak İslâm.

O halde biz İslâm'ı tek parça bir mermer kitlesi gibi görür ve bazılarımız bundan şikâyet ederken, karşımıza çeşitli dinsel mezheplerde, çeşitli tarikatlerde, çeşitli hukuk okullarında, çeşitli kelam okullarında farklılaşan birçok İslâm çıkmaktadır. Hatta bununla da kalmamakta *bizzatihi İslâm'ın kendisini bir ahlak, bir hukuk, bir felsefe, bir siyaset, bir bireysel yaşama biçimi olarak alma ve okuma* tarzında birbirinden çok farklı İslâmî kültürel eğilimler kendisini göstermektedir. Keza İslâm'ı bu farklı ve çeşitli okuma, yorumlama ve yaşama tarzlarının birbirleriyle çoğu zaman *çatışmacı* ilişkiler içinde olduğunu da görmekteyiz. Öyle ki İslâm'ın ortaya çıkışından hemen sonra kendisini gösteren bu farklı anlama ve yorumlama biçimleri yine çoğu zaman gerek Müslüman bilginleri gerekse İslâm toplumu tarafından bir *tefrika*, bir *ihtilaf* olarak görülüp buna karşı birliğe dönme, toplanma yönünde çağrılara sebep olmaktadır.

Acaba İslâm kültür tarihinde varlığını gördüğümüz ve sadece önemli bazı örneklerine temas ettiğimiz bu çeşitlilik veya çoğulculuk bir tesadüfün mü sonucudur, yoksa onun bizzat İslâm'ın kendi öğretisinden veya ruhundan gelen bazı kaynakları mı vardır? Bize göre, bu kaynaklar bizzat İslâm'ın kendisinde bulunmaktadır.

Önce Kuran'a bakalım: Kuran'ın içinde *inançla* ilgili unsurların yanında *ibadetle* ilgili unsurlar var. *Metafizikle* ilgili unsurların yanında ahlakla ilgili unsurlar var. *İnançla* ilgili unsurların yanında *akılla* ilgili unsurlar var. *Hukukla* ilgili unsurların yanında gerek insanın insanla gerekse insanın Tanrı ile ilgili ilişkilerine daha bir mahremlik kazandıran sevgi ile aşkla ilgili unsurlar var. Dolayısıyla, bu unsurlardan herhangi birisine daha fazla ağırlık verip Kutsal Kitabı buna göre okumak ve anlamlandırmak mümkün. Bu ise İslâm'ı özellikle bir metafizik, bir ahlak, bir ötedünya öğretisi, bir hukuk veya bir bireysel yaşantı olarak anlamak ve yaşamakla sonuçlanmaktadır.

Kuran'ın içinde bizatihi öğretiden ileri gelen diğer bir çoğulculuk unsurunu, onun diğer semavi dinlere karşı gösterdiği hoşgörülü tutumunda aramak mümkündür. Yahudiliğin ulusal bir din olduğu, Hıristiyanlığın evrenselci bir din olmakla birlikte gerek kendisinden önce gelen Yahudiliği, gerekse kendisinden sonra gelen Müslümanlığı hakiki bir din olarak kabul etmediği bilinmektedir. Buna karşılık kendisini İbrahim geleneğine, peygamberler geleneğine, semavi dinler geleneğine bağlayan İslâm (veya Kuran), kendisinden önce gelen bu kitabî dinleri kabul ederek, bu dinlerin mensuplarına kendi inançlarını ve ibadetlerini istedikleri gibi devam ettirme hakkı tanımıştır. Hatta yine Kuran, hiç olmazsa iki ayetinde (Maide Suresi 69. ayet ve Bakara Su-

resi 62. ayet) Yahudi ve Hıristiyanların Allah'a ve ahiret gününe iman etmeleri ve iyi amellerde bulunmaları şartıyla kurtuluşa erişmekten korkmamaları gerektiğini açıklıkla belirtmiştir.

İslâm'da çoğulculuğun bir diğer ve aynı ölçüde önemli kaynağını gerek öğretinin kendisinden, gerek onun doğru yorumu olan uygulamadan çıkan, İslâm'da ruhban sınıfının olmaması olgusunda aramalıyız.

Öğreti ile ilgili konularda neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirleyecek dogmatik bir otorite İslâm'da hiçbir zaman var olmamıştır. Halifelerin Papa'ya benzer bir özellikleri olmadığını söylemeye gerek bile yoktur. Onlar yalnızca İslâm topluluğunun varlığını koruma görevine sahip dünyevi yöneticiler olmuşlardır. Başka deyişle, onlar doktrin veya doğma konusunda herhangi bir Müslüman'dan daha fazla yetkiye sahip olmamışlardır. İslâm, ilke olarak, akıl ve temyiz sahibi her Müslüman'ı kutsal metni okumak, anlamak ve yaşamak konusunda eşit ölçüde yetkili kılmıştır. Geleneğin kabul ettiği ve kutsal metinle de desteklenen hâkim görüş, İslâm cemaatinin veya ümmetinin bir bütün olarak yanılmazlığı görüşü olmuştur. Bu görüş hukuku-doktriner ifadesini ümmetin icmaı kavramında bulmuştur. Öte yandan, İslâm dinî düşüncesinin gelişim tarihi içinde, kişisel çabaları (içtihad) ile temayüz eden bilginlerin görüşleri etrafından birtakım okulların teşekkül ettiği ve bunların zamanla birer otoritei hüviyetine büründükleri bir vakıadır (örneğin fıkıhta bir Ebu Hanife, Kelam'da bir Eşari veya Maturidi, tasavvufta bir Mevlana vs.). Ancak bu yukarda sözünü ettiğimiz esas ilkeye, yani akıl ve temayüz sahibi her Müslüman'ın İslâm'ı doğru olarak okuma, anlama ve yaşama hakkı veya yetkisine herhangi bir zarar veren bir olgu olmamıştır.

İslâmî çoğulculuğun bir başka önemli kaynağını belki Muhammed'in hayatında ve sünnetinde bulmak mümkündür. Yine bilindiği gibi, İsa'nın tanrısal kişiliği üzerine dayanan Hıristiyanlık'tan farklı olarak, İslâm önce Muhammed'in ancak ve yalnızca Tanrı'nın bir kulu ve elçisi olduğu üzerine ısrar eder. Öte yandan, yine İslâm Muhammed'in dini, nebevi, semavi kişiliği ile insani, dünyevi kişiliği arasında bir ayrım yapar. Muhammed'in masumluğu, yanılmazlığı ve dokunulmazlığı, ancak Tanrı'dan alarak tebliğ ettiği mesajın içeriği veya dinî boyutları ilgilidir. Buna karşılık onun yöneticilik, askerlik, savaş ve barış, tıp, sağlık, ziraat, ekonomi gibi dünyevi konulardaki tasarrufları tamamen insani tabiatına ilişkindir ve hatta onun bu konularda hata yapması bile mümkündür.

Tasavvuf İslâmî çoğulculuğun belki en temayüz etmiş biçimde kendisini gösterdiği alandır. İçindeki bütün varlıklarla, bu arada şüphesiz başta insanlarla birlikte tüm evreni Tanrı'nın bir görüntüsü, bir tecellisi olarak kabul eden Tasavvuf hangi dinden, ırktan cinsten, ulustan olursa olsun bütün insanları aynı ölçüde kutsal, değerli, tanrısal varlıklar olarak görür ve onlar arasında Tanrı'nın tezahürleri olmak bakımından varlıksal ve değersel bir ayrım yapmaz. Bu, bütün insanlara karşı bir hoşgörü tutumunu doğurduğu gibi, bütün diğer insanları bireysellikleri ve farklılıklarında tanımaya ve kabul etmeye götüren yine emsalsiz bir çoğulculuğun kaynağını oluşturabilir ve nitekim de oluşturmuştur.

İslâm dininin veya İslâm uygarlığının en tutucu görüntülerinden biri ve çağdaşlıkla İslâm arasındaki ilişkilerde en fazla problem arzeden bir alan gibi görünen İslâm hukuku da, aslına bakılırsa İslâmî çoğulculuğun seçkin bir biçimde, kendisini gösterdiği alanlardan birisidir. Sünni İslâm hukuk metodolojisi fıkhın kaynakları olarak Kuran metni yanında Peygamber'in Sünnetini, ümmetin veya bilgilerin icmaını ve nihayet bilginlerin kişisel yorumlama çabalarını da kabul eder. O halde, genellikle zannedildiği gibi, İslâm hu-

kuku salt tanrısal kaynaklı veya kapsamlı değildir. O, arkasında kutsal metin ve bu metnin Peygamber tarafından yorumu veya uygulamaları bulunmakla birlikte, esasta insan elinden çıkmadır; insanî toplumsal ilgi, ihtiyaç ve çıkarları ön planda tutar ve fakihlerin eseridir.

ŞERİAT, SİYASET, HUKUK

İslâm hukuku ile ilgili olarak gündeme gelen problemi, İslâm'ın bir *siyaset olarak* düşünülmesi bakımından da tartışmakta fayda var. İslâm'ın bir din olmak bakımından genel olarak aynı zamanda bir siyaset olduğunu kabul etmekte bir mahzur yoktur. İslâm, Tanrı'ya inanç, ona itaat, onun insan için öngörmüş olduğu projeye katılma demektir. Bu projenin gerçekleştirilmesi için insandan bazı düşünceler (inanç) veya davranışlar (pratik) beklenebileceği de açıktır. Bu davranışların gerek bireysel planda bazı şeylerin yapılmasına (ahlak), gerek toplumsal planda bazı kurum veya uygulamaların gerçekleştirilmesine (siyaset) bağlı olacağı da açıktır. O halde bu anlamda, yani genel olarak insanın doğru yaması ve kendisi için öngörülen kutsal projeyi gerçekleştirebilmesi için siyasete ihtiyaç duyulacağı kabul edilebilir. İslâm'ın bu anlamda bir siyaset olma iddiasında olduğunu itiraf etmekte hiçbir problem yoktur. Ancak burada sorun İslâm'daki bu genel hedef, amaç ve proje ile ilgili olarak Kuran'da somut ve özel kurumların, mekanizmaların, süreçlerin, düzenlemelerin öngörülmüş olup olmadığını bilmektir. İslâm, hiç olmazsa Kuran göz önüne alındığında bu tür ayrıntılı bir siyaset programından kesinlikle yoksun gibi görünmektedir. Çünkü onda, bütün bu konularda çok genel bir iki tavsiye cümlesinden başka bir şey yoktur. Başka deyişle, Kuran'da Tanrı müminlere ilahi bir hayat tarzını önermektedir, ama bunu siyasî olarak nasıl gerçekleştirecekleri konusunda sessiz kalmayı tercih etmektedir.

İslâm'ı bir siyaset kuramı, bir devlet kuramı olarak okumanın güçlükleri, birçoklarını İslâmî devleti, İslâmî şeriatı uygulayan devlet anlayışına götürmüştür. Aslına bakılırsa, geçmişteki İslâm devletlerinin özelliği de bu olmuştur. Onlar kendilerini İslâmî bir devlet olarak sunmaya çalışırken esas olarak İslâm şeriat veya hukuk sistemi olarak da, genellikle zannedilenin tersine, pek fazla zengin olmadığını söyleyebiliriz. İslâm dünyasında birçokları tarafından İslâm uygarlığının en mükemmel bir ürünü olarak kabul edilen gelişmiş bir hukuk sisteminin yaratılmış olduğu doğrudur. Bu hukuk sistemi şüphesiz temelini Kuran'da bulan birtakım ilkelerden hareket etmekle birlikte –az evvel değinildiği üzere– rasyonel olarak düzenlenmiş bir sistem olarak fıkıhçıların bireysel-akılsal çabalarının ürünüdür. Kuran'da bulunan altı bin küsur ayet içinde saf olarak hukukla ilgili olanların toplamı birkaç on taneyi geçmemektedir. Nitekim bugün İslâm şeriatı ile çağdaş hukuk sistemleri arasında çatışmadan bahsedildiği her seferinde zikredilen şeyler bu ceza hukukuna, medeni hukuka, borçlar veya miras hukukuna ait sayıları çok az olan hükümlerdir.

Şeriat ile çağdaş hukuk sistemleri veya bir şeriat olarak İslâm'la çağdaş hukuk değerleri arasındaki çatışmada ortaya çıkan, şu an için gerçekten üstesinden gelinmez görünen dikenli sorunlara hiç girmeksizin şu konuya temas etmemiz yerinde olacaktır: Acaba İslâmcılarla laikler arasındaki çatışma sadece bu pozitif hükümler üzerinde mi cereyan etmektedir? Laik, hümanist, liberal aydın, ahlak, hukuk ve siyaset alanının hiçbir şekilde tanrısal bir meşrulaştırmaya ihtiyaç göstermediğini, böyle bir doğrulamaya kalkışmanın gereksiz, hatta yanlış, bu arada şeriatın "çağdışı" gibi görünen birtakım pozitif hükümleri göz önüne alınırsa da imkânsız olduğunu düşünmekte; buna karşılık İslâmcı aydın da bütün bu alanın hiçbir şekilde doğal-akılsal bir zeminde

savunulması gerekmeyen, çünkü mümkün olmayan tamamen ilahi pozitif bir yasamanın veya yargılamanın konusu olduğunu söyleyerek ona karşı çıkmaktadır. Bu çatışmacı görüşlerin özel bir meydana çıkma örneği olarak egemenlik kavramını verebiliriz: Laik-hümanist, insanların kendi akıl ve iradeleriyle kendi doğal ilgi ve ihtiyaçlarını göz önüne alarak kendi yasalarını kendilerinin koyma hakkı olduğunu söylerken, İslâmcı aydın egemenliğin Tanrı'ya ait olduğunu, insanların kendi akıl ve iradeleri ile kendi aralarında sözleşme yapıp yasalar koyamayacaklarını belirtmektedir.

Kanaatimize göre bu iki uç pozisyonun belli bir noktada birbirlerine yaklaştırılmaları mümkündür ve bunun için her iki grubun kendi ana değerlerinden veya hedeflerinden büyük bir fedakârlık etmeleri de gerekmez. İslâm'dan hareket eden bir ahlak ve siyaset felsefecisinin, evrende var olan her şey gibi egemenliğin de esas kaynağının Tanrı olduğu fikrinden vazgeçmeksizin Tanrı'nın kendi isteği ve arzusu, kendi bilgeliği ile bu kudretinin bir kısmını kullanılmak üzere insana verdiğini veya bahşettiğini kabul etmesi mümkündür. Bunun için her şeyin doğrudan ve birincil nedeni ve kaynağı olarak Tanrı anlayışını biraz yumuşatması yeterlidir. Geçmişte İslâm düşüncesinde bu yönde bir Tanrı anlayışını savunma yönünde epeyi ciddi çabalar olmuştur. Bu çabaların Eşaricilerin etkisiyle evrenden her türlü kendiliğindenliği veya onun muayyen bir ölçüde bağımsızlığını ortadan kaldıran bir okazyonalizm ile sonuçlandığı doğrudur. Ama birçok çağdaş Müslüman aydını bunun İslâm'ın ruhundan kaynaklanan bir sonuç olmadığını düşünmektedir. Gerçekten Tanrı'nın insanı kendi imgesine göre yarattığı, onun için kendi nefesinden üflediği, onu dünya üzerinde kendi halifesi ve naibi kıldığı yönündeki Kurani-İslâmî görüşten kalkarsak Tanrı'nın bu kadar önemli bir varlıksal tarihsel misyon yüklediği insanoğluna kendi işlerini ve dünyanın kendisine emanet edilen işlerini çekip çevirmek üzere hiçbir güç, yetki vermemiş olduğunu düşünmek pek mantıklı değildir. Şimdi bu varsayımı egemenlik konusuna uygularsak Tanrı'nın insanlara kendi hayatlarını, onlar için tasarlamış olduğu ve kendilerine haber vermiş olduğu projeye uygun olarak düzenlemeleri için egemenliğinden bir kısmını devretmiş olması varsayımında Tanrı'ya uygun düşmeyecek bir şey yoktur. Şüphesiz Tanrı bu egemenliği doğru bir şekilde kullanabilmeleri için insanlara onun yanında belli bir özgürlük, sağduyu, doğru seziş, pratik erdem ve hepsinden önemlisi akıl vermiş olmalıdır. İnsanlar Tanrı tarafından kendilerine verilen bu özelliklerle bir araya gelip kendileri için iyi olanı gerçekleştirmek üzere sözleşmeler yapabilirler, partiler kurabilirler, meclisler oluşturabilirler ve yasalar çıkarabilirler. Bütün bunlar ne insanların Tanrı ile yapmış oldukları ilk sözleşmeye (bezm-i elest) aykırıdır, ne de Tanrı kavramının kendisine herhangi bir zarar verebilir. İnsanın yüceliği Tanrı'nın yüceliğine aykırı değildir, tersine onun bu işareti, bir doğrulayıcısıdır.

Bu durumda laik-hümanistin insan doğasında bulduğu ve temellendirdiği bir kurum veya değer, bir İslâmcı aydın tarafından insan doğasına Tanrı tarafından konulmuş bir şey olarak görülecektir. Çünkü İslâmcı için insan doğası, insana Tanrı tarafından ve Tanrı'nın rızası ile verilmiştir. İnsan doğası ortak alanında buluştuktan sonra bir laik–hümanistle bir İslâmcı aydının bu doğanın kendisinin nihai kaynağı üzerinde aynı görüşte olmamalarının fazla bir önemi olmayacaktır. Göstermeye çalıştığımız gibi sorun doğal insani alanın, kendisinden hareketle dünyevi ahlak ve siyasetin yapılabileceği bir özerkliğinin, ontolojik gerçekliğinin sağlanmasıdır. Şüphesiz ki laik-hümanist bu alanın kendi gerçekliğiyle yetinecek, İslâmcı aydın ise onun kendi gerçekliliğini kabul etmekle birlikte bunun Tanrı'nın bilgeliği ve arzu-

su içinde verilen bir şey olduğunu söyleyecektir. Bir İslâmcı için bu tasarımda karşı çıkılabilecek nokta, onun insan tarafından meydana getirilen her uygulamayı meşru göstermek gibi olumsuz bir sonucu olacağına itirazı olabilir. Ancak buna İslâm'ın insan hakkındaki genel projesini belli olduğu, insanın buna uymayan davranışları ve uygulamalarının onaylanmak durumunda olmadığı, İslâm'ın genel amaç ve esprisine uygun olarak bu tür insani sapmaları her zaman için "yanlış" olarak ilan etme imkânının mevcut olduğu söylenerek cevap verilebilir.

LAİKLİK

Sözünü ettiğimiz problemlerin, gerginliklerin billurlaştığı bir *alan*, kuşkusuz laiklik tartışmalarıdır. Bu durum, Türkiye'de laikliğin özel tarihsel koşullarıyla yakından ilgilidir. Türkiye'de laiklik, ülkede yaşayan farklı dinsel grupların birbirleriyle barış ve hoşgörü içinde yaşayabilmesi veya devletin bu gruplardan biriyle kendisini özdeşleştirmesi sonucunda diğer gruplara dinsel-kültürel şiddet veya baskı uygulaması ve böylece tebaasının bir kısmını kendine karşı sadakatsizliğe itmesi gibi birtakım tehlikeleri önlemek amacıyla gerçekleştirilmeye çalışılan bir hedef olmamıştır. Yine Türkiye'de laiklik ekonomik, sosyal ve siyasal olarak büyük bir nüfuza sahip olan bir sınıfın, ruhban sınıfının ve bir örgütün, kilise örgütünün nüfusunu ve gücünü kırmak ve onun yerine halkı veya kendisini ikame etmek isteyen bir sınıfın, yani burjuvazinin eline egemenliği geçirmesi için verdiği gibi mücadele sonucunda da ortaya çıkmamıştır. O yalnızca veya temelde geri kalmış bir ülkenin geri kalmışlığının esas nedeni olarak görülen dinin bu zararlı etkisinden toplumu kurtarmak için ana çarelerden biri olarak görülmüş ve uygulanmaya konulmuştur. Bundan dolayı o sosyal-kültürel bir hareket olmaktan çok siyasal bir harekettir ve gerisinde sosyal-kültürel gruplar olmaktan çok siyasal tercihi olan yönetici aydın zümresi bulunmaktadır.

Ancak dinin toplumların geri kalmışlığının nedeni olduğu veya daha özel olarak İslâm dininin Müslüman toplumlarının ilerleme projelerinde en önemli engeli teşkil ettiği şeklindeki bu varsayımın bilimsel olarak gerçekten doğru olup olmaması bir yana, böyle bir varsayımın açık olarak ortaya atılıp savunulmasının mümkün olmadığı açıktır. Nitekim bu görüşün sahipleri veya bu projenin mimarları da hiçbir zaman için düşüncelerinin gerisinde yatan bu varsayımı veya postülayı açık olarak ifade etmemişler, hatta tersine kendilerini de diğer Müslümanlar gibi İslâm'a gerçekten inanan iyi birer mümin oldukları konusunda beyanlarda bulunmuşlardır. Ancak o zaman ortaya tuhaf bir durum çıkmıştır ve şimdi de çıkmaya devam etmektedir: Tebaasının önemli bir kısmı Müslüman olmayan, öte yandan Müslüman tebaası içinde de farklı mezhepleri barındıran bir imparatorluğun, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun kendisini bir din devleti olarak tanımlamaması bir şeyken, şimdi artık toprakları üzerinde ancak çok küçük bir gayrimüslim azınlığın yaşadığı, tebaasının yüzde doksan dokuzunun Müslüman olduğunu gururla belirten genç Türkiye Cumhuriyeti devletinin niçin bir İslâm devleti olmadığını anlamak açıklanamazdı (daha doğrusu sözünü ettiğimiz çağdaşlaşma projesinin temelinde yatan dine karşıt varsayım göz önünde bulundurulamazsa açıklanmazdı).

Öte yandan yeni Türk toplumunun yalnızca Sünni mezhebine ait yurttaşlardan değil, toplumun oldukça önemli bir grubunu oluşturan farklı bir mezhebe ait insanlardan da meydana geldiği, dolayısıyla yine toplumsal barış ve huzur için ve din ve vicdan özgürlüğü adına devletin kendisini dinsel olarak tanımlamaması gerektiği argümanı ise aslında bir öncekinden çok daha ciddi ve haklı bir argüman olmakla birlikte, hem yine fiilen savunulmamaktaydı (çünkü böyle bir prob-

lemi görmek ve söylemektense, görmemek ve yok farz etmek daha uygun geliyordu: Türk halkı sınıfsız, imtiyazsız bir kitle olduğu gibi dinsel ciddi farklılıkları da olmayan son derece homojen (? bir topluluktu), hem de bu argümana şöyle bir cevap vermek mümkündü: Her iki grup da kendilerini ayrı mezhepler olarak görmekle birlikte "Müslüman" olarak tanımlamaktaydı.

O halde onların devletin dininin İslâm olarak tanımlanmasına bir itirazları olamazdı. İslâmcıların Alevi mezhebi mensuplarına götürdüğü teklifin esası budur: Mezhep temelinde farklılıkları olmakla birlikte onların kendilerini ana bir temel üzerinde benzer olarak tanımlamaları ve din-dışı devlete birlikte karşı çıkmaları. İlginç olan şey de Alevilerin normal olarak bu dinsel teklife sıcak bakmaları gerekirken, din-dışı, fakat anlaşılabilecek nedenlerle karşı çıkmalarıdır. Şunu demek istiyorum: Türkiye'de Sünniler dışında ikinci önemli dinsel cemaati oluşturan Alevilerin dinsel kimliklerini ifade etmede ve gereklerini yerine getirmede Sünnilere göre daha fazla olduğu ve nasıl ortadan kaldırılabileceği meselesinin tartışmasına girmeksizin priori olarak, kendilerini dinsel bakımdan daha serbest ihtiyaçları olduğu kabul edilebilir. Bunun yolunun ise Sünnilerin son zamanlarda kendilerine teklif ettiği bu din-dışı devlete birlikte karşı çıkmaları projesinden geçtiği de düşünülebilir. Ancak Aleviler muhtemelen haklı olarak böyle bir projede siyasal olarak daha güçlenecek olan Sünni çoğunluğun kendilerine daha büyük baskı yapacakları ve böylece Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olacakları korkusunu taşıyor görünmektedirler. Bunun sonucunda onların her iki gruba, yani gerek Sünnilere, gerek Alevilere daha büyük bir ilgi ve sempati ile yaklaşabilecek siyasî bir rejim yerine, gerek Sünnilere, gerek Alevilere daha az sempati, fakat daha fazla tarafsızlıkla yaklaşacak olan din-dışı, hatta belki ölçüde din-karşıtı bir devleti tercih ettikleri görülmektedir.

Burada bu durum laiklikle ilgili bir başka önemli noktaya temas etme imkânını vermektedir. Bu iyi bir şekilde işleyecek laik bir sistem için aşağı yukarı güçleri birbirine eşit birden fazla dinsel topluluğun *ne* kadar önemli olduğudur. Yukarıda bireylerinin hemen hemen bütününün bir aynı dinin veya mezhebin mensuplarından oluştuğu bir toplumda laikliğin problemlerinden söz ettik. Böyle bir toplumun bireylerinin, devlet veya yönetimlerinin ne için veya kim için laik olması gerektiğini anlamakta zorluk çekecekleri açıktır. Başka deyişle böyle bir toplumda laikliğin sosyal zemininin var olmayacağını kabul etmek gerekir. Birbirinden dikkate değer bir şekilde farklı olan bir azınlık ve çoğunluk dini veya mezhebinden oluşan bir toplumda laikliğin sosyal zemininin daha büyük ölçüde var olacağı aşikârdır. Ancak bu da oldukça gerilimli bir sosyal zemin olacaktır. Çünkü böyle bir toplumdaki sosyal güçler dengesizliği sürekli olarak çoğunluk grubunu azınlık grubunun aleyhine siyasal iktidarı dinsel olarak belirleme ve kontrol etme arzusuna itecektir. O halde burada bir önemli gerçeğin altını da çizmek gerekir: Laiklik yalnızca farklı dinsel toplulukların varlıklarını özgür bir şekilde sürdürmelerine imkân sağlayan bir sistem değildir; aynı zamanda farklı dinsel toplulukların var olmasına dayanan ve ancak onların sosyal-kültürel dengeleri sonucunda kalıcı bir şekilde yaşama imkânı bulan bir sistemdir. Başka deyişle *dinsel çoğulculuk, yalnızca laikliğin sonucu değildir; aynı zamanda ve belki ondan daha da önemli olarak laikliğin şartı ve sosyal zeminidir.*

Öte yandan Türkiye'de dine karşı gösterilen bu olumsuz veya karşı tutumun kaynağında şüphesiz dinin geleneksel Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun çeşitli "arkaik" veya artık "arkaik" siyasî, hukuki, sosyal ve hatta ahlaki kurum ve değerleriyle özdeşleştirilmesinin de bü-

yük rolü olmuştur. Basit bir örnek vermek gerekirse Osmanlı yönetim biçimi, yani artık moda haline gelen ulusal egemenlik veya halk egemenliği kavramına aykırı düşen hanedan ve mülk yönetimi, İslâmî bir kurum olarak algılanmış, yargılanmış ve mahkûm edilmiştir (ancak bu arada saltanat kaldırılırken saltanatla, hilafet, yani dünyevi yönetimle dinsel otorite arasında bir ayrım yapılması ihmal edilmemiş ve hilafetle saltanatın birleşmesinin tamamen tarihsel-rastlantısal bir durum olduğu noktası da vurgulanmaktan geri kalınmamıştır). Benzeri şekilde bu dönemde din ya şeriata özdeş kılınmış ve böylece ilkel bir hukuk sistemi olarak mahkûm edilmiş veya ini şeriata indirgemek istemeyen, hatta buna şiddetli karşı çıkan grupları (tarikat grupları) da bir başka açıdan, bu kez dünyayı akıl-dışı, bilim-dışı algılama ve yaşama tarzları olarak eleştirilerek mahkûm edilmiştir. Kısaca din veya İslâm her türlü ilkel, modası geçmiş, çağdışı siyasî, sosyal hukuki, ahlaksal, kültürel kurum ve değerin sorumlusu olarak görülmüş ve çağdaşlaşmanın ancak onun bütün bu alanlardaki nüfus ve gücünün kırılmasına bağlı olduğu varsayılmıştır.

Şimdi İslâm'ın en büyük bir gerilim nedeni olup olmadığı, çağdaş dünyada yaşayıp yaşayamayacağı, tarihte İslâm'la gerilik arasında gerçekten dolaysız ve bire bir ilişkiler kurulup kurulamayacağı şeklindeki bir tartışmaya girmeksizin tamamıyla pratik-pragmatik düşüncelerden hareketle böyle bir varsayımın işe yarar bir ciddi siyasal-sosyal varsayım olmadığı söylenebilir. Çünkü bu varsayım her şeyden önce çağdaşlaşmanın yolunu en sert bir şekilde anti-İslâmîleştirmeden, daha yumuşak bir şekilde gayri-İslâmîleştirmeden geçirmek istemektedir (hatta buna bazılarının onu Hıristiyanlaştırmadan veya Hıristiyanlığa benzer şeyler yapmadan geçirme istekleri bile eklenebilir. Bununla kastettiğim bazı eksantriklerin camilere koymayı ciddi ciddi düşünmüş oldukları sıralar ve buna benzer projelerdir). Ancak bu iki arzuya da şiddetle karşı çıkılmış olacağı tabiidir. İnsanlar kimliklerinin ve kişiliklerinin en önemli parçasını oluşturan özelliklerine bu kadar açık ve toptan bir saldırıyı veya kayıtsızlığı doğaldır ki hiç hoş karşılamayacaklar ve çağdaşlaşma ile dinlerini reddetme veya terk etme arasında kendilerine sunulan bu seçeneği veya seçeneksizliği kabul etmeme eğiliminde olacaklardır.

Ayrıca böyle bir varsayımın sosyal maliyetinin de çok yüksek olacağı aşikârdır. İslâm'ı Türk toplumunun ileriye doğru sıçrama hareketinde karşıdan esen ve bu sıçrayışının hızını azaltan veya kesen bir rüzgâr gibi düşünmek yerine onu arkasından itecek ve bu sıçrayışının hızını artıracak bir unsur olarak görevlendirmek herhalde çok daha ekonomik olabilirdi. Böylece toplumun ilerleme, gelişme ve çağdaşlaşma yolundaki büyük arzusuna en büyük bir enerji kaynağı sağlanabilirdi. Laikliği din karşıtlığı veya din-dışılığın kişiliksizleştirici ortak paydası üzerinde değil, herhalde dinlerin bireysel ve toplumsal insan hayatını renklendirici ve zenginleştirici özelliği zemini üzerinde savunmak gerekir. Laikliğin insan varlığını en önemli boyutunu teşkil eden farklı duygu, düşünce ve inanç dünyalarının bütün mükemmelliği ve zenginliği ile ortaya çıkabilmesi ve gelişebilmesi için var olduğu veya varlığa getirildiği unutulmamalıdır. Bu nedenle laiklik, dünyamızın ilerde içinde bulunacağı şekil olacağı anlaşılan çok dinli, çok mezhepli, çok etnikli, çok kültürlü toplumların mümkün olabilmesi için ve bu farklı ırk, mezhep, dil, din gruplarının barış içinde bir arada yaşayabilmelerini mümkün kılacak bir enstrüman veya enstrümanlardan biri olarak rasyonel-ideolojik ideal adına değil, somut ve sosyal-kültürel gerçekliğini talep ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak hayatın çeşitliliği ve karmaşıklığı içinde belirlenmelidir. ❐

Liberalizm ve İslâm

MUSTAFA ERDOĞAN

LİBERALİZM, İDEOLOJİ, DİN

Liberalizmin İslâm'la teorik bağdaşabilirliği sorununu, İslâm açısından ele almadan önce, liberalizmin niteliği hakkında kısa bir açıklama yapmamız gerekiyor. Bu konuda öncelikle belirtilmesi gereken nokta, yaygın olarak sanıldığının aksine, liberalizmin bildik anlamda kapsayıcı bir doktrin, bir "ideoloji" olmadığıdır. Burada "ideoloji" terimini ne "sınıfsal çıkarları gizlemek üzere üretilmiş bir düşünce" olarak Marksçı anlamda, ne de "bir toplumda hâkim olan kollektif semboller sistemi" olarak olağan sosyolojik anlamda kullanıyoruz. "İdeoloji"den kastettiğimiz, toplumsal ve siyasal alana ilişkin olan, Popper'ci anlamda "kapalı" ve normatif bir düşünce sistemidir. İdeolojinin "kapalı"lığı, onun hakikat tekelciliği –yani her şeyi açıklama iddiası– güttüğü için hiçbir farklı/rakip görüşe müsamaha etmemesi anlamına gelir. Bu anlamda ideoloji "dünyevi bir din" gibidir (Heywood, 1992: 7).

Öte yandan, bir ideoloji, aynı zamanda toplumsal-siyasal hayatın nasıl örgütlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir tasavvura sahip olması anlamında "normatif" bir sistemdir. Hayek'in deyimiyle, ideolojiler "kurucu- rasyonalist" toplum tasarımlarıdır. Bir ideolojinin Hayek'çi anlamda "rasyonalist" olarak nitelenebilmesi için onun epistemolojik anlamda "akılcı" olması da şart değildir. Burada söz konusu edilen "rasyonalizm" daha ziyade yöntemle ilgili olup, tecrübeden bağımsız bir şekilde soyut ilkelerden yola çıkan sosyo-politik bir tasavvur, bir kurgu anlamına gelmektedir. İdeoloji aynı zamanda "kapsayıcı" bir kurgudur; yani insani ve toplumsal-siyasal varoluşun bütün boyutlarını kapsama iddiasındadır. Bu çerçevede, epistemolojik anlamda esas itibariyle akılcı sayılamayacağı halde, bir din de –siyasal İslâm örneğinde olduğu gibi– pekâlâ ideolojileştirilebilir. Bu anlatımdan da anlaşıldığı gibi, ideolojiler "siyasî" nitelikteki kurgulardır. Bu özellikleri dolayısıyla ideolojiler eyleme yöneliktirler; yani hedef grupları örgütlü toplumsal eyleme yöneltme amacı güderler (Heywood, 1992: 7).

Liberalizm işte bu anlamda bir ideoloji değildir; o daha ziyade bir siyasî ilkeler manzûmesidir. Dolayısıyla liberalizmin tüm toplumsal alanı kapsayan normatif bir projesi yoktur. Zaten onun temel iddiası da, bu tür total projelerin insanca var olma ve kendimizi gerçekleştirme potansiyelimizin önündeki en büyük engeller oldukları yönündedir. Çünkü, bireylerin irade ve tercihlerinden bağımsız olarak kapsayıcı kurgular önermek özgürlük karşıtıdır. Gerçi liberalizmin birtakım felsefî ve ahlaki dayanakları vardır ve bunlar çeşitli liberal düşünürlerin eserlerine serpiştirilmiş durumda bulunabilirler. Ne var ki, bu gibi ontolojik ve epistemolojik ön kabuller tam bir tutarlılık göstermekte olmayıp, yazardan yazara farklılık göstermektedirler. Hatta "liberal" diye bilinen herhangi bir yazarın felsefî öncülleri her zaman liberal doktrinle zorunlu bir uyum içinde de olmayabilir. Onun için liberallerin "mezhep ve meşrepleri" de değişkendir. Örneğin, ontolojik açıdan bakıldığında, liberallerin tanrıtanımaz olanları da vardır, deist, hatta dindar (Hıristiyan veya Müslüman) olanları da epistemolo-

jik bakıldığında da kimileri empirisisttir kimileri de "akılcı". Liberalizm, felsefî bakımdan, belki ahlak alanında tutarlı bir anlayışa sahiptir; ama birey olarak insanın değerini ve bireysel özgürlüğü esas alan bu "ahlak" da dinlerle zorunlu bir bağdaşmazlık içinde değildir.

Birtakım felsefî ve ahlaki temel değerleri bulunmakla beraber, esas itibariyle siyasî bir doktrin olan liberalizm bu nedenle bir "din" olan İslâm'ın rakibi değildir. Bu nedenle, bizatihi İslâm'ın liberalizmle çatışması *a priori* bir zorunluluk değildir. Mamafih, bunu söylemek, liberalizmle genel olarak dinler ve özel olarak da İslâmîyet arasında bire bir bir uyum bulunduğu ve bunlar arasında zaman zaman gerilim ve çatışmaların ortaya çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Burada anlatmak istediğimiz, sadece, liberalizmin alternatif bir din olmadığı ve onunla İslâm arasında her zaman bir çatışma olmasının zorunlu olmadığıdır. Çatışma ihtimali, liberal bir sosyo-politik düzende İslâm'ın yeri bakımından değil, fakat daha ziyade Müslümanların çoğunlukta ve egemen olduğu bir demokraside dinin kamusal hayata egemen kılınmak istenmesi durumunda belirginleşir.

İSLÂMİ ÖĞRETİNİN DİNAMİZM ARACI: İÇTİHAT

İslâm'ın liberal bir bakış açısından sempatik görülebilecek yönlerinden biri, onun içerdiği hukuki çoğulculuk ve dinamizm unsurudur. Bu, esas itibariyle, İslâm'da dinin yorum tekeline sahip bir "din adamları" sınıfının bulunmamasının sağladığı bir sonuçtur. Aksine, çeşitli itikadi ve ameli mezhepler Kuran'ın (ve "Sünnet"in) yorumu konusunda birbirleriyle rekabet halindedirler. Ve bu durumun kurumsal bir temeli de vardır: "içtihad." İçtihat ve rey müessesesi tarihsel olarak dinin değişken toplumsal ortamlara ve yeni ortaya çıkan sorunlara uyarlanmasını mümkün kılmış olan dinamik bir araçtır. Daha da önemlisi, "içtihat içtihat ile nakzolunmaz" (Mecelle, m. 16) kuralında ifadesini bulan metodolojik doktrin, merkezî bir din yorumunun bağlayıcı otoritesinin önünde önemli bir engeldir. Her yetkin din bilgini Kuran ve Sünnet'i kendi tarihsel-toplumsal bağlamına uygun olarak yorumlamak ve pratik bir İslâmî anlayış geliştirmek ahlaki otoritesine ve hatta sorumluluğuna sahiptir.

Uzman olmayan Müslümanlar ise belli bir müçtehidin içtihadıyla kategorik olarak bağlı olmayıp, kendi ihtiyacına en uygun çözümü öngören içtihadı benimseyerek ona göre amel etmeye mezundur. Bu konuda meşru bir "seçme hakkı" bulunduğu söylenebilir. Gerçi, tutarlı birer "içtihatlar sistemi" niteliğinde olan ameli mezhepler arasında keyfi gidip-gelmelerin meşruluğu tartışmalı olmakla beraber (Karaman 1975: Beşinci Bölüm; Karaman 1982: 227 vd.), bizatihi mezheplerin varoluşu zaten Müslümanlara makul ölçüde bir seçme imkânı sağlamaktadır.

İSLÂM BİR SİYASET MİDİR?

Tartışma konumuz bakımından İslâm'ın önemli bir yanı da, onun özünde bir "ideoloji" değil, fakat sadece bir din olmasıdır. Bir din olarak İslâm bağlılarına esas itibariyle kozmolojik ve ahlaki bir referans çerçevesi, bir "dünya görüşü" sunar. Toplumsal alana ilişkin olarak ifade etmek gerekirse, İslâm dini özünde bir ahlak öğretisidir. Gerçi, İslâm geleneksel olarak aynı zamanda bir "hukuk" ve bir "siyaset" olarak da okunmuştur. Mamafih, hukuki hükümlerin Kuranî öğretinin büyük bir kısmını teşkil ettiği söylenemeyeceği gibi, onun İslâm'ın asli yönünü oluşturduğu hususu da tartışmalıdır. Öte yandan, İslâm'ın aynı zamanda bir "hukuk" ve özellikle bir "siyaset" olduğu görüşü de nihayet bir "okuma biçimi"nin sonucudur. Ayrıca, bu şekilde "okunan" ve yorumlanan Kuran ayetlerinin yine de özünde ahlaki "maslahat-

lar"la ilgili oldukları söylenebilir. Keza, bu nasların, bunların bir kısmının "evrensel" mi yoksa "tarihsel" mi oldukları konusunda Müslüman bilgin ve düşünürler arasında tartışmalıdır.

Başka bir nokta, bugün İslâm hukuku (fıkıh) olarak bildiğimiz normlar bütününün hemen hemen tümüyle akli bir cehdin (içtihat ve kıyasın) ürünü olduğudur. Bu rasyonel argümantasyonun sistematik bir bilimi olarak "fıkıh usulü" (İslâm hukuku metodolojisi) disiplini de zaman içinde Müslüman bilginlerce (fakihler/fukaha) kurulmuştur. Bu disiplinin özü, İslâm'ın asli kaynakları olan Kuran ve Sünnet'ten hüküm çıkarma yönteminin geliştirilmesi olup, "fıkh"ın kendisinden (yani "sonuçlar"dan) daha önemlidir. Başka bir ifadeyle, hukuk normları sisteminin (fıkıh) bu normların yöntemsel kaynaklarının (usulü fıkıh) bir türevi olması anlamında, İslâm'ın hukuki-normatif kısmı ikincil niteliktedir (Ebu Zehra, 1979). Bundan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz sanıyorum: Verili bir kurallar bütünü olarak fıkhın ve bu çerçevede tarihsel bir kategori olarak "Şeriat"ın İslâmîyet'in "nihai" hukuku olması mantıken zorunlu değildir. Ya da fıkıh İslâm'ın hukuk konusundaki son sözü değil, fakat daha ziyade "tarihsel" bir görünümüdür.

İslâm'ın bizatihi bir "siyaset" olduğu iddiasına gelince; bu aslında "İslâmî" (İslâm'a özgü) bir siyaset ve devlet teorisinin var olduğunu söylemek demektir. Ne var ki, "İslâmî" denebilecek bir siyaset teorisinin ve bir sosyo-politik kurumsal modelin varlığı son derece şüphelidir. En azından Kuran'ın öğretisi açısından bu hükme varmak yanlış olmasa gerektir. Ayrıca, gerek İslâm düşünce geleneğinde, gerekse Müslüman toplumların pratik siyaset geleneğinde İslâm'ın bir siyaset ve devlet teorisi olarak anlaşılmasını zorunlu kılan veriler çok azdır (Arslan 1995: 47vd., 59vd.). Ayubi'nin işaret ettiği gibi, bu konuyla ilgili İslâmî literatürde "aslında genel bir kategori olarak devletten veya bir toplumsal gerçeklik ve bir yasal (hukuki-M.E.) soyutlama olarak siyasî örgütten değil, özgül olarak hükümet sorunundan ve gene özgül olarak hükümdarın yönetiminden "söz" edildiği dikkati çekmektedir. Nitekim geleneksel İslâmî düşüncede "siyaset" kategorisi devlet tiplerine değil, devlet adamlığı tiplerine ilişkin bir sınıflamadır (Ayyubi, 1993: 18). Bunun nedeni, sanırım ki, çok basittir; o da, yukarıda işaret edildiği gibi, İslâm'ın bir siyaset olarak değil, dinî ve ahlaki bir öğreti olarak gelmiş olduğu gerçeğidir. İslâm'ın bir siyaset olarak okunmasının nedeni, büyük ölçüde, onun tarihsel pratiğinde "dinî" olanla "siyasî" olanın birbiriyle iç içe geçmiş ve İslâm'ın başlangıçta bazı tarihsel nedenlerle aynı zamanda bir siyasal örgütlenme biçiminde ortaya çıkmış olmasıdır.

Oysa burada "dinî" olan ile "tarihî" olanı birbirinden ayırmak gerekir. Şöyle ki: Kendisine düşman bir ortam içinde, kuşatılmış ve "heretik" bir cemaat olarak ortaya çıkmış olmak ve varlığını bu elverişsiz ortamda sürdürmek zorunda kalmış olmak, İslâm peygamberini zamanla cemaatini siyasî bir nitelik kazanacak şekilde örgütlemeye ve Medine döneminde fiilen bir siyasî kurumsal yapıya dönüştürmeye mecbur etmişti. Dolayısıyla, bu özgül tarihsel pratiğin evrensel bir dinî zorunluluk olarak görülmesi gerekmez, bunu "insani durum"un tesadüfi bir görünümü olarak yorumlayabiliriz.

İSLÂM'DA HİLAFET VE SİYASÎ REJİM SORUNU

Şimdi İslâm'ın ne bir hukuk ne de bir siyaset olduğunu, fakat aslında dinî ve ahlaki bir öğretiden başka bir şey olmadığını söylemek aynı zamanda onun bir ideoloji olmadığını da söylemektir. İslâm'ın siyasî bir ideoloji olmadığını söylemenin bazı sonuçları da vardır. Hususen siyasal alanla ilgili olarak ifade etmek gerekirse, İslâm'ın öngördüğü bir siyasî rejim ve

atıfta bulunduğu bir "siyasî topluluk" yoktur. Başka bir ifadeyle, "ümmet" özünde ahlakî bir topluluktur.

Tarihsel açıdan bakıldığında, geçmişteki "İslâm devletleri"nin kendine özgü modeller olmayıp, aslında Müslümünların hâkim unsurunu oluşturdukları ve çağdaşlarına göre köklü farklılıklar göstermeyen, fakat bazı İslâmî kurumların geçerli olduğu siyasal yapılar niteliğinde oldukları görülmektedir.

Nihayet İslâm'ın aynı zamanda bir siyasal rejim olduğu iddiasının en önemli dayanağı, muhtemelen, "hâkimiyet"le ilgili olarak dinden kaynaklandırılan bir görüştür. Nitekim, Kuran'daki "Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenler kâfirlerdir" (Maide, 44) mealindekine benzer ayetlere dayanarak, Tanrısal egemenliği dünyevi-siyasal alanda da tesis etmenin dinî bir zorunluluk olduğu öteden beri ileri sürülegelmiştir. Bununla beraber, bu ve benzeri ayetlerden bir Tanrısal egemenlik teorisi çıkarma düşüncesine karşı bizzat bazı Müslüman yazarlarca da çok ciddi itirazlar yapılmış olduğu kayda değer bir husustur.

"ÜMMET" VE SİYASAL TOPLULUK

Öte yandan, İslâmî terminolojideki "ümmet" kavramının, ilk bakışta, Müslümanların zorunlu olarak bir "siyasal topluluk" oluşturduğu şeklinde anlaşılması gerektiği söylenebilir. Nitekim günümüz İslâmcıları "ümmet" terimine genellikle siyasal bir anlam vermektedirler. Örneğin, M.Z. Rayyis'e göre (1990: 482-83), "ümmet" İslâm yönetiminin temelidir ve hangi ırk, renk ve dilden olursa olsun İslâm'a inanan herkes "İslâm toplumunun doğal üyesidir." Ayrıca önde gelen bir İslâm hukukçusu da (Karaman, 1974: 59-60) "ümmet"i siyasal bir kavram olarak yorumlar görünmekle beraber, görüşünü temellendirirken dinî naslardan zikrettiği dayanaklar aslında ümmetin siyasî bir kavram olmaktan çok dinî ve ahlaki bir kavram olarak yorumlanmasına daha elverişli görünmektedir.

Nazih Ayubi'ye göre de (1993: 13-14, 16), İslâm'ın aynı zamanda bir siyaset (devlet) olduğu görüşü ve bu çerçevede "ümmet"in zorunlu bir siyasî birlik veya topluluğa işaret ettiği düşüncesi İslâm'ın temel kaynaklarında ve klasik İslâmî literatürde temeli bulunmayan, oldukça yeni (1930'larda ortaya çıkmış) bir görüştür. Keza, Medine Vesikası'nda "ümmet" teriminin Medine Yahudilerini de kapsayacak şekilde kullanılmış olması da dikkat çekici bir noktadır. Bu durumda ümmet, dinen zorunlu, evrensel bir siyasî kategori olarak değil, fakat belli bir tarihsel zamanda siyasî olarak örgütlenmiş bir birliğin beşeri unsurunu ifade eden, "toplum" veya "halk" benzeri bir kavram olarak görülebilir. Ayrıca, bugünkü Müslümanların çoğunun zihninde de "ümmet" Müslümanların siyasal birliğini işaret eden bir kavram olmaktan çok, ortak bir inançta birleşen insanlar topluluğu olarak yer etmiştir.

İSLÂM'DA REY VE CEMAAT

Kuran'ın asli muhatabı "birey olarak insan"lardır, sorumlu bireylerdir. Gerçekten de Kuran, gerek inanmaya çağıran gerekse ödevler ve sorumluluklar yükleyen ayetlerinde genellikle bireylere (kişilere) hitap eder. Kurandaki çoğu hitap ifadeleri "Ey insanlar!", "Ey mü'minler" şeklindedir ve bunlarla kastedilen herhalde –istisnai durumlar dışında– birey üstü kollektif bütünler olmayıp, tek tek kişilerdir. Bundan dolayı, inananlara hitap eden ifadelerden, tek tek Müslümanları aşan üstün bir topluluk veya bir "bütün"den çok, inananların bir "toplamı" anlamında somut içerikli kavramların anlaşılması daha doğru olsa gerektir. Nitekim, Kuran insanların bireysel sorumlulukları üstünde son derece ısrarlıdır; o kadar ki, insanlarla Tanrı arasında hiçbir aracı kabul etmez, insanlar doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumludurlar.

Öte yandan, bütün dinler gibi, İslâm'ın da cemaatçi bir yanının bulunduğu açıktır. Nitekim, sosyal dayanışma üstündeki ısrar ve bir bütün olarak İslâmî toplumun iyiliğini gözetme gereği ile ilgili buyruklar bunun işaretleridir. Hatta, Fazlur Rahman'a göre (1993: IX-X); Kuran'ın özellikle ilk inen surelerinde toplumsal yön o kadar kuvvetli işlenmiştir ki, kolaylıkla, İslâm'ın sırf sosyal bir hareket olarak doğmuş olduğu hatasına düşülebilir. Oysa, İslâm'da topluma ve toplumsal varlığa önem verildiği doğru olmakla birlikte, bu onun kişiden çok toplumu gözettiği veya amaçladığı anlamına gelmez. Öte yandan, bir "gelenek" olarak İslâmın kişilere bireysel tercihlerini bazı noktalarda kısıtlayan ortak bir kimlik sunduğu da doğrudur. Bununla beraber, ortak kimliğin yine de müminlerin bireysel tercihlerinden türeyen, varlığını bu tercihlere borçlu olan bir olgu olduğu söylenebilir. Bu durumda, cemaatçi formların İslâm tarafından "birey insanın kendi iradesine ve inisiyatifine terk e(dilen) bir varlık alanı" (Arslan, 1996) olarak görülmesi mümkündür. Bu nedenle, İslâm'ın esas itibariyle kolektivist bir sosyal öğretiyi öngördüğü söylenemez. Kanaaatimce, İslâm'ın kolektivist bir biçimde okunmasında çağdaş kolektivist ideolojilerden etkilenmiş olan İslâmcı aydınların etkisi büyüktür. Ayrıca, bireyciliğin her türlü sosyal formasyonu ve aidiyeti reddetmek anlamına geldiğinin sanıldığı bir kültürel ortamda, insani varoluşun toplumsal boyutunu vurgulayan her öğretiyi bireycilik-karşıtı bir kavramla tanımlama alışkanlığının teessüs etmiş olması, İslâm'ın cemaatçi yanının da kolektivist bir toplumsal öğreti şeklinde algılanmasını kolaylaştırmaktadır.

İslâm'ın bireyi sorumlu temel özne olarak kabul etmesi açısından bakıldığında, onun bir tür "insan hakları" anlayışıyla bağdaşabileceği de söylenebilir. İnsanın Tanrı ile ilişkisi nasıl kavranırsa kavransın, İslâm'da tür olarak insanın yaratıklar içinde en onurlu varlık sayılması ve bireysel sorumluluğunun esas alınması, birey olarak insandan hareketle geliştirilen insan öğretisi ile bağlantı kurulabilmesini kolaylaştıran bir nokta olarak görülmelidir. Böyle bir İslâmî insan hakları teorisinin, söz gelişi bir tür "ilahi doğal hukuk" anlayışından hareketle geliştirilmesi mümkündür. İlke açısından bu bağdaşabilirlik, muhtemel bir İslâmî "insan hakları" listesi ile evrensel insan hakları arasında tam bir uyum olacağı anlamına da da gelmez.

PİYASA EKONOMİSİ VE İSLÂM

Önemli bir nokta da, İslâm'ın, liberalizmin kurucu unsurlarından biri olan serbest piyasa ekonomisiyle bağdaşır görünmesidir. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, piyasa ekonomisinin liberalizmin zorunlu unsurlarından olması, onun başka kültürlerle uyuşmayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine, piyasa sistemi çeşitli sosyal formlar ve ahlak anlayışlarıyla bağdaşabilir niteliktedir. Esasen, piyasa sistemi liberalizmden önce de vardı. Piyasa, özgürlük yanında, sözleşmelerin dokunulmazlığının ve adil olarak kazanılan mülkiyetin esas itibariyle ihlal edilmezliğinin genel bir ilke olarak tanınmasını gerektirir; ama her bir hukuk sisteminin bu amaçların korunması için öngöreceği yöntemler elbette, kültürel ve dinî normları yansıtacak şekilde farklılık gösterecektir.

Nitekim, Kuran birçok ayetinde mülkiyet ve miras hakları ile sözleşme kurallarını kabul etmiştir. Ayrıca, Kuran ve Sünnet'te ekonominin devlet tarafından yönetilmesi ve üretim araçlarının devlet mülkiyetine geçirilmesi gerektiğine ilişkin herhangi bir hüküm de bulunmamaktadır. Öte yandan, İslâmî literatürde barış dönemlerinin normal geçim yolu olarak ticaretin saygın bir yeri bulunduğu da kayda - değer bir noktadır.

Mamafih, İslâm'ın bazı hükümleri ilk bakışta piyasanın bireyciliğiyle bağdaş-

maz görünebilir. Kuran ve Sünnet'in sosyal dayanışma ve yardımlaşma üzerindeki ısrarı böyle bir izlenimin doğmasında etkili olabilir. Hatta bu nedenle, İslâmî öğretiden bir tür sosyalizm çıkarma girişimleri bir ara epey popüler hale gelmişti. Bununla beraber, İslâm'ın sosyal dayanışmayla ilgili buyruklarının çoğu ahlaki birer ödev, birer "hayır" niteliğindedir ve İslâm'da –bir istisna dışında– genel ve zorunlu bir yeniden dağıtımcılık yoktur. Bu istisna, bilindiği gibi, "zekât"tır. Prof. Fazlur Rahman'ın (1993: 20, 50) bir tür "sosyal adalet" ve "refah" tedbiri olarak nitelediği ve İslâmî bir toplumsal-ahlaki düzenin son derece hayati bir unsur olarak gördüğü zekât da sermaye birikimini engelleyecek nitelikte, servet karşıtı bir yeniden-dağıtım kurumu olmayıp, piyasayla bağdaşabilen makul bir vergidir.

Bu hususta İslâm'la liberalizm arasında ortaya çıkabilecek belki en ciddi gerilim faizin meşruluğu sorunuyla ilgilidir. Piyasa ekonomisinin, üretim faktörlerinden birinin karşılığı olan faizi esas itibariyle meşru bir kazanç olarak gördüğü malumdur. Ancak ekonominin faiz üzerinde odaklaşmasının (veya bir "faiz ekonomisi"nin) piyasa sisteminin zorunlu bir unsuru olmadığı da bellidir. Başka bir anlatımla, "rant-kollama" etkinliği yoluyla kazanılan para anlamında faiz piyasanın özü değildir. Öte yandan İslâm'ın karşı çıktığı olgunun, üretim ve mübadele sürecinin olağan araçlarından biri olan "faiz"den ziyade, ahlaki bir kötülük ve toplumsal bir yıkıcılık olan "faizcilik" olduğu söylenebilir. Kuran'ın, esas itibariyle, "ekonomik" faize değil, fakat ahlaki bir kötülük olarak "riba"ya karşı olduğu, "faiz"i kınayan ayetlerin hemen hemen hepsinin –ticaretle değil– hayırseverlikle ilgili bağlamlarda yer almış olmasından da anlaşılabilir. Ayrıca, İslâm hukukçuları, bugün "faiz" olarak nitelediğimiz bazı işlemleri (peşin para karşılığında indirim ve kredi karşılığında fazla ödeme gibi) meşru saymışlardır.

İSLÂM'DA "HUKUK DEVLETİ"

Liberalizmin önde gelen siyasî ilkelerinden biri olan "hukuk devleti" açısından meseleye baktığımızda, bu konuda da İslâm'ı peşinen dışlamanın kolay olmadığını görüyoruz. Nitekim, bir kısım Müslüman düşünüre göre, İslâm'da bir "hukuk devleti" anlayışı vardır. İslâm keyfi yönetime karşıdır ve yönetimin adilliğine asli bir değer tanır. Şeriat böyle bir genel hukuk kodudur. Kuranî ilkelerle sosyal şartlar arasında ortaya çıkan görünüşteki çatışmaları çözmekle görevli olanlar da politikacılar olmayıp, bağımsız din bilginleridir. Yani, İslâm'da hukukun vaz'ı söz konusu değildir, hukuk –Hayekçi anlamda– bir keşif sürecinin ürünüdür. Bu çerçevede, "yasama"yı bir devlet işlevi olmaktan çıkarıp, bağımsız bir bilimsel etkinlik olarak ("içtihat" kurumu yoluyla) din bilginlerine bırakmış olması nedeniyle, İslâm'da modern anlayıştan daha üstün bir "kuvvetler ayrılığı" ve dolayısıyla "hukuk devleti" doktrininin var olduğu ileri sürülmüştür (Ahmad, 1996: 23-24).

Aynı görüşte olan başka bir çağdaş İslâm düşünürü de İslâm'da "yasama"nın siyasî otoriteden bağımsız bir kurum olarak ümmete verilmiş olduğuna ve yöneticinin ("imam"ın) de bu kutsal yasamayla bağlı olduğuna işaret ederek, bu durumu İslâm'da "kuvvetler ayrılığı"nın varlığının bir kanıtı olarak göstermektedir. Düşünür, "hukuk devleti" ile ilgili olarak, ayrıca "yasalar önünde eşitlik"in İslâmî adaletin özünü oluşturan unsurlardan biri olduğu kanaatindedir (Rayyis, 1990: 480, 423-24).

Mamafih, İslâm'da doktriner olarak "yasama"nın siyasî otoriteden bağımsız ve ulemaya ait bir etkinlik olduğu (ve olması gerektiği) görüşüne Fazlur Rahman karşı çıkmaktadır. Ona göre (1993: 363-64), ulemanın görevi teşrii değil, irşadidir; yani topluma İslâm'ı öğretmek suretiyle dinî önderlik yapmaktır. Müslüman toplumlar pekâlâ seçilmiş yasama meclisleri oluşturabilirler ve oluşturmaları gerekir.

LİBERALİZM, LAİKLİK, İSLÂM

Genel olarak dinler gibi, İslâmîyet'in de liberalizmle temelde bağdaşabilir olduğunu ileri sürmek, elbette, bu ikisi arasında tam bir uyumun var olduğunu söylemek değildir. Şüphesiz, özellikle bir devlet ideolojisi haline gelmesi durumunda İslâmî öğretinin liberal ilkelerle bağdaştırılması imkânsız olan bazı yönleri de vardır. Dolayısıyla, liberalizm-İslâm ilişkisi sorununa ilişkin gerçekçi ve dürüst bir yaklaşımın, İslâm-liberalizm bağdaşabilirliği yanında İslâm-liberalizm gerilimi ihtimalini de göz önünde bulundurması gerekir.

Söz konusu gerilim, özellikle İslâm'ın devlet dini olarak resmileşmesi durumunda belirginleşir. Böyle bir durumda hem rejime muhalefetin meşru sayılması son derece zordur, hem de eleştirel ve sorgulayıcı etkinliklerin özgürlük zemini olan sivil hakların güvencesi yoktur. Buna karşılık, İslâmîyet'in sivil toplumun etkin bir aktörü olarak kalmasında ve hatta kamusal hayatı demokratik yoldan etkilemeye çalışmasında liberalizme herhangi bir aykırılık yoktur. Şüphe yok ki, liberalizmin öngördüğü özgürlükçü toplum, bütün inanç sistemlerinin meşruluğunun tanındığı ve mensuplarının barışçı özgürlüklerinin güvence altına alındığı bir toplumdur. Böyle bir toplumda, elbette dinlere ve dinî motivasyonlu sivil ve siyasî etkinliklere de yer vardır.

Hukuki ve siyasî düzenin dinle temellendirilmesi (meşrulaştırılması) ve hem siyasal hem de kamusal alanda İslâmî öğretinin resmî belirleyici referans çerçevesini oluşturması ise, İslâm'ın özgürlükçü bir din olup olmadığından bağımsız olarak, liberalizmle bağdaşmayacaktır. Çünkü bu, siyasî liberalizmin temel ilkelerinden olan "devletin tarafsızlığı"na ters düşer.

Devletin tarafsızlığı, onun tasarrufundaki cebir gücünün vatandaşlara belli bir inanç ve değerler sistemini dayatmak amacıyla kullanılmamasını emreder. Bunu, hukuk diliyle ve dinle bağlantılı olarak ifade etmek gerekirse, liberal devlet zorunlu olarak laik bir devlettir. Açıktır ki, bir din devleti, herhangi bir ideolojik devlet gibi, kaçınılmaz olarak, monist bir sosyo-politik model öngörür; diğer dinler ve değer sistemleri karşısında resmî dini avantajlı kılar ve en azından siyasal ve kamusal alanda diğerlerinin meşruluğunu tanımaz. Böyle bir durum, liberalizmin temel değerlerinden olan "çeşitlilik"le de, eşitlikle de bağdaşmaz.

Liberalizm, kamusal alanda dinlere sınırlı ölçüde ve saldırgan olmayan bir biçimde kolaylık sağlanmasına veya onlara seremonik bir değer atfedilmesine bile karşı çıkan katı bir laikçilikle de uyuşmaz. Esasen, kendisi de bir doktrin olan laikliğin, değer sistemleri ona yabancı olan bir topluma dayatılmasını öngördüğü ölçüde, bu tür bir liberalizmin "totalitarizmin yumuşak bir biçimi" olduğu ve çoğulculuğa ters düştüğü söylenebilir. Bu çerçevede, örneğin eğitimin laikleştirilmesiyle ilgili olarak denebilir ki, kamu okullarını finanse eden vergi mükelleflerinin oralarda ne öğretileceği üzerinde bir etkiye sahip olmaları da gerekir.

Mamafih, İslâm dininin devletçe –belirttiğimiz anlamda– resmileştirilmesinin Kuran'ın öğretisine uygun olmadığı ve dolayısıyla "İslâm Devleti" ifadesinin yanlış olduğu yolunda geleneksel anlayıştan köklü biçimde farklılaşan bir görüş de vardır. Buna göre, din ile siyasetin ayrılması esasına dayanan bir laiklik anlayışı İslâm'ın da gereğidir. Nitekim, bir yazar (Akbulut, 1995: 157) Müslümanın laik olamayacağını, ama Müslümanların kurduğu devletin pekâlâ laik olabileceğini ileri sürmektedir. Yazar bu görüşünü şöyle temellendirmektedir: Dinin muhatabı doğrudan doğruya birey olarak insanlardır. Buna karşılık, laiklik siyasî alanın düzenlenmesine ilişkin bir ilkedir. Siyasî alanda ise din adına hareket edilemez; çünkü aksi halde din adına başkalarına

müdahale etmek kaçınılmazlaşır. Oysa Kuran'ın kendisi "dinde zorlama olmadığı"nı belirtmiştir. İnsanları yönetme işi (yani, siyaset) ise gerektiğinde zor kullanmayı, fiziki güce başvurmayı gerektirir. Bu ise hiç kimsenin Allah adına hareket etme yetkisine sahip olmadığı yolundaki Kuranî öğretiye ters düşer.

Yine aynı yazara göre, "hâkimiyet"in ve "hüküm verme" yetkisinin ancak Allah'a ait olduğu yolundaki geleneksel görüş, Haricilerin ilgili Kuran ayetlerini yanlış yorumlamalarından kaynaklanan hatalı bir anlayıştır. Bu anlayış iki bakımdan hatalıdır. Birinci yanlış, ontik (varlık âlemiyle ilgili) egemenlik ile siyasî egemenliğin birbirine karıştırılmasından doğmaktadır. Ontik hâkimiyetin Allah'a ait olduğunda şüphe bulunmamakla beraber, siyasî alanda egemenlik Tanrı tarafından insanlara verilmiştir. Siyasî hâkimiyetin Allah'a ait olduğu görüşünün dayandırıldığı ayetler ise aslında toplumun yönetimiyle (siyasetle) ilgili olmayıp, mutlak güç sahibinin Allah olduğunu belirtmektedirler. Öte yandan bazı ayetlerde Allah toplumun yönetimiyle ilgili işlerin toplumsal irade tarafından düzenlenmesini buyurmaktadır. Ayrıca, Allah'ın insanlara "hükmetme", egemen olma yetkisi verdiğine dair de ayetler vardır. Allah'ın bu konuda insanlara koyduğu başlıca kayıt ise "adalet" ve "hakkaniyet" ilkelerini gözetmektir. İkinci yanlış; insanın Tanrı'nın halifesi veya vekili gibi görülmesiyle ilgilidir. Bu da Kuranî öğretiye açıkça aykırı bir görüştür. Gerçekte hiçbir insanın Allah'ın yerine iş yapmaya hakkı ve yetkisi yoktur (Akbulut, 1995: 149-154).

SONUÇ

Başta da belirttiğimiz gibi, bir siyasî doktrin olarak liberalizmin en azından çağdaş telakkisinin ne genel olarak dinle ne de özel olarak İslâm'la temelden bir problemi vardır. Bu nedenle, siyasî bakımdan "liberal" olmak pekâlâ bir dindarın da vasfı olabilir. Tersinden söylemek gerekirse, liberal olmak aynı zamanda dindar da olmaya engel değildir. Mamafih, bunu söylemek liberal öncüller ve önerilerle dinî temelli olanlar arasında bire bir uyum olduğu anlamına da gelmez. Gerek liberalizm gerekse din kendilerini total birer projeye dönüştürmedikçe veya kapsayıcı toplumsal mühendislik kurguları olarak anlaşılmadıkça söz konusu farklılıkların varlığı politik bir problem teşkil etmez.

Sevindirici olan bir nokta, Türkiye toplumunun tarihsel tecrübesinin ve birikiminin de böyle bir barışçı birlikte varoluş için elverişli bir zemin oluşturmasıdır. Farklı dinî ve kültürel gelenekleri ve aidiyetleri hiç değilse hoşgörü temelinde bir arada tutmayı başarmış bir çoğulculuk pratiği vardır. Son altmış yıllık devlet kaynaklı kültürel ve etnik standartlaştırma girişimine ve laikçi-milliyetçi toplumsal mühendislik çabalarına rağmen, bu toplumsal-kültürel zemin tamamen tahrip edilebilmiş değildir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de liberalizmin de İslâm'ın da kaderi demokratikleşmenin artmasına bağlı görünüyor. Bu ise, her şeyden önce, devletçi sermaye ile sivil-asker bürokrasinin ittifakına dayanan statüko güçlerine, İslâm'ın Türkiye'nin toplumsal dokusunun ana damarlarından biri olduğunu kabul ettirilmesini gerektiriyor. ❐

Türkiye'de Liberalizmin Prangaları

SOLİ ÖZEL - ALİ SARIKAYA

Günümüz perspektifinden bakıldığında, liberalizmin modern Batı'nın bağrından doğan düşünce akımları arasında Batı dışı toplumlara kök salmakta en fazla zorlanan ideoloji olduğu görülür. Bunun nedeni temel liberal değerler ile bu ülkelerin siyasî ve toplumsal gerçekleri arasında ciddi farkların varlığıdır. Liberalizm cemaat yerine bireyi öne çıkarır; pederşahiliği reddeder, siyaseti uhrevi kutsallıktan arınmış bir mekân olarak görür; geçmişe değil geleceğe bakar; özeleştiriyi ve hoşgörüyü ön plana çıkarır. Oysa gelişmekte olan ülkelerin toplumsal şartları çoğunlukla bu değerleri destekleyebilecek türden değildir. Geç sanayileşmenin doğası nedeniyle devletin siyasî ve toplumsal hayattaki ağırlığı fazladır. Milliyetçi duygular başka nedenlerin yanı sıra Batı tarafından zorla modernliğe itilmiş olmanın etkisiyle oldukça güçlüdür. Yoksulluk ve eşitsizlik, çoğu kez vahim düzeydedir. Dolayısıyla bu ülkeler arasında vatandaşların fikir, ifade ve örgütlenme özgürlüğü gibi siyasal haklarını tam güvence altına alan, insan haklarını koruyan, yargının bağımsızlığını ve hukukun üstünlüğünü tartışılmaz bir şekilde sağlayanların sayısı pek fazla değildir. Dahası, 11 Eylül sonrasında ortaya çıktığı gibi, hep yeniden üretilmesi gereken bu değerlerin sürekliliği sağlam liberal kurumlara sahip Batı ülkelerinde bile yüzde yüz güvence altında değildir.

Liberal bir düzenin yaratılmasındaki tüm bu güçlükleri ele aldığımızda Türkiye'nin tarihine ve koşullarına sahip bir ülkede liberalizmin mazisinin pek parlak olmamasına şaşmamak gerekir. Türkiye'de demokratikleşme adımları diye nitelendirilen yasal düzenlemelerin büyük bir kısmı aslında siyasette liberalleşme talepleridir. Bu talepleri belirleyen temel ilkeler ise devletin gücünün sınırlanması, hukuk devleti kural ve kurumlarının geçerliliği ve bireyin hak ve özgürlüklerinin her türlü tecavüze karşı korunabilmesidir. Tüm bunların gerçekleşmesi ise korporatist bir toplum anlayışından uzaklaşmayı, bağımsız olduğu kadar tarafsız bir yargı erkine sahip olmayı, bireyleşmeyi destekleyebilecek bir ekonomik gelişmişlik düzeyini gerektirir. Bunlara ek olarak ve en az bunlar kadar önemli bir unsur ise liberal siyaset felsefesine inanmış, bu konuda kendi toplumunun özelliklerini de göz önünde tutan fikirler üretmeyi becermiş siyasî kişilerin, toplumsal aktörlerin ve hareketlerin varlığıdır. Tüm maddi koşullar gerçekleşmiş olsa bile genel fikriyatında liberal siyaset felsefesini özümsemiş siyasî akımlar bulunmayan bir toplumun bireyi ön plana çıkaran, devlet

karşısında kollayan bir siyasî düzen kurabilmesi kolay değildir.

Türkiye'de son dönemde siyasî bakımdan liberal açılımlar yapılabilmiş olması bunu sağlayacak koşulların bir araya gelmesiyle mümkün olabildi. Ancak bu koşulların varlığı ölçüsünde önemli bir unsur da Avrupa Birliği'nin, üyelik perspektifi yoluyla Türkiye'yi liberal açılımlar yapmaya zorlamasıydı. Gerçekleştirilen reformların yalnızca bu hedefin varlığıyla ve AB'den gelen uyarı ve baskılar nedeniyle gerçekleştiği sonucuna varmak ise yanıltıcı olabilir. AB projesinin bir ulusal hedef olarak benimsenmesinin ve bu nedenle AB'den gelen tavsiye, ikaz ve ihtarların bazı adımların atılmasını kolaylaştırdığına şüphe yok. Bunun yanı sıra, dış dinamik mi iç dinamik mi daha önemli konusunda yapılan tartışmalarda genellikle gündeme gelmese de özellikle 1990'ların ortalarından itibaren ABD'nin de Türkiye demokrasisinin Batılı normlara daha uygun olması yolunda küçümsenmemesi gereken baskıları olduğunu da anımsamak gerekir. Ancak gene de Türkiye'de demokratik rejimin bugün vardığı aşamada özellikle 1990'ların sonlarına doğru ivme kazanan, iç dinamiklerdeki liberalleşme yönünde ortaya çıkan taleplerin yabana atılmaması gerekiyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında, çok partili rejime geçildiğinde ve daha sonraları da Türkiye'de liberal akımlar görüldü. Türkiye'nin cılız liberal siyasî felsefe literatürüne en önemli katkıları yapanların bazıları bu dönemlerde yaşadılar. Ancak liberal siyasetin başarı şansı olmadı. Aşağıda da görülebileceği gibi bunun nedenleri dünya konjonktüründe, liberal siyasetin iniş çıkışlarında, Türkiye'nin ekonomik ve siyasal gelişmişlik düzeyinde, siyaset geleneğinde ve devletin bu gelenek içinde yüklendiği ezici rolde aranabilir. İlk döneminde komünizm, Kürtçülük ve İslâmcılığı tarihsel olarak "enternasyonalist" ve kozmopolit olarak tanımlayarak tecrit ve düşman ilan eden Cumhuriyet'in liberalizmle de bir hesabı olduğu söylenebilir. Üstelik bu yalnızca devletçi seçkinler katında rastlanan bir durum da değil. Türkiye'deki sosyal ve siyasal akımlar da liberalizmin temel ilkelerini içselleştirerek benimsemekten uzak kaldılar. Hatta gerek sağ, gerekse sol geleneklerde liberalizmin siyasî boyutunun benimsenmesine karşı köklü bir direniş görüldü. Bu direniş salt liberal siyasî modelin yetersizliklerinden de kaynaklanmadı. Öyle olsaydı, buradaki kazanımların daha ileri götürülmesi yönünde bir tartışma da yaşanırdı. Halbuki neredeyse topyekün bir reddiye söz konusu. Sağ siyaset ekonomide liberalizme en azından lafzıyla açıksa da her iki cenah içinde de liberal siyaset yaklaşımının ciddi meşruiyet problemleri içerdiği aşikâr. Böyle bir algılamadaki en önemli unsurlardan birisi de liberal düşüncenin Batı ile olan ilişkisinin Türkiye'deki tüm siyasî akımlara egemen olan milliyetçiliğin parametreleri dışına taşması. Daha doğrusu onlardan farklı bir milliyetçilik anlayışıyla tahkim olması.

Gene de, milliyetçi ideolojiyi destekleyen bürokratik elitlere karşı 1912'deki Hürriyet ve İtilaf Fırkası'ndan Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimlerine; 1940'lardaki Demokrat Parti ve 1960'lardaki AP'den 1980'lerdeki ANAP'a ve 28 Şubat sonrasındaki AKP'ye uzanan çizgide ortaya çıkan en etkili muhalefet hareketlerinin siyasî söylemlerini liberal bir programa dayandırmalarının hiç de tesadüf olmadığı kanaatindeyiz. Liberalizm, siyasî retorik düzeyinde dahi olsa, siyasî projelerini Batılılaşmaya dayandıran otoriter elitlerin sınırladığı siyasî alanda gene seçkinler arasından yükselen muhalefete meşruiyet sağlayabiliyordu. Batılı olduğunu iddia eden devletçi elitlerin düşünce ve davra-

nışlarının Batı'nın ölçütlerine ne kadar uyduğunun sorgulanmasını mümkün kılıyordu. Bu şekilde de devletçi elitlerin kimlik krizini sergileyebiliyordu. Fakat liberalizmin etkili bir siyasî proje olabilmesi için devletin Batılı kimliği ile otoriter yapısı arasındaki çelişkinin ciddi biçimde göze battığı uluslararası bir ortama ve içeride liberal değerleri savunabilecek etkili sosyal güçlere ihtiyaç vardı. 20. yüzyılın sonlarına kadar ise bir yandan burjuvazinin devlete olan bağımlılığı, diğer yandan Soğuk Savaş parametreleri çerçevesinde Türkiye'nin demokratikleşme gereği duymadan stratejik rant toplayabilme yeteneği, bu yönde bir ortamın oluşmasına imkân tanımadı.

Son yirmi yılda Türkiye içinde böyle bir liberal siyasî projeyi destekleyebilecek yeni toplumsal unsurların ortaya çıkması liberal açılımların gerçekleştirilmesinde belirleyici rol oynadı. 1980'den itibaren gündeme gelen ekonomik liberalleşmenin sonucunda Türkiye kapitalizmi dünya ekonomisiyle giderek daha derinden eklemlendi. Yerleşik burjuvazi, özellikle 1990'lara damgasını vuran yapısal krizler nedeniyle giderek siyasî liberalizme ve demokratikleşme sürecine destek vermeye başladı. Benzer şekilde 1980'lerde başlayan ekonomik dışa açılma sayesinde yükselmeye başlayan taşra burjuvazisi de hiç tasarlamadığı şekilde dünyadaki demokratikleşme eğilimleri ve siyasî liberalleşmeden yana tavır almak zorunda kaldı. Soğuk Savaş'ın bitmesinin de etkisiyle, giderek toplumsal ölçekte etkileri artmaya başlayan sivil toplum kuruluşlarının varlığı ve çabaları, iletişim devriminin kolaylaştırdığı çokseslilik bu gidişe ivme kazandırdı. Devlet, toplumu kontrol edebilme imkânlarını giderek yitirmeye başladı. Liberal düşünceyi ciddi ve tutarlı şekilde savunacak bir aydın grubunun ortaya çıkması, örneğin Liberal Düşünce Topluluğu'nun kurulması ve etkili bir kurum haline gelişi hayli önemli gelişmelerdi. Iç savaşın getirdiği yıkım, deprem ve ekonomik çöküntünün yerleşik düzen ve özellikle de devlet örgütlenmesi açısından yarattığı meşruiyet krizi de yeni arayışları kolaylaştırdı. Bu bağlamda AB süreci ve bunun öngördüğü liberalleşme gerekliliği üzerinde geniş sayılabilecek bir toplumsal mutabakat da sağlanabildi.

OSMANLI'NIN SONU VE LİBERALİZM

Liberalizmin Türkiye'deki bu zorlu macerasının köklerini bu ülkedeki devlet algısı ve devlet-toplum ilişkilerinin son iki yüzyıldaki şekillenmesinde aramak gerekir. Bu şekillenmenin Batı'nın meydan okuması üzerine Batı ile hayli karmaşık ve sorunlu bir ilişki bağlamında gerçekleşmiş olması da ayrıca kayda değer. Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda kendine çekidüzen verme hamleleri bir ölçüde Avrupa'da dönemin liberal iklimine ve uygulamalarına ayak uydurma çabasıydı. Sonuçta Tanzimat reformları kendisine Avrupa devletler sistemi içinde bir yer ve rol talep eden İmparatorluk açısından bu hakkın kazanılması için mutlaka gerekli bir süreçti. Bu girişim aynı zamanda İmparatorluğun en azından yönetici seçkinleri katında artık farklı bir yapılanma gereği duymasına da bağlıydı. Kendi bağlamlarında hayli liberal sayılabilecek Tanzimat yöneticilerinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda iktidarı ele geçiren kadrolar bu liberalizmi Batıcılığı nedeniyle kınayacaklardı. Tanzimat'ı yürürlüğe koyan paşaların liberal kimliğinden kuşku duymak için gerçekten bir neden yok. Örneğin, Sadık Rıfat Paşa'nın liberal düşüncenin özünü yansıtan "Hükûmetler halk için mevzu olup, yoksa halk hükûmetler için mahluk değildir," sözünü bugün dahi bir politikacıdan duymak kolay değil. Böyle bir yaklaşımın varlığına rağmen gerek Batı'da gerekse Türkiye'de genel değerlendirme Tanzimat reformlarının ve bunlarla gelen yeni hukuksal ve

Demirel, Özal, Mesut Yılmaz ve Yıldırım Akbulut... İlk ikisi lider karizmasına sahip, son ikisi ise ANAP'ın Özal-sonrası tutunma çabasının idarecisi olan bu siyasetçi silsilesi, "merkez-sağ" geleneği temsil eder. Bu çizgi, 1950'lerden günümüze, milliyetçi-muhafazakâr popülizmle sola veya CHP geleneğine karşıtlığın anlamlandırdığı bir "liberal" söylemin terkibine dayanmıştır.

idari yapılanmaların ancak Batı baskısı nedeniyle gerçekleştiği yönündedir. Halbuki reformların hayat bulabilmesinde İmparatorluk içindeki farklı etnik ve dinsel grupların İmparatorluk çatısı altında kalmayı yeğledikleri için bunlara destek vermesinin payı da küçümsenemez (Kasaba, 2005: 191).

Osmanlı liberalizmi tabii ki yukarıdan başlatılan bir akımdı. Hukuki eşitlik ve mülkiyet hakkının korunması gibi kurallar devletin bekasının sağlanması amacıyla yürürlüğe konmuştu. Hukukun üstünlüğü ve keyfi kararlara son verilmesi için ısrarlı bir arayış var idiyse de, Batı'da olduğu gibi devletin gücünü sınırlamaya dönük bir talep pek şekillenmemişti. Batı'da liberal fikirler devleti sınırlamak için ortaya atılmışken, Osmanlı reformcuları son tahlilde bu fikirlerin devleti güçlendireceğini ümit ediyorlardı.

Benzerlerine göre hayli geç yükselen Türk milliyetçiliğinin karşısında da liberalizmin işi hiç kolay değildi. Milliyetçilik çağının bastırması karşısında Osmanlı aydınları hâlâ imparatorluğu ayakta tutma umudunu koruyorlardı. Fakat 1913 Balkan Savaşı ile yolun sonuna gelindi. Yüzyıllardır Osmanlıların elinde bulunan ve devletin Batılı kimliğinin bel kemiğini oluşturan bölgelerin elden gitmesi Osmanlı elitleri üzerinde travmatik etkiler yaratmıştı. Gayrimüslim azınlıklara yönelik tavır bu olayların da etkisiyle giderek sertleşecek ve bir hesaplaşmaya gidilecekti. 1913-1914 Müslüman boykotu ile Anadolu'daki azınlıkların 20. yüzyıl boyunca sürecek trajedisi başladı. Osmanlıcılık ideolojisinin iflası karşısında paniğe kapılan milliyetçi elitler son çare olarak Anadolu'nun Müslümanlaştırılması için harekete geçtiler. Gelecek yıllarda savaşlar ile geçecek sarsıntılı dönem bu projenin hayata geçirilmesi için uygun koşulları sağladı.

Birinci Dünya Savaşı arifesinde devletin kendini liberal Batı'ya beğendirme kaygısı da kalmamıştı. Çünkü Batı yani Avrupa

artık liberal değildi. Liberal İngiltere ise artık Osmanlı Devleti'nin varlığını korumakla ilgilenmiyordu. Türkiye'nin Batılılaşmacıları zaten feyzlerini Fransız ve Alman vülger pozitivizminden alıyor ve elitist fikirler öne sürerek Türk modernleşmesine damgasını vuran toplum mühendisliği anlayışının temellerini atıyorlardı. (Hanioğlu, 1995) 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren İmparatorlukta Alman nüfuzu artmış, ordu örgütlenmesi Prusya sistemine göre düzenlenmiş, üst kadrolarda Almanya'ya yakınlık artmıştı. Almanya'ya yönelme Osmanlı elitlerinin işine de gelen bir eğilimdi zira böylece devletin toprak bütünlüğüne karşı daha ciddi bir tehdit oluşturan diğer Batılı ülkelere karşı kullanabilecekleri bir denge unsuruna kavuşuyorlardı. Balkan Savaşı'ndan çıkarılan diğer bir ders ise yönetici elit arasında kavgaya artık müsamaha gösterilmemesi gerektiğiydi. Modern Türk devletinin milletin birlik ve bütünlüğünün korunmasını her amacın üzerinde gören siyasetinin temelleri böylece atıldı. Gelecek on yılda Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla ve Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşuyla sonuçlanacak savaş dönemi bu politikaya temel oluşturan korkuları daha da derinleştirdi.

Liberalizmin milliyetçiliğin cazibesi karşısındaki sönüklüğünün bazı kültürel ve psikolojik nedenleri de vardı. Her şeyden önce liberalizm insanların kahraman olma arayışına cevap vermez. Bireylerin önüne kendilerini feda edebilecekleri "ulvi" amaçlar koymaz. Bu yönüyle bir andan Batı karşısında "geri kalmışlığın" farkında olmanın yarattığı "geri ve cahil" halka medeniyet getirme aşkının diğer yandan belki de geleneksel gaza kültürünün etkisiyle "büyük" işler yapma arzusuyla yanıp tutuşan Türk aydınlarının kahramanlık özlemlerini karşılamaktan uzaktır. Ayrıca kahraman olmak için bir düşman da gereklidir. Liberalizm ise Carl Schmitt'in de vurguladığı gibi düşmanlığı reddeden bir ideolojidir. Siyaseti bir savaş meydanı olarak değil bir tartışma ve müzakere alanı olarak görür. Devletler arası ilişkilerde de en azından kuramsal olarak savaşa karşıdır. Onun yerine ticareti ve karşılıklı bağımlılığı koyar. Bu da hem ülkenin bulunduğu uluslararası konum hem de zoraki modernleşmenin içeride yarattığı fay hatları nedeniyle hiç de düşman sıkıntısı çekmeyen Türk milliyetçiliğinin karşısında ayrı bir zayıflık kaynağıdır. Bu nedenle liberalizm bugüne kadar Türkiye'de etkili düşünce akımları arasında milliyetçi söylemden en çok zarar görmüş ideolojidir. İslâmcılık, sosyalizm, muhafazakârlık bir şekilde milliyetçilikle eklemlenmeyi başararak kendi kahramanlık söylemlerini ve düşmanlarını yarattılar.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkarılabilecek bir sonuç var: Liberalizm Türkiye'de ancak milliyetçiliğin zemin kaybettiği bir durumda gelişme imkânı bulabilir. Türk milliyetçiliğini dizginleyen en önemli unsur ise Türkiye'nin Batılılaşma projesidir. En azından bugüne dek durum böyleydi. AB süreci ve bu hedefe yönelik olarak gündeme gelen reformlar sağ ve sol milliyetçilerle Batılılaşma projesi arasındaki gerginliği artırdı. Bu nedenle liberal aydınların değilse de liberal değerlerin yıldızının Batı'yla olan ilişkilerde işlerin yolunda gittiği zamanlarda parlaması hiç de tesadüf sayılmaz. Benzer şekilde, ülkenin Batı'dan siyasî ve ekonomik açıdan sınırlı ölçüde de olsa kopma sürecine girdiği ve içine kapandığı zamanlarda liberalizmin esamisinin okunmaması da şaşırtıcı değildir. Bu durum bugün için de geçerlidir. Son yirmi yıl içinde meclise getirilen bütün demokratikleşme paketlerinin Avrupa'nın rızasını kazanmak amacıyla veya AB süreci çıpası kullanılarak kabul edilmesi bunun en çarpıcı göstergesidir. Yani Türkiye'de liberal siyaset ancak iç ve dış koşulların senkronize oldukları ortamlarda mesafe kaydedebilmektedir.

LİBERALLER VE BATI

Şerif Mardin bir yazısında Tanzimat sonrası Osmanlı düşüncesinde tutarlılık aradığını fakat bulamadığını bu nedenle de üzüldüğünü anlatır (Mardin, 1998: 13). 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde tutarlılık bulunmaması çok doğaldı çünkü yaşadıkları çağ tutarlı değildi. İmparatorluğun kozmopolitliği ile milliyetçiliklerin çatışması, Batı'ya kendi silahları ile karşı durmanın yarattığı kimlik ikilemleri ve aydınların yaslanabilecekleri eleştirel bir düşünce geleneğinin olmaması gibi nedenlerle derin bir kafa karışıklığı 19. yüzyıldan beri Türk düşünce dünyasına damgasını vurmuştu. Aslında bunun etkisi hâlâ devam ediyor da denebilir. Aydınlar Batı'dan düşünsel altyapısına pek vakıf olmadan ödünç aldıkları fikirleri kendi ülkelerinin hızla değişen siyasî ve toplumsal gerçekleri doğrultusunda yorumlamışlardı. Dolayısıyla çoğu Türk aydınının fikirleri Batılı anlamda liberal, sosyalist ya da diğer ideolojik etiketlere sığmayacak kadar karmaşık ve çelişkiler ile doludur. Bu nedenle, Türkiye'de liberalizm ve diğer düşünce akımlarının İmparatorluktan ulus-devlete geçişte yaşanan travmatik modernleşme sürecinin izlerini taşıdığı gerçeği siyasî düşünce araştırmalarında unutulmaması gereken bir unsurdur.

Türk elitleri Batı'ya Hanioğlu'nun deyimiyle genelde bir aşk-nefret ikilemi içinde baktılar (Hanioğlu, 2003). Bir yandan devleti kurtarmak ve bununla bağlantılı olarak yeni bir topluluk oluşturmak için Batı'dan yararlanılması, diğer yandan da bunun sonucunda ortaya çıkacak kimlik kaybı Türk aydınlarını etkisi bugün bile hissedilen bir hesaplaşma içinde bıraktı. Gene de Osmanlı'dan bu yana elitlerin Batı'ya bakışlarında aşkın daha ağırlıklı bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Türk modernleşmesinin temel özelliklerinden birisi Batı karşıtlığının diğer Batılı olmayan ülkelere kıyasla pek etkili olmamasıydı. Bunun temelinde ise kolektif bir şekilde tanımlanmış ortak bir Osmanlı kimliğinin kemikleşmemesi yatıyordu. "İmparatorluk düzeyinde, imparatorluk sınırları içinde yaşayan insanların çoğunluğunu bir araya getirecek ve diğer (yöresel) bağlılıkların ötesine geçecek, her şeyin üstünde bir aidiyet duygusunun gelişmesi için bir temel yoktu" (Kasaba, 2005: 184-185). Devlet çeşitli etnik ve dinsel grupları ortak bir kimlik altında birleştirme çabasına 19. yüzyılın ortalarına kadar girme ihtiyacı hissetmemişti. Böyle bir çabaya giriştiği zaman da tek yaptığı veya yapabildiği mecliste azınlıklara kota tanımak gibi önlemler alarak kamusal alanı genişletmekti. Çok değişik toplumsal kökenlerden gelen ve avam ile bağları zayıf olan Osmanlı elitleri ortak kimliklerini devletin bekasını sağlama görevlerinden alıyorlardı. Bu sayede devletin devamını sağlamak için Batılılaşmayı gönülden desteklediler. *Batılılaşmadan en fazla zarar görecek kesim olan yüksek ulema bile, hikmet-i hükümeti belki de gereğinden fazla benimsemiş olması nedeniyle tam olarak ne anlama geldiği belli olmayan Batılılaşma projesine onay verdi* (Heyd, 1961: 63-96). Her ne kadar Batılılaşmanın anlamı, kapsamı ve sınırları hakkında tartışmalar yapsalar da, Çağlar Keyder'in belirttiği gibi, Osmanlı elitlerinin önemli bir bölümü "vazetmek görevini üstlendiği ulusal otantiklikten ziyade Avrupa başkentlerinin fuaye ve toplantı salonlarında kendini rahat hissediyordu" (Keyder, 1993: 23). Bu hayranlık, Osmanlı aydınlarının kendilerini Avrupa medeniyetini "cahil ve geri kalmış doğuya" taşıyan kahramanlar olarak görmeleri noktasına kadar gidecekti (Makdisi, 2002: 768-796; Herzog ve Motika, 2000: 139-195).

Fakat bu karşılıksız bir aşktı. Osmanlı elitleri bütün çabalarına karşın Avrupa'daki olumsuz Türk imajını silemiyor ve devlet üzerindeki Batılı devletlerin hesaplarına son veremiyorlardı. "Medeni-

yet" kapısının dışında bırakılmış olma duygusu, milliyetçilik projesiyle birlikte dinin yerini alabilecek yeni bir kolektif kimlik yaratma çabaları ile birleşince Batı'ya karşı şüphecilik Batılılaşmanın en radikal döneminin yaşandığı Cumhuriyet devrinde bile belirgin bir şekilde kök saldı. Belki de Türkiye'nin Batı karşısındaki bu ikileminin en iyi örneğini bir yandan Batılılaşma projesi uyarınca Atatürk soyadını alırken, diğer yandan da Batılı ülkelere karşı kazandığı zaferler dolayısıyla kendisine verilen ve İslâmî çağrışımları olan "gazi" lâkabını ömür boyu kullanan Mustafa Kemal ortaya koyuyordu. Halk ile iletişim kurmanın daha bir önem kazandığı çok partili dönemde ise bu aşk-nefret ikilemi zaman zaman şizofrenik boyutlara varacak ölçüde güçlendi.

Liberal düşünürlerin Batı hakkındaki görüşleri ise çok daha netti. Her ne kadar emperyalizmi zaman zaman sert bir şekilde eleştirmişlerse de, keskin Batılı kimliklerini saklamaya hiç gerek duymadılar. Bireye hayat veren evrensel bir uygarlık olarak gördükleri Batı, bu düşünürler için sadece izlenmesi gereken bir model değil ayrıca kendi "toplumsal hastalıklarımızı" tanıyabileceğimiz bir laboratuvar işlevi görüyordu. Hatta zaman zaman Batı, Türklerin kendi değerini, medenilik ölçüsünü onaylayacak bir merci olarak ortaya çıkıyordu. Liberalizm, sadece siyasî mücadele alanında değil ideolojik planda da Batı'ya ya da Batı imgesine en çok ihtiyaç duyan ideolojiydi. Bu nedenle de, yabancıya karşı kuşkunun tüm siyasî akımlarda güçlü şekilde varolduğu bir ülkede kendi meşruiyetini kurabilmede her zaman sıkıntı yaşadı. Liberalizmin bireyciliği toplumun cemaatçi zihniyet yapısına da ters düştüğü için, liberal aydınlar kendilerine Türkiye'nin geleneksel düşünsel çerçevesinde sağlam bir yer edinemediler. Bu yabancılık nedeniyle Batı'ya daha fazla referans vermek zorunda kaldılar. Ayrıca, kolektif bir kimliğin otantikliğini korumak zorunda olmadıkları için de diğer kesimlere göre Batı karşısında kendilerini daha rahat hissettiler.

Prens Sabahaddin ve Ahmet Ağaoğlu gibi liberaller toplumsal yaşama son derece kültürcü yaklaştıklarından ve gelişmenin yeni bireyler yaratmaktan geçtiğini düşündüklerinden topyekün Batılılaşma dışında bir alternatif de sunamadılar. Ancak bütün toplumsal yapı ve gelenekler değiştiği zaman bireyin varlığından söz edilebileceğine ve bu değişim için de Batı (özellikle de Anglo-Sakson) modelinin örnek alınması gerektiğine göre, diğer düşünce akımlarında belirgin bir eğilim olan, Batı'yı hem sevip hem de ondan nefret etmek bu akım açısından düşünülemezdi. Aslında liberaller de devleti ve ülkeyi kurtarmanın ve bunun için yeni bir topluluk yaratma "görevinin" aciliyeti içerisinde diğer aydınlar gibi çöken imparatorluğun hastalıklarına reçeteler bulma umuduyla Batı'ya bakıyorlardı. Bir yüzyıldan beri devam eden sarsıntılı, tutarsızlıklar ve tereddütlerle dolu Batılılaşma süreci Türklerin dertlerine deva olamamıştı. Artık hasta olduğumuzu kabul edip, ne kadar acı olursa olsun nazlanmayı bırakarak bu ilacı içmeliydik. Dolayısıyla Türk liberalizminin bu iki öncüsünün Batıcılığı Doğu ile Batı arasına sıkışıp kalmış Türk modernleşmesine bir tepki olarak görülmelidir. Bu liberal aydınların ortaya attığı görüşler Türkiye'de 1990'lı yıllarda ve halen AB üyelik süreci bağlamında yapılan tartışmaların ne denli eski bir ayrıma dayandığını da gösteriyor

Prens Sabahaddin'de Batı yanlısı yaklaşım çok açık görülür. Prens, Batı'yı (İngiltere) medenileşmenin son aşaması olarak görür. İlerleme ancak Anglo-Sakson bireyciliğinin topluma nüfuz etmesiyle mümkündür. Bu nedenle Batı'nın (İngiltere) diğer ülkeler üzerinde hegemonyası her şeyden önce toplumun cemaatçi yapısının kırılması için bir fırsat olarak görülmelidir.

Fakat bütün bu Batı hayranlığına karşın Prens Sabahaddin, kendi zamanında hâkim olan Batılılaşma kavramına eleştirel bakar. Ona göre toplumun bireyselleşmesi, Batı'dan kurumların ve biliminin alınması anlamında "garblılaşma"dan farklıdır. Ona göre Batılı olma, "Batı" elbisesini üzerimize uydurma değil, kendimizi "Batı" elbisesine uydurmaktır. Çünkü Batı bir "şey" değil, bir "zihniyet"tir. Bu nedenle, kendimizi derinden değiştirerek Batılılaşmayı bir yabancılaşma olarak değil bir keşif, öğrenme ve gelişme süreci olarak yaşamalıyız. Böylece Osmanlı Devleti Batı ile Doğu arasında bir köprü vazifesi dahi görebilir: "Türkiye bir kere cihan medeniyetine açıldıktan sonra Şark ile Garb arasındaki iktisadî rabıtalar, bu suretle cihan sulhünün teminine en kıymettar bir vasıta teşkil edebilirdi" (Ege: 106).

Prens, acemice yürüttüğü siyasî mücadelesinde memur zihniyetlerine sert eleştiriler yönelttiği milliyetçi elitlerin hışmına uğradı. Özellikle de başlarda İngiliz müdahaleciğini savunması başını fena halde ağrıttı. Bu nedenle, siyasî rakipleri tarafından sert bir şekilde Batı hayranlığıyla suçlanırken İslâm'a karşı eleştirel tavır takınmaktan kaçınması pek anlaşılmaz değil. Ona göre, ülkenin gerilemesinin nedeni din değil, cemaatçiliği ve memur zihniyetini üreten sosyal yapıydı. Dinin toplumsal bütünleşmedeki rolünü tamamıyla göz ardı eden bir görüştü bu. Aykut Kansu, gayet eleştirel bir üslupla Prens Sabahaddin'in düşüncesinin ve dayandığı ilm-i içtima fikrinin liberal değil muhafazakâr olduğunu belirtiyor (Kansu, 2001: 156-169). Prens'in liberal düşüncenin derinliklerine in(e)mediği doğrudur. İngilizleri müreffeh kıldığına inandığı değer ve kurumları benimsemesinin nedeni büyük ölçüde bu sayede Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtarılmasını sağlayacağını düşünmesiydi. Bununla birlikte, Prens Sabahaddin'in, devletçi zihniyeti eleştirerek derin ve radikal bir görüş ortaya koyduğu da teslim edilmelidir (Mardin, 1983: 210-218). Çok değişik dinsel ve etnik grupların yaşadığı bir imparatorlukta milliyetçi eğilimlerini sezdiği elitlerin yürütecekleri bir merkezileşme politikasının ciddi maliyetlerinin olacağının farkındaydı. İttihat ve Terakki'nin devletçi kanadıyla giriştiği bu mücadele aynı zamanda Prens Sabahaddin'in tutarlı bir liberal söylem geliştirmesini engelleyen en önemli nedenlerden biriydi. Kozmopolitlikten uzaklaşan bir devlet anlayışı ile mücadele ederken toplumun cemaatçiliği ile hesaplaşarak liberalizmin toplumsal temelleri üzerinde etraflıca düşünme şansı bulamadı. Fakat ekonomik ve siyasî milliyetçiliğin yükseldiği bir dönemde devletçi "asabiyyet"in karşısına "liberal" bir projeyle karşı çıkan Prens yabancılığını söyleminde dine veya diğer muhafazakâr öğelere yer vererek aşamazdı. Liberalizmin altındaki zeminin hem tüm dünyada hem de İmparatorlukta kaydığı bir zamanda gayrimüslim azınlığın belli kesimleri ile birlikte gerçekleştirdiği faaliyetleri ve İngiltere, Fransa hatta Katolik Kilisesi'nin desteğini alma çabaları Prens'in sahnenin dışına itilmeye karşı ne kadar umutsuzca direndiğini gösteriyordu (Hanioğlu, 1995: 82-129).

Prens Sabahaddin'in liberal ve Batıcı görüşleri savunduğu, bugün olduğu gibi İmparatorluğa bir 'köprü' vazifesini uygun gördüğü dönemde, daha önce değinilen nedenlerle artık bu siyasî çizginin yandaş bulması mümkün değildi.

TEK PARTİ DÖNEMİ

İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş yeterince travmatik bir olaydı. Yeni rejimin önünde bir devlet kurmak ve ulus oluşturmak hedefleri vardı. Bu hedeflerin, toplumsal etkenler göz önüne alındığında siyaseten liberal politikalar izleyerek gerçekleştirilmesi kolay değildi. Avrupa'nın, özellikle 1929'daki büyük iktisadî buh-

ranla birlikte yaşamaya başladığı otoriterliğe kayma da göz önüne alındığında liberal bir modelin tercih edilmesi açısından ortada bir dış neden de kalmıyordu. Türkiye'nin o dönemdeki ekonomik azgelişmişliği, liberal ekonomi politikalarından veya siyasetten yana olacak grupların marjinalize edilmesi (Keyder, 1987), buhran sonrasında devletçi iktisat politikalarının hemen tüm dünyada devreye girmesi liberal bir açılım şansını sıfırlıyordu.

Kaldı ki, yeni rejimin kuruluş sürecinde bürokrasinin siyasî gücü katlanarak artmıştı. Serbest Fırka deneyinin hüsranla sonuçlanmasında bu gücün etkisi bilinir. Ayrıca, azgelişmişlik bağlamı ve gerek seçkinlerin korporatist eğilimlerinin ağırlığı gerek dünyada da liberalizmin ciddi prestij kaybına uğradığı bir dönemden geçilmesi Türkiye Cumhuriyeti'nde otoriter bir yapılanmayı kolaylaştırmıştı. Gene de Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın şahsında cılız da kalsa liberal görüşler savunulabiliyordu.

Fransız oryantalisti Ernest Renan'ın öğrencisi olan Ağaoğlu'nun keskin Batıcılığı ve bu bağlamdaki liberalliği ancak kendi kişisel deneyiminden yola çıkılarak anlaşılabilir. Coğrafi ve kültürel sınırların büyük değişimler yaşadığı bir dönemde, Şii ve Azeri kökene sahip, Fransa'da eğitim görmüş, Azerbaycan milliyetçiliğinin doğuşunda önemli bir rol oynamış birisi olarak çok karmaşık ve değişken bir kimliğe sahipti.(Shissler, 2003) Parçalı kimliği Batı'ya bakışını derinden etkilemiş ve sabit kimlikli birine kıyasla Batı'ya ve onun liberalizmine daha az şüpheyle bakabilmişti. Öyle ki, adı "Firenk Ahmet"e çıkmış Ağaoğlu bu tanımlamadan hiç gocunmuşa benzemiyordu. Hatta Batılılaşmayı meydan okurcasına "Tarihinde dinini lâakal (en az) iki kere değiş[tir]meyen hangi millet vardır," (Sakal, 155) sözleriyle savunuyordu. Islâmî kimliğin korunması bir sorun teşkil etmiyordu. Eğer yüzyılların biriktirdiği zararlı tortulardan temizlenirse dinin bütünleştirici bir güç olarak Batılılaşmış bir ülkede de önemli bir rol oynayacağına inanıyordu.

Ağaoğlu'nun Türk milliyetçiliğinin gelişmesindeki rolü de yadsınamaz. Onun belki en ilginç özelliği liberalizm ile milliyetçiliği uzlaştırmaya çalışarak birey ile toplum arasında bir denge kurma çabasıydı. Fakat radikal Batılılaşma projesini desteklediği Kemalist elitlerden giderek uzaklaşmasıyla beraber devletin karşısına yerleştirerek tanımladığı birey kavramı Ağaoğlu'nun yazılarında daha geniş yer tutmaya başlar. Devletin milliyetçi paradigması içinde bireye pek fazla bir yer kalmadığını biraz geç de olsa anlayan Ağaoğlu özellikle 1930'lu yıllarda daha tutarlı bir liberal söylem benimser.

Türk liberalizminin 1930'lardaki temsilcilerinden olan Hüseyin Cahit Yalçın ise tek başına çıkardığı ve liberal Batılı yazarların makalelerini çevirerek yayımladığı *Fikir Hareketleri* isimli dergide, faşizmin giderek güçlendiği bir dönemde Türkiye'de liberal bir Batı'nın varlığını hissettirmeye çalıştı. Cemil Koçak'ın dediği gibi, "Yalçın'ın asıl amacı, ideolojilerinin tanıtılması vesilesi ile İtalyan ve Alman faşizminin, kısaca diktatörlük yönetimlerinin zayıflıklarını ortaya koymak ve liberal parlamenter sistemin tüm zayıflık ve eksikliklerine karşın, herhangi bir diktatörlükten ya da kişisel yönetimden üstün olduğunu, olacağını göstermekti" (Koçak, 1989: 28).

> *"... 'Avrupa' derken ne düşündüğümüzü tasrih etmenin sırası gelmiştir. Çünkü Avrupa diye tek bir meşhum yoktur. Bin bir yüzlü bir Avrupa karşısındayız. Zevk, safa eğlence ve fezahat Avrupası da var. Hatta Avrupa'da senelerce kalıp ve dolaşıp onun bu safhasından başka bir şey göremeden tekrar memlekete dönmek bile kabildir. Tabii ki böyle bir Avrupa lakırdısı bahsimize mevzu teşkil edemez. Onu tamamen bir tarafa atıyoruz.*

SSCB-Türkiye hükümetleri arasında ekonomik işbirliği imza töreni (1976). Türkiye'de Sovyet tehdidi, ABD-merkezli bir "hür dünya" taraftarlığı retoriğine temel oluşturdu. Bu söylemdeki "liberal" etmenler, anti-komünizmin stratejik belirleyiciliğine tâbiydi. Öte yandan, Sovyetler Birliği'yle diplomatik ve iktisadî ilişkiler özellikle Demirel hükümetleri döneminde gelişti.

Bir siyaset Avrupa'sı var ki emperyalist hırsızahların, nasyonalist emellerin aleti olarak fütuhat politikası takip eder, yahut büyük malî menfaatlerin esiri olarak başka milletleri istimsar etmekten başka bir şey düşünmez. Bu Avrupaya karşı da hayranlık bahisten hariçtir.

Bir de ilim, medeniyet, fikir Avrupa'sı varki işte benim bütün hayranlığım buna karşıdır. Bu hayranlıkta istihfaf edilecek bir nokta göremem: aksini hayretlerle karşılarım. Bugün âlim değiliz, âlim yetiştiremiyoruz. Fakat hiç olmazsa ilme hürmet etmesini de öğrenemez miyiz?" (Yalçın, 1934: 11-12).

Yalçın liberal duruşu savunurken, kendini Batı hayranlığı ile suçlayan *Kadro*'cuları yanlış nedenlerle Batı hayranı olmakla suçlar: "*Kadro* 'tarihte maddiyetçilik' müdafii değil midir? Bu mezhebi kendisi mi çıkarmıştır yoksa Karl Marx'dan mı almıştır? Şu halde Avrupa'ya hayranlık neden yalnız *Fikir Hareketleri*'nde bulunuyor da *Kadro*'da bulunmuyor? Neden bizim hayranlığımız fena oluyor da *Kadro*'nunki iyi ve yekâne iyi bir hayranlık oluyor. Çünkü *Kadro* Avrupa'dan ilim ve fikir almak istememiştir, bir din ve iman almıştır. Tercih ettiği peygamber Karl Marx ise bütün din vaızları gibi, hakikatın yalnız kendisinde bulunduğuna inanır" (Yalçın, 1934: 12).

Yalçın'ın Batı bakışında ilk liberallere göre belli bir özgüven görünüyor. Büyük fedakârlıklarla Kurtuluş Savaşı'nı kazanmış Cumhuriyet'i kurmuş, kısa zamanda ciddi kültürel ve siyasî reformları yapmış olmanın verdiği inançla Batı'yı eleştirir ve Türkiye'nin "avantajlarına" değinir: "Asalet fikri batılları sevkile Avrupa heyeti içtimaiyelerinde sınıflar arasında görülmüş olan fikir, his ve yaşayış farklarını biz derin hayretlerle karşılarız" (Yalçın, 1933, s. 3). Sorun artık Batılı olmak değil, Batılı olmanın gereklerini, yani demokrasiyi ve iktisadî hürriyeti zamanla tam olarak yerine getirmektir. Neredeyse 60 yıl sonra

bu sorunsallar Türkiye'deki gündemi yeniden belirleyecektir.

Bu dönemin özeti, daha önce bu dizinin diğer ciltlerinde de etraflıca anlatıldığı gibi, siyasette otoriter devletçi ve milliyetçi bir yapılanmadan ötesinin gerçekleştirilmesi için ne yerel ne de uluslararası koşulların var olduğuydu. Çok partili dönemin başlamasıyla beraber liberalizm ceberrut fakat modernleştirici bir devlet ve onun toplumsal uzantıları ile siyaseten görece zayıf ve cemaatçi bir toplum arasında sıkışarak iyice sahipsiz kalacaktı.

ÇOK PARTİLİ HAYAT VE LİBERALİZM

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle Türkiye kurulacak yeni uluslararası sistemin doğum sancısını en yakından yaşayan ülkelerden biri haline geldi. Sovyetler Birliği'nin bir dünya gücü olarak belirmesi ve Türkiye'den taleplerde bulunması Ankara'yı ciddi şekilde telaşlandırdı. Savaş sırasında büyük bir maharet ile yürütülen denge politikası nedeniyle Türkiye savaş sonrasında endişe verici bir izolasyon tehdidi ile karşı karşıya kaldı. Yüzyıllardır Ruslara karşı savaşan bir devleti yönetenler için yeni adres belliydi: ABD önderliğinde kurulan yeni düzene katılmak. Bu nedenle BM'ye kurucu üye olundu. Sovyet tehdidine karşı ABD'nin yanında yer alındı. Marshall yardımından faydalanıldı. ABD ile tüm Soğuk Savaş boyunca sürecek askerî ağırlıklı ilişkinin temelleri atıldı.

Henüz ABD'nin Soğuk Savaş ortaklarıyla olan ilişkilerinde demokrasi ve insan hakları açısından standartlarını ne kadar düşük tutabileceği de ortaya çıkmamıştı. Bu nedenle CHP yönetimi dış politikada ABD yönelimli politikanın iç politikada bazı açılımları gerektirdiği sonucuna varmıştı. 1930'lardaki devletçi politikalardan ve savaştan kazanç sağlayan Müslüman burjuvazinin artık kendisi de Varlık Vergisi gibi tatsız sürprizlerle karşılaşmak istemiyordu. CHP'nin hazırladığı yeni toprak kanunu ise eski müttefiki eşrafı huzursuz etmişti. Savaş sırasında çekilen sıkıntılardan geniş toplumsal kesimler etkilenmişti. Dolayısıyla İnönü hem dış konjonktürün bir gereği olarak hem de içerde giderek güçlenen muhalefeti yatıştırmak için çok partili hayata geçişe yeşil ışık yaktı. Fakat bu süreçte CHP'nin iktidardaki konumunu koruyacağı var sayılıyordu. Muhalefetin iktidarı kazanması ihtimaline CHP liderliği hiç de hazır değildi. Fakat evdeki hesap çarşıya uymadı. Her ne kadar CHP yöneticileri farkında olmasalar da bir kere demokrasi cini şişeden çıktıktan sonra iktidardaki günleri sayılıydı.

Demokrat Parti döneminin bizim konumuz açısından önemi Batılılaşmanın niteliğinde ciddi bir değişiklik meydana gelmesidir. Batılı olmak Kemalist dönemdeki gibi artık yalnızca kültürel açıdan medeni olmak anlayışından çıkıyor, hatta daha ziyade Batı güvenlik sistemi içinde yer almak, zenginleşmek ve kalkınmak anlamına geliyordu. Dolayısıyla hem daha sıkı, hem de daha "hafif" bir Batılılaşma söz konusuydu. Artık hedef Türkiye'yi küçük Amerika yapmaktı. DP'nin bir yandan Kemalist dönemin yarattığı kültürel tahribat ile uğraşırken bir yandan da dış politikada aşırı Batıcı (Amerikancı) bir çizgi izlemesine yol açan böyle bir anlayıştı. Ekonomik liberalizmin DP söyleminde bu kadar öne çıkmasının bir nedeni de buydu. Dışarıdan gelen girdi artışıyla ciddi bir ekonomik büyümenin başta tarım kesimi olmak üzere bütün ekonomide hissedilmesi ekonomik liberalizmin başarısı sayılıyordu. Düşünce alanında köklü bir liberal siyaset geleneğine yaslanamayan DP rahatlıkla ekonomik liberalizmle yetinebilirdi. Siyasî liberalizme artık ihtiyaç kalmamıştı çünkü parti zaten iktidardaydı. Salt ekonomik büyüme ile toplumdaki bütün sorunların düzeltilebileceği fikri demokratlara son derece cazip geliyordu. DP'nin Amerikancılığının altında sadece ekonomik neden-

ler de yatmıyordu. Yerleşik seçkinler arasındaki rakipleri karşında kendini güvende hissetmesi için de DP açısından ABD'nin dostluğunu elde etmek ayrıca mühimdi. Sağcı kesimde ileride giderek daha vahim boyutlara varacak komünizm düşmanlığı DP'nin bir diğer destek damarıydı. Soğuk Savaş'ın en kızgın zamanlarında devletin jeostratejik çıkarları ile yeni yönetici elitin dünya görüşü ve kendi dar çıkarları iç içe geçmişti.

DP yönetiminin son yıllarında rasyonellik ve verimlilik kıstaslarını pek dikkate almadan uygulanan ekonomik politikaların iç ve dış konjonktürdeki değişimlerin de etkisiyle çok ciddi ekonomik maliyetleri olduğu görüldü. Türk ekonomisinin kronik hastalığı olan döviz sorununun ciddi boyutlara ulaşması ve bu nedenle IMF'den yüklü bir miktar borç alınması, dışa bağımlı kalkınmanın zararlarını gözler önüne sermişti. Kısmen ekonomik sorunların etkisiyle kızışan popülist elitler ile jakoben milliyetçiler arasındaki çatışma liberalizmin farklı bir boyutta kullanılmasına da yol açtı. DP karşıtı aydın ve bürokrat kesim meşru isyan hakkı gibi liberal değerleri darbeciliği meşru kılmak için kullandılar. Bu bağlamda liberal düşüncenin 1950'lerde bayraktarlığını yapmış olan *Forum* dergisinin giderek DP karşıtı ve anti-liberal bir çizgiye gelerek 27 Mayıs'ı "İhtilallerin en centilmeni" diye karşılamasında yadırganacak bir yan yoktur. Aslında *Forum*'un DP'ye olan muhalefetinde merkezin çevreye olan geleneksel küçümsemesinin izlerini bulmak mümkündür. DP karşıtı öğrencilerin liberal kavramlar ile DP'ye karşı cihat açmaları tıpkı Yeni Osmanlılar'da olduğu gibi bütün sorunun ülkeyi yönetenlerde olduğu şeklinde bir düşünceye kapılmalarının sonucuydu. Daha sonraki yıllarda 27 Mayıs, darbe anayasasının nispeten daha liberal ve demokratik öğeler içermesi nedeniyle sol tarafından sahiplenilecek, aynı anayasanın vesayet altında bir demokrasi kurmayı amaçladığı göz ardı edilecekti. Tıpkı bu darbenin 1950'lerde ABD'den yayılarak etkisini gösteren "modernleştirici ordu" tezlerinin prototiplerinden biri olduğunun göz ardı edilmesi gibi.

27 Mayıs sonrasında Türkiye liberalizm açısından pek de iç açıcı bir manzara sergilemiyordu. Avrupa Ekonomik Topluluğuna katılmak isteyen bir ülkenin bütün dünyadan gelen baskılara rağmen başbakanını asması ülkenin ruh halini çok iyi yansıtıyordu. Türkiye'nin özgürlükler açısından o zamana kadarki en liberal anayasasının altında yatan devlet ve siyaset felsefesi Kemalist elitleri halkın yanlış seçimlerine karşı korumayı öne çıkardığı için ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşılaşmıştı. Referanduma sunulan yeni Anayasa ancak yüzde 60'lara varabilen bir destek bulabilmişti. Bu açıdan itirazlarında haklı olan Türkiye sağının ise daha sonraki Demirel hükümetleri sırasında görüldüğü gibi, özgürlük anlayışı hayli sınırlıydı. Bireysel özgürlükler, devletin otoritesinin sınırlanması veya hukuk sistemini özgürlükleri engelleyen istisnalardan arındırmak sağı ilgilendirmiyordu. Hatta tam tersine daha kısıtlayıcı bir anayasa aslında onlar açısından da tercih ediliyordu.

İthal ikameci ve planlamacı dönemin başlamasıyla devlet sınıflar arası ilişkileri düzenlemekte güçlü araçlara ve kaynaklara sahip olmuştu. Herkesin devletle bir hesabı, çıkar ilişkisi ve ona bağımlılığı varken devlet dışı odakların siyaseten güçlenmesi kolay olamazdı. İthal ikameci sanayileşme uygulamaları liberal bir ekonomi yapılanmasını da dışlıyordu. Bu sanayileşme modeli 1970'lerin sonunda derin bir krize girene kadar sanayicilerden de bu yönde bir baskı gelmedi. Tersine Süleyman Demirel'in 1970 yılındaki ekonomik liberalleşme çabaları başta İstanbul Sanayi Odası olmak üzere işadamları tarafından sert bir muhalefetle karşılaştı (Barkey, 1990).

Milliyetçiliğin ekonomik yanını oluşturan kalkınmacılık 1960'lı yıllarda altın çağını yaşarken siyasette yeni anayasanın da etkisiyle bir radikalleşme yaşanıyordu. Türkiye hem dünyada yükselişe geçen toplumsal muhalefet hareketlerinden etkilendiğinden hem de Cumhuriyet tarihinde ilk kez sol hareketlere tanınan örgütlenme özgürlüğü nedeniyle sol siyasetin hamle yaptığı bir döneme de giriyordu. Sosyalist solun kısa sürede kendi içinde parçalanması, Türkiye İşçi Partisi'nde demokratik sosyalizmi tercih edenlerin devre dışı kalmasıyla ise giderek cuntacı arayışlar ve ittifaklar artmaya başladı. 27 Mayıs'ın kapanmamış hesapları, bir yandan Silahlı Kuvvetler içinde yeni darbe örgütlenmelerini körüklerken, Adalet Partisi hükümeti de anti-komünizm gerekçesiyle baskıyı artırmanın yollarını araştırıyordu. Sol harekete karşı silahlı sağ hareket örgütleniyor, 12 Mart muhtırası ardından gelen ara rejimden çıkıldıktan sonra silahlı çatışma iç savaş boyutlarına varıyordu. Örgütlü işçi hareketinin militanlaşması, toplumsal muhalefetin yükselmesi ve ülkede yaşanan kutuplaşma türünden tüm bu gelişmeler toplumdaki demokrasi dışı düzen arayışını da güçlendiriyordu Bu ortamda da liberal siyasetin ne düşünsel alanda ne de reel siyaset içinde bir varlık göstermesi söz konusu değildi. Gerek sağ gerekse sol siyasette liberal siyasetin ilkeleriyle beslenmiş bir düşünce geleneği olmaması da kuşkusuz bu tabloya rengini vurmuştu.

Öte yandan dış politikada Kıbrıs sorunu nedeniyle ABD ile Türkiye'nin arasının açılması solda da sağda da anti-Amerikan görüşleri su yüzüne çıkardı. Ülkedeki milliyetçi ve Üçüncü Dünyacı yaklaşımlar iyice güçlendi. Türkiye'yi Kıbrıs'a müdahaleden men eden 1964 tarihli Johnson mektubunun açıklanmasıyla kabaran öfke, 1974'teki Kıbrıs harekâtı üzerine ABD'nin koyduğu silah ambargosuyla bu ülkeye duyulan tepkiyi doruğa çıkardı. Bu içine kapanmacı ortam içinde Avrupa'da siyasî ve ekonomik bütünleşmeye dönük atılan adımlara gereken dikkat gösterilmedi. AET'den gelen, Yunanistan ile beraber tam üyelik için müracaat teklifi hem Süleyman Demirel hem de Bülent Ecevit tarafından farklı gerekçelerle de olsa reddedildi. Ancak gümrüklerin indirilmesi tehdidiyle karşı karşıya kalan Türk sanayicilerinin de o dönemde bu ilişkiye sıcak baktıklarını söylemek mümkün değildi. Bu reddin ne denli vahim bir hata olduğu gelecek yıllarda ortaya çıkacaktı. Gene bu ortamda ekonomik anlamda bile liberal fikirleri savunmak hayli cesaret isteyen bir işti.

İthal ikamecilik hem 1973-74'te dünyada yaşanan petrol krizinin etkisiyle hem de içerdiği yapısal sorunlar nedeniyle 1970'lerin sonundan itibaren Türkiye'de tam bir çıkmaza girdi. Devlet artık sınıflar arasında bir "brokerlik" yapabilme gücünü giderek yitiriyordu. Sınıfsal çatışmalara paralel olarak siyasî ve toplumsal hayat sağ ve sol milliyetçiliklerin çatışma alanına dönmüştü. Siyaset kelimenin tam anlamıyla kilitlenmiş ve gündemi aşırı akımların rutinleşmiş cinayetleri belirler hale gelmişti.

Ekonominin içinde bulunduğu krizin derinliği, patronaj üreten ulusal kalkınmacı modelin en önemli mimarı Süleyman Demirel'in azınlık hükümetini Batı'da yeni sağın yükselişine paralel olarak 24 Ocak kararlarıyla ekonomiyi liberalleştirecek kararları almaya zorladı. Fakat bu krizden salt ekonomik önlemler paketiyle çıkmak imkânsızdı. İthal ikamecilikten neo-liberal politikalara keskin bir dönüş için siyasî ve ekonomik yapıların yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Bunun gerçekleştirilmesini sağlayabilecek yegâne kurum Latin Amerika'da olduğu gibi orduydu. 12 Eylül yönetimi de ekonomide liberalleşmeye yönelik süreci destekledi ve benimsedi. Bunun sonucunda 1980'lerin başlarında Türkiye'de para-

doksal bir durum ortaya çıktı. Bir yandan özellikle Özal döneminde doruğa çıkan ekonomik açıdan dünyaya açılma yaşanıyordu. Öte yandan içeride milletin birlik ve bütünlüğünü kutsal bir dogma haline getiren bir millî güvenlik devleti tesis ediliyordu. Ekonomik açılmanın yarattığı yeni sosyal hareketlilik, taşranın ekonomik yükselişi, iç göçün etkileri göz önüne alındığında iki sürecin birbiriyle çatışması kaçınılmazdı. Hem dünyayla bütünleşip hem de içeride canınızın çektiği gibi davranamazdınız. Ancak Türkiye'de bu çatışma anının gelmesi, arada Soğuk Savaş'ın son bulmasına rağmen yirmi yıl sonra gerçekleşebildi.

1980'LERİN HASADI

1983 seçimleriyle çok partili hayata geçişle birlikte Türkiye'de yeni bir dönem başlıyordu. Özal politikaları ile burjuvazi küreselleşme ile tanışıyor ve devlete olan bağımlılığından yavaş yavaş kurtuluyordu. Ekonomideki dışa açılma taşradaki sermaye birikimini ortaya çıkarıyor, çevreden yen ve sosyal-kültürel anlamda muhafazakâr bir müteşebbis sınıfı yükselişe geçiyordu. Bir kısmı İslâmcı siyaset içinde yer alan bu kesim de burjuvalaşma sürecine giriyordu. En azından ekonomik anlamda liberal değerler prestij kazanıyordu. Fakat 12 Eylül'ün etkisi de hâlâ sürüyordu. Daha da önemlisi Türk milliyetçiliğini daha uzun süre besleyecek Kürt sorunu yeniden ve bu kez büyük bir şiddet patlamasıyla ortaya çıkıyordu. Bu nedenle 1983 seçimlerinden sonra göreli olarak başlayan açılımın ve siyasî liberalleşmenin iç dinamikler ile daha fazla ilerlemesi zordu. Bu süreç içerisinde Özal siyasî liberalleşme açısından ülkesine belki de en büyük hizmeti yaptı. 1987'de Türk vatandaşlarına Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne bireysel başvuru imkânını tanıdı ve daha sonra da AT'ye tam üyelik için başvurdu. Bu ne Avrupa'nın ne de Türkiye'nin hazır olduğu bir hamleydi. Kendisinin dediği gibi bu uzun, ince bir yolun başlangıcıydı. Fakat Türkiye'nin önüne böyle bir perspektif koymak bile başlı başına bir başarıydı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında uluslararası sistemden gelen baskılar demokrasiye geçişte önemli bir rol oynamıştı. Bu hamleyle AT kurumları aracılığıyla içeride sesi pek duyulmayan demokratikleşme ve liberalleşme taraftarlarına dediği dedik devlete karşı önemli bir manivela imkânı sunuluyordu.

12 Eylül darbesinde Türkiye'deki sol hareket ezilmiş, çeşitli yerlere savrulan solcuların bir kısmı liberal değerleri sol siyasî görüş içinde özümsemenin önemini de kabullenmeye başlamışlardı. Düşünsel planda ilk liberal açılımlardan birisini de bu nedenle *Yeni Gündem* dergisi etrafında toplanan solcular yaptılar. Dergi özgürlükler, birey hakları, hukuk devleti, genişlemiş bir demokratik siyaset alanı taleplerini geniş bir çevre ile birlikte talep etmenin forumu oldu. Örneğin, iktidardaki Anavatan Partisi'nin en muhafazakâr isimlerinden birisi olarak bilinen Mehmet Keçeciler'in derginin kapağından "Evet, Prens Sabahaddin'in vârisleriyiz" demesi bu bağlamda hayli anlamlı bir beyandı. Bu dönemde yükselmeye başlayan İslâmcı hareketin Türkiye ile ilgili tartışmalara yetkin bir şekilde katılmasıyla birlikte tartışma alanı genişledi ve İslâm'ın siyasetteki yeri, İslâmcı siyasetin niteliği gibi konular üzerinden Türkiye'deki düşünce ortamı demokrasi ve liberal ilkeleri dolaylı ya da doğrudan ama çok ciddi şekilde tartışmaya başladı.

AT ile ilişkilerin yeniden canlanması ve hukuk devleti ilkelerinin birincil olarak insan hakları bağlamında tartışılmasının yarattığı fırsat, 1991 seçimlerinin yarattığı büyük umutlara rağmen Türkiye'nin tekrar içine kapandığı 1990'larda bu konularda fazla mesafe katedilmesine yetmedi. Bunda Soğuk Savaş'ın bitmesiyle

birlikte AT'nin Doğu Avrupa ülkelerinin durumuna odaklanmasının, bu arada da Türkiye'ye neredeyse sırtını dönmesinin bir ölçüde payı vardı. Giderek siyasî bir birlik haline gelen AT açısından Türkiye'den çok daha önemli sorunlar gündemdeydi. Türkiye'de de işler iyi gitmiyordu. Özellikle giderek daha liberal bir siyasî çizgiye doğru yönelen Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın vefatı ve ardından Süleyman Demirel'in Cumhurbaşkanlığı'na Tansu Çiller'in ise Başbakanlığa gelmelerinden sonra liberalleşme ve demokratikleşme arayışları hızla geriye döndürüldü. 1991 seçimlerine damgasını vuran demokratik açılım talepleri bizzat bu talepleri dillendiren Demirel tarafından sümen altına itildi, tanındığı söylenen Kürt realitesi kanlı bir iç savaşın girdabında yeniden efsane muamelesi görmeye başladı. Bu gelişmede de en önemli amil kuşkusuz PKK ile savaşın yoğunlaşmasıydı. Bu savaşta yeni bir evreye girilmesiyle güvenlik sorunu hemen her meselenin önüne geçerken, tüm meseleler de birer güvenlik sorunu haline geldi (Cizre, 1999).

Kürt sorunu en travmatik safhasına ulaşırken siyasal İslâm'ın yükselişi de Kemalist elitleri artan şekilde rahatsız ediyordu. Yugoslavya'nın dağılması, Sovyetler Birliği'nin çökmesi devletin beka ve bölünme kaygılarını en üst düzeye çıkarmıştı. Toplumsal olarak da, Bosna'da meydana gelen insanlık trajedisine Batılı devletlerin gösterdiği akıl almaz duyarsızlık Batı karşıtı duyguları körüklemişti. Avrupa'nın Türkiye'yi kabul edip etmeyeceğine dönük anlamsız tartışma bütün hararetiyle devam ederken Türkiye hiç bir haliyle AB'ye aday bir ülke görüntüsü çizmiyordu. Her şeye rağmen liberal değerleri savunma cesareti göstererek kamuoyunda geniş bir ilgi uyandıran Yeni Demokrasi Hareketi ise erken öten horoz misali 1995 seçimlerinde ezici bir yenilgi alarak liberal bir platformun başarıya ulaşması için henüz yeterli şartların oluşmadığını kanıtlamıştı. YDH'nin ortaya çıktığı dönemde, ileride liberal ve demokratik açılımları destekleyecek gruplardan Kürtlere karşı Güneydoğu'da PKK ile savaş bağlamında ciddi insan hakları ihlalleri işlenirken, TSK'nin Refah Partisi'nin yükselişine paralel olarak siyasetteki ağırlığı artıyordu. 28 Şubat 1997 günü yapılan Millî Güvenlik Kurulu toplantısında iktidardaki Refahyol hükümetine ağır bir muhtıra veriliyor, hükümet darbe tehdidi altında geçirdiği dört ayın sonunda istifa etmek zorunda kalıyordu. Bu dönemde TSK içinde ipleri ele geçiren bir cunta ülkedeki liberal düşünce odakları ve liberal görüşleriyle bilinen kamusal aydınlar üzerinde büyük bir baskı da kuruyordu. Gene aynı süreç içinde basın yayın organları da 28 Şubat'ın cadı kazanına sürekli odun taşıyorlardı. Türkiye içine iyice kapanarak kirpileşmiş, liberal demokratik açılımların savunulması hayli zorlaşmış, AB hedefi göstermelik olmaktan öteye gidemeyecek bir cılızlığa bürünmüştü.

Karanlığın etrafı iyice sardığı 1998 yılında, Türkiye'nin Suriye'ye muhtıra vermesiyle patlak veren olaylar zinciri ise paradoksal sonuçlar doğuracaktı. Suriye'den atılan Abdullah Öcalan'ın Yunanistan'daki resmi çevrelerden yardım alması, İtalya'nın PKK liderine sığınma hakkı tanıyacak noktaya gelmesi önce milliyetçi dalgayı yükseltti. Zaten 28 Şubat döneminin baskıları nedeniyle bunalan, AB'nin 1997 Aralık'ındaki Lüksemburg Zirvesi kararıyla üyelik adaylığı bile reddedilen ve bunun sonucunda siyasal ilişkileri dondurarak iyice içine kapanan Türkiye'nin AB ile ilişkilerinin geleceği kararmış gözüküyordu. Her şeye rağmen gene aynı dönemde kamuoyunda etkili olabilen farklı siyasetlerden pek çok yazar ve düşünür kendilerine yönelik tüm baskılara rağmen siyasette liberalleşmeyi ve daha ileri demokratik haklara yönelik politikaları savunuyor, küreselleşmenin etkisi ve özellikle de iletişim konusunda yaşanan

büyük serbestleşme neticesinde Türkiye kamuoyu pek çok tabu konuyu konuşup tartışıyor, dünya ile aynı zaman dilimi içinde yaşamayı öğreniyordu.

Avrupa yanlısı kesimler de boş durmuyordu. Küreselleşmeye başarılı bir şekilde adapte olan büyük burjuvazi ekonomi politikalarındaki beceriksizlik ve belirsizlik ile artık daha fazla yaşamak istemiyordu. AB üyeliğinin hem istikrarlı hem de daha güvenilir bir piyasa ortamının yaratılması için gerekli bir koşul olduğu inancı kökleşmeye başlıyordu. Türkiye'nin en çok içine kapandığı dönemde Gümrük Birliği kararının alınabilmesi alttan gelen ekonomik rasyonelite baskısının gücünü göstermesi açısından hafife alınamayacak bir öneme sahipti. Gene bu dönemde, 1980 reformlarına ve ardından darbe yönetimine destek vermiş olan büyük işadamlarının gönüllü örgütü TÜSİAD 1990'lı yılların başından itibaren sürdürdüğü liberal ve demokratik açılımlarını sürdürerek, örgütü bölen, kamuoyunda da ciddi yankılar yaratan demokratikleşme raporlarını yayınladı. Üyelerinin önemli ama azınlıkta kalan bir kısmı 28 Şubat sürecine destek vermiş olsa da örgüt kurumsal olarak post-modern darbeye mesafeli bir tavır takındı.

DÖNÜŞÜMÜ ZORLAYAN TRAVMALAR

Kuşkusuz en kapalı dönemde bile liberal-demokratik taleplerin dile getirilebilmesinde devlet içinde Susurluk skandalıyla ortaya çıkan bir bölünmenin de payı vardı. Susurluk skandalının patlamasının ardından bu devlet yapısı ve zihniyetiyle Türkiye'nin Soğuk Savaş sonrası dünyasında kendine saygın bir yer bulamayacağı düşüncesi kamuoyunda kabul görmeye başlıyordu. AB kervanına en son katılan İslâmcılar ise geçmişteki ateşli Batı karşıtlıklarına rağmen, özellikle 28 Şubat post-modern darbesinin yarattığı travma neticesinde ve Kemalistlerin gazabından kurtulabilmek için hukuk devletine, dolayısıyla AB'ye ihtiyaç duyma noktasına hızla geldiler. Sivil toplum kuruluşları, özellikle de insan hakları örgütleri giderek seslerini daha fazla duyurmaya başladı. Demokrasi ve liberallik karnesi şimdiye kadar pek parlak olmayan yüksek yargının iki önemli ismi Anayasa Mahkemesi Başkanı Ahmet Necdet Sezer ve Yargıtay Başkanı Sami Selçuk'un demokrasi lehinde yaptıkları ve geniş yankı bulan konuşmaları AB yanlılarının elini daha da güçlendirdi. Türk politikasının ana çatışma eksenini 1990'ların sonundan itibaren liberalizm ve milliyetçiliğin oluşturacağı yavaş yavaş ortaya çıkıyordu. 1913'te ve 1930'da kapatılan defterler yeniden açılıyordu. Üstelik 2000'li yıllara girilirken giderek toplumsal bir hedef haline gelen AB üyeliği bağlamında dışarıdan gelen baskı ve teşvik daha güçlü şekilde hissedilecek, demokratikleşme adımları bazen dayatmayla da olsa atılacaktı.

1999 seçimlerinde, PKK lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanmasının yarattığı toplumsal coşkunun da etkisiyle sol milliyetçi DSP ile sağ milliyetçi MHP oy patlaması yaşadılar. Bu ikilinin iktidara gelmeleriyle olaylar baş döndürücü bir biçimde gelişmeye başladı. İlk önce 17 Ağustos 1999 depremi yaşandı. Büyük bir trajedi olan depremin en azından Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur efsanesini çürütmek gibi olumlu bir sonucu da görüldü. Devletin arama ve kurtarma çabalarındaki aczi, evsiz kalanlara yardım etmedeki basiretsizliği, yabancı ülkelerden yardım için gelen ekiplerin bu konulardaki etkinliği geri kalmışlık sorununun hamasi edebiyatla çözülemeyeceğini dramatik bir şekilde göstermişti. Aynı yılın sonunda Helsinki Zirvesi'nde AB tarihi hatasını düzeltti ve Türkiye'ye üye adaylığı statüsünü verdi. Bu tarihi karar hem içe kapanma dönemini sona erdirdi hem de ülkedeki liberal yönelimlere büyük destek sağlayacak bir dış baskı unsurunu da-

ha güçlü şekilde devreye soktu. Kopenhag siyasî kriterlerine uyum sağlanması gerekliliği tüm ayak sürmelere rağmen reform sürecini harekete geçirdi.

Kasım 2000 ve Şubat 2001'de yaşanan iki büyük ekonomik krizin yıllardır çok kötü yönetilen Türk ekonomisini çökertmesi işlerin eskisi gibi süremeyeceğine dair inancı pekiştirdi. Zaten 2001 krizinin gündeme getirdiği derin yeniden yapılanma zorunluluğu Türkiye'deki yerleşik ekonomi politiğin ve onun yansıttığı iktidar ve yolsuzlukla bezenmiş kaynak paylaşımı düzeninin sürdürülemeyeceğini de açığa çıkarıyordu. Türkiye üzerinde ekonomik olarak da sıkı bir denetim mekanizması bu şekilde kuruluyor, eleştirilecek taraflarının varlığına rağmen bu program çerçevesinde Türkiye kapitalizmi daha rasyonel bir yönetim anlayışına kavuşuyordu. AB üyeliğinde somutlaşan Batılılaşma hedefi bu son krizlerin de yardımı ile yeni bir anlam kazandı. Batılılaşma artık devletçi elitlerin toplumu medenileştirme projesi olmaktan çıkıp toplumun, başarısızlığı ve ceberutluğu ayyuka çıkan devleti etkin, rasyonel ve insancıl bir hale getirme projesine dönüştü. Toplumun bu özlemini karşılamayacağı açıkça ortaya çıkan Ecevit hükümeti trajikomik şekilde kendi mezarını kazarak seçimlere gitme kararı aldı. Böylece tarihin garip bir cilvesi olarak, Türkiye'nin Batılılaşmada bir ileri aşamaya geçerek bu sayede liberalleşmesi ve demokratikleşmesi sürecinde bayrak Batılılaşmanın ve liberalizmin en köklü düşmanı İslâmcıların yeni nesil örgütü AKP'ye geçmiş oldu. AKP liderliği ve kadrolarının ve destek aldıkları grupların bu Batılılaşma ve liberalleşme hedeflerini ne ölçüde içselleştirdikleri sorusu halen güncelliğini korusa da siyasî gerekliliğin partiyi bu bayrakları taşımaya ittiği açıkça ortadaydı.

Son üç yılda gerçekleştirilen, Türkiye bağlamında hayli radikal sayılması gereken reformların AB hedefinin varlığıyla bağlantısı kolay kolay yadsınamaz. Bu bakımdan Türkiye içinde liberal ve demokratik bir dönüşüme yönelik hamlelerin yapılmasında AB'nin katkısı yegâne unsur değilse bile hayli belirleyiciydi. Bundan sonra da reformların daha maliyetli aşamalarına gelindiğinde de ancak AB hedefinin cazibesi ve birlikten gelen baskılar bu dönüşümün sürekliliğini sağlayabilir. Ancak liberalleşme yönünde atılan bu adımlarda dış etki tartışılırken genelde göz ardı edilen bir diğer kaynağı da burada mutlaka zikretmek gerekir. Tarihsel deneyime ters gelse bile ABD de 1995 sonrasında giderek artan ölçüde Türkiye'ye demokratikleşmesi ve sorunlarını siyaset alanını genişleterek aşması yönünde telkinlerde bulundu. Her ne kadar güvenlik kaygıları ile Türkiye'nin demokratikleşmesi arasında bir tercih yapılması gerektiğinde ABD hep birinciden yana tavır aldıysa da, AB sürecine verdiği destekle demokratikleşme sürecine de ciddi bir dolaylı dayanak sağladı.

ABD'nin Soğuk Savaş sonrasında Türkiye'yi konumlandırmasının yalnızca güvenlik eksenine dayalı olmayacağının ilk işaretleri 1990'ların ortasına doğru gelmeye başladı. Amerikan Ticaret Bakanlığı Türkiye'yi dünyadaki yükselen on büyük pazar listesine alırken, daha sonraları dışişleri bakan yardımcılığı yapacak olan Richard Holbrooke Türkiye'nin yeni konumlandırılışı hakkında ilk ipucunu bir yazısında veriyordu. *Foreign Affairs* dergisinde yayımlanan bir makalesinde Holbrooke Türkiye'nin Soğuk Savaş sonrası dönemde Almanya'nın Soğuk Savaş sırasındaki "cephe ülkesi" konumunu üstlendiğini savunuyordu. Ortada savaşılacak bir düşman kalmadığına göre bu cephe ülkesi tanımlamasının başka boyutları bulunması gerekiyordu. Daha sonra netleşeceği gibi Türkiye'nin içinde yer aldığı bölgede, sahip olduğu nüfus yapısıyla demokratik bir ülke olması giderek önem kazanan bir niteliği haline geliyordu. Bu

gelişmede Balkanlar'da özellikle Bosna'da yaşanan facianın ve bir uygarlıklar savaşı görüntüsünün verdiği rahatsızlığın da muhtemelen büyük payı vardı. ABD'nin Clinton yönetiminin ikinci döneminde dünya meselelerine daha fazla ilgi göstermesiyle Türkiye'ye yönelik politikası da evrilmeye başladı. Bu politikanın ana hedefi ise Türkiye'nin Batı sistemi içinde bir ülke olmayı sürdürmesi, bu amaca yönelik olarak da Avrupa entegrasyonunda yer almasıydı.

1990'ların ortalarına kadar Türkiye'den PKK ile savaşta bazı silah sistemlerini esirgeyen, satın alınmış savaş gemilerini göndermeyen ABD bu tutumunu giderek değiştirmeye başladı. Türkiye ABD'den PKK ile savaşında destek alırken, ABD yönetimi petrol şirketlerinin tüm itirazlarına rağmen Türkiye'nin Doğu-Batı enerji koridorunda yer almasını sağlayacak Bakü-Ceyhan boru hattının yapımı konusunda ciddi çaba gösterdi. 1995 yılında AB'nin Türkiye ile gümrük birliğine gidilmesi kararının alınmasında da Amerikan elçileri bulundukları başkentlerde epeyce lobi yaptılar. Gene bu dönemde geçmiş dönemlerin aksine ABD Türkiye'deki insan hakları ihlalleri konusunda daha eleştirel bir tavır takınmaya da başladı. Dışişleri Bakanlığı'nın yıllık raporları tıpkı AB'den gelen eleştirilerde olduğu gibi Türkiye'deki dinsel özgürlükler, işkence ve diğer insan hakları ihlalleri gibi konularda çarpıcı ifadeler içeriyordu. Recep Tayyip Erdoğan 28 Şubat sürecinde belediye başkanlığından ayrılmak zorunda bırakıldığında dönemin ABD Başkonsolosunun kendisini makamında ziyaret etmesi de ABD'nin siyasî özgürlükler konusunda değişen tutumunun önemli belirtilerinden birisiydi. 1999 yılı Clinton yönetiminin Türkiye'ye bakışının iyice netleştiği, stratejik ortaklık düzeyine çıkarılan güvenlik ekseninin farklı boyutlarla zenginleştirildiğinin anlaşıldığı yıl oldu.

ABD Abdullah Öcalan'ın Avrupa'da barınmasının önüne geçip Türkiye'ye asılmaması kaydıyla teslim ederek ülkedeki iç savaşın fiilen sona ermesini sağlamıştı. Bunun ardından beklenen Türkiye'nin Kürt sorununda terörle mücadelenin meşrulaştırdığı şiddet ve baskıya dayalı politikalardan vatandaşlık esaslarına dayalı bir politikaya yönelmesiydi. Bu konuda epeyce ağırdan alan Türkiye'ye bizzat Başkan Clinton önemli mesajlar verdi. ABD'nin baskıları neticesinde İstanbul'da yapılan Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) zirvesine gelmeden önce Washington'daki Georgetown Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmada Clinton Türkiye'yi 21. yüzyılın anahtar ülkesi olarak nitelendirdi. Gene zirveden önce gerçekleşen Ankara'daki resmî ziyareti sırasında ise Meclis'te konuşan Amerikan Başkanı Türkiye'nin Kürt vatandaşlarının temel vatandaşlık haklarını kullanmak istemelerinden rahatsızlık duymaması gerektiğini vurguladı. Aynı yıl AB'nin Helsinki Zirvesi'nde Türkiye'nin aday statüsüne kavuşabilmesinde de ABD yönetiminin kulis faaliyetlerinin hayli etkisi oldu. 2001 Şubat'ında yaşanan ağır ekonomik çöküntüde de ABD yönetimi IMF üzerindeki etkisini kullanarak Türkiye'ye yüksek miktarda bir yardımın yapılmasını sağladı. Ancak bu kez Türkiye'deki patronaja dayalı siyasî-ekonomik ilişkilerin yeniden üretilemeyeceğine dair garantileri de hem IMF hem de ABD yönetimi talep ettiler. 11 Eylül saldırıları bu bağlamda Türkiye'nin ekonomik ve siyasî anlamda liberalleşmeyi sürdürmesinin önemini daha da artırdı. Türkiye kendisini başarısız olmasına müsaade edilemeyecek bir ülke konumunda buldu ancak bu durum liberal-demokratik çizgide kalmaya bağlandı.

Daha sonraları Büyük Ortadoğu Projesi bağlamında etraflıca tartışılacak Türkiye'nin Müslüman nüfuslu ancak Batı sistemi içinde demokratik ve kapitalist bir ülke olmasının önemi demek ki Clinton döneminde büyük ölçüde belirlenmişti.

TBMM'nin 1 Mart 2003'te ABD birliklerinin Türkiye'den Irak'a geçmesi talebini içeren tezkereyi reddetmesinin ardından ABD'nin sivil iktidarı değil Türk Silahlı Kuvvetleri'ni bu sonuçtan sorumlu tutması da Türkiye'de AB bağlamında yapılacak reform sürecinin önünü açan gelişmelerden birisiydi. ABD'nin Türkiye ile ilişkisinde bugüne dek tartışmasız ana ekseni oluşturan güvenlik bağının ve bu bağ içindeki merkezî kurum olan TSK'nin bir bakıma dışlanması Türkiye siyasetinde bir güç kaymasına da işaret ediyordu. Bu doğrultuda sivil iktidar AB üyeliği için gerekli adımları atarken karşılaştığı TSK içi veya TSK'ye yamanarak yapılan sert muhalefet de etkisizleşti. Nitekim ABD'nin Türkiye'ye AB üyeliği konusunda verdiği desteğin sahte olduğunu iddia edenlerin yanıldığı ikili ilişkilerin hayli bozuk olduğu 17 Aralık 2004'teki son Brüksel Zirvesi'nde dahi ABD'nin Ankara lehinde etkili müdahalelerde bulunmasıyla anlaşıldı. Türkiye'nin nerede olduğu kadar nasıl bir ülke olduğunun da giderek daha fazla önem taşıdığı bir dönemde ülkedeki liberal siyaset ve demokratikleşme yönündeki adımlar Washington açısından *değer taşıyordu.*

ABD yönetimlerinin Türkiye ve bu ülkedeki demokratikleşmeye yaklaşımlarında bir süreklilik olduğu görülse de Clinton yönetimiyle Bush yönetiminin demokrasi anlayışları arasında bir fark bulunduğunu da kaydetmek gerekir. Clinton döneminin demokrasinin yaygınlaşması siyaseti sathi olsa da belli normların uygulanmasını yeterince önemsiyordu. Dünya meselelerine angaje olmak Clinton yönetimi açısından Kongre'yi aşabildiği ölçüde bir hedef özelliği taşıyordu. Bush yönetimi açısından demokrasi ve özgürlük mesiyanik bir politikanın sloganları olmaktan öteye gidemiyor. Bu hedeflere ulaşılması için gerçekleştirilmesi gereken başka düzenlemeler, dünya ile diyalog arayışı bu yönetimin düşünce yapısı içinde yer almıyor. Bunun ötesinde ABD'nin Irak savaşına gidişindeki kural tanımazlık, işgal sırasındaki uluslararası hukuk kurallarını ve konvansiyonlarını çiğneyen davranışları Bush yönetimi altında bu ülkenin sözünün değerini de ciddi ölçüde azalttı. Ebu Gureyb Cezaevi'nden internete düşen fotoğrafların çarpıcı şekilde sergilediği işkencenin sistematik olarak yapılması, ABD yönetiminin kendi ülkesinde bile özgürlükleri tırpanlayan bir yönelim içinde oluşu demokrasi ve ABD'nin insan hakları savunuculuğunun değerini de düşürdü (Danner, 2004; Greenberg and Dratel, 2005). Eğer özellikle Ortadoğu'da Irak savaşı akabinde ve o savaş nedeniyle başlayan güçlü demokratik arayışlar bir sonuca varacak olursa bunun bir boyutuyla ABD politikalarına rağmen gerçekleşeceğini söylemek de mümkün.

Türkiye'de siyasal liberalleşme yolunda son iki yılda hayli mesafe katedilmesinde Türkiye içinden beklenmedik bir kurumun da payı olduğunu son söz olarak eklemek gerekir. Türkiye'nin dönüşümü bağlamında Orgeneral Hilmi Özkök'ün, Genelkurmay Başkanı olduktan sonra geçmiş dönemlerin aksine Türkiye'nin Batılılılaşmasında liberalleşmenin, sivillerin hâkimiyeti ve demokratikleşme boyutlarının da önemini kavrayıp kabullenen bir anlayışa sahip olmasının altı çizilmeli. Bir kurum olarak TSK'nin bütünüyle bu çizgiye gelip gelmediği ise ancak Orgeneral Özkök'ün halefi döneminde anlaşılacaktır.

SON RAUND?

Türkiye'nin liberal siyaset ve demokratikleşme yönünde adımlar atmasını sağlayan AB üyeliği lehinde Türkiye'de en sonunda bir konsensüsün oluşması AB üyeliğini garanti etmiyor. Bir de AB'nin Türkiye'yi içeri almaya ne denli istekli olduğu sorusu var. Her ne kadar AB'nin

1999'daki Helsinki Zirvesi'nde Türkiye'ye aday statüsü verilmişse de bunun nedeni Avrupalı liderlerin Türkiye'yi tamamen dışarıda tutmanın maliyetinin çok yüksek olduğunu 1997'deki Lüksemburg Zirvesi'nin ertesinde, Türkiye'nin AB ile siyasî diyaloğu kestiği dönemde görmüş olmalarıydı. Avrupa içinde Türkiye'nin üyeliğini coğrafi konum, nüfus, dinsel kimlik gibi nedenlerden dolayı sindiremeyenlerin bulunduğu bilinen bir gerçek. Türkiye'nin ev ödevlerini beklenenden hızlı yerine getirmesi gerçekten de bu türlü düşünenlerin elinden önemli bir bahaneyi aldı. Bu bağlamda 17 Aralık 2004 zirvesinde müzakerelere başlama kararının alınması Türkiye'nin demokratikleşme ve liberalleşme konusunda son birkaç yılda gösterdiği şaşırtıcı başarının tescili olarak görülebilir. Böylece Avrupa'nın Türklerin uzun süreli aşkına yarım ağızla da olsa en sonunda karşılık verdiği söylenebilir. Bu sürecin üyelik ile sonuçlanıp sonuçlanmayacağı Türkiye'nin gayretleri ile birlikte Avrupalı elitlerin yaşlı toplumlarının muhafazakârlığını aşma konusunda göstereceği iradeye bağlı olacak. Bu süreç aynı zamanda Avrupa'nın bir dünya gücü olma arzusunun ciddiyetinin ve aydınlanma düşüncesinin evrensellik iddiasının ne ölçüde geçerli olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Her ne kadar sert milliyetçilik hâlâ pusuda bekliyorsa da, Türkiye'nin son birkaç yılda kayda değer bir şekilde kabuk değiştirdiğini söylemek mümkün. Siyasî istikrar, Avrupa Birliği ekseninde oluşan yeni bir siyasî ve ideolojik merkez, ekonomik krizlerin ardından 1980 sonrası dışa açılmada ihmal edilen kurumlaşmanın hız kazanması Türkiye'de liberal değerlerin geleceği açısından olumlu bir ortamın varlığına işaret ediyor. Ayrıca, devletten sopa yemekten iyice bıkmış Türk aydınları arasında liberal değerleri savunanların sesinin daha fazla çıkmasıyla liberalizmin belki de Tanzimat'tan bu yana ilk kez Türkiye'nin ideolojik yelpazesinde ciddi bir konuma geldiğini söylemek mümkün. Bugün sağda ve solda liberal ilkeleri önemseyen veya benimseyen aydınlara düşen görev ise liberal değerler ile Türkiye'nin ciddi toplumsal ve ekonomik gerçekleri arasında bir bağ kurmayı başarmak. Bunun için liberalizmi Hayekçi çizginin ötesine taşımak gerçekten büyük bir önem arzediyor. Geçmişte ateşli bir şekilde serbest piyasanın zaferini ilan eden Milton Friedman ve Francis Fukuyama gibi isimlerin bugün devletin önemini kabul eder duruma gelmesi serbest piyasa ile devlet arasında uzlaşmaz bir çelişki olduğunu iddia etmenin 1990'ların deneyimi ışığı altında daha güç olduğunu gösteriyor. Etkin devlet kurumlarına sahip olmaksa Türkiye bağlamında özellikle aciliyet arzeden bir konu. Son yıllarda yaşanan ekonomik krizler ile yerle bir olan Türkiye'nin geleneksel ahlaki ekonomisinin yerine şeffaflığı ve hukukun üstünlüğünü garantiye alan, etkin bir sosyal güvenlik sistemi sağlayan kurumsal bir çerçevenin yerleştirilmesi gerekiyor (Buğra, 2003, 453-470). Ekonomik büyüme ile istihdam artışı arasındaki ilişkinin giderek zayıfladığı *küresel* bir ortamda, aslında çok daha önce halledilmesi gereken köylülük sorunu da özellikle etkili ve yaratıcı politikalara ihtiyaç duyuyor. AB'ye üyelik sürecinde, şimdiye kadar ikinci planda kalan bu tür sosyal ve ekonomik sorunların daha bir önem kazanacağını düşündüğümüzde devlet-piyasa ilişkisine de liberallerin şimdiye kadar olduğundan daha geniş bir açıyla bakmaları gerekecektir. Sonuçta, devletin de, piyasanın da, daha geniş bir toplumsal bütünün parçası olduğu unutulmamalıdır.

Türkiye'nin yukarıda değinilen ekonomik ve sosyal sorunlarının derinliği, AB ülkelerinde Türkiye ile ilgili tartışmanın çoğu zaman ırkçılık sınırlarına varan bir söylemle yapılması ve özellikle Kıbrıs konusunda beklentilerin kısa sürede karşıla-

namaması bugünkü liberal anın kırılganlığına işaret eder. 17 Aralık'ta alınan kararın Türkiye kamuoyunda ancak buruk bir hoşnutlukla karşılanması bu kırılganlığın göstergelerinden birisi. AB süreci içinde Türk milliyetçiliğinin omurgasını oluşturan konularda atılmış olan adımlar ve bu bağlamda Kıbrıs meselesinde çözüm arayışları milliyetçilerdeki AB ve Batı karşıtlığının daha da kökleşmesine yol açtı. Batılılaşmanın geçmişteki taraftar ve savunucularının da Batı karşıtı söylemlere artan ölçüde sığınmaları liberal açılımlara karşı bir milliyetçi birikimin oluştuğunu da gösteriyor. AB'ye yönelik kuşkuların genel bir Batı karşıtlığına dönüşme tehlikesi ise ABD'nin yeni emperyal projelerinin Türkiye'de yarattığı tepkiye koşut olarak artıyor. ABD'nin Türkiye'ye silahlı saldırıda bulunabileceğine inananların oranındaki yükseklik bu ülkeyi düşman olarak görenlerin oranının yüzde 40'lara varması liberal ve demokratik açılımların geleceği açısından kaygı verici sayılabilir.

Bu bakımdan AB üyelik sürecinin müzakere aşamasına gelmiş olması liberalleşme ve demokratikleşme açısından ancak bir önemli mevzi kazanımı olarak görülmelidir. Siyasî liberalleşme ve ona bağlı olarak da Türkiye demokrasisinin Türk milliyetçiliğiyle Batı ile ilişkiler ve Batılılaşma bağlamında nihai ve nihai olduğu için de çok sert bir raund daha yapması gerekecek gibidir. ❐

Ahmet Emin Yalman

ALİYAR DEMİRCİ

HAYAT HİKÂYESİ VE MÜCADELESİ

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde yaşamış ve yazmış İstanbul basınının önde gelen isimlerinden gazeteci-yazar (1888 Selânik-1973 İstanbul). Türk düşünce hayatının önemli ismi Türkiye'de siyasî geçmişimizin liberal olarak kabul edilen simalarından Prens Sabahaddin'in takipçilerindendir.[1]

Eğitimine Feyz-i Sıbyan'da başlar, Selânik Askerî Rüştiyesi'ni, Beyoğlu Alman Lisesi'ni bitirir, İstanbul Hukuk Mektebi'nde okurken basın dünyasına girer. *Sabah* ve *Yeni Gazete*'de yazarlık yapar, Babıâli Tercüme Odası'nda ve bir ara Âyan Meclisi'nde tercüman olarak görev yapar.[2] New York Columbia Üniversitesi'nin verdiği bir burs üzerine Maarif Vekâleti'nin açtığı sınavı kazanarak bu üniversitenin Siyasî İlimler Fakültesi'nde sosyoloji ve tarih üzerine ihtisas yapar (1911-1914). Bu dönemde Columbia Pulitzer Gazetecilik Mektebi'ne devam eder. "Modern Türkiye'nin Gelişmesinin Basın Yoluyla Ölçülmesi" başlıklı bir doktora tezi verir. ABD'de bulunduğu yıllarda basın ve üniversite muhitinde kurduğu ilişkileri Türkiye'ye döndükten sonra da sürdürür. Yurda dönüşünün ardından Darülfünûn'da Ziya Gökalp Bey'in sosyoloji, Mülkiye Mektebi'nde ise Hasan Bey'in istatistik dersi muavini olarak görevlendirilir. Daha sonra İttihat ve Terakki'nin yayın organı *Tanin*'in yazı işleri müdürlüğünü de üstlenir. 1917 yılında ortağıyla *Vakit* gazetesini kurar. Türk siyasî hayatında çok tartışılan Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin üyeleri arasında yer alır (1918). Bu devre İngiliz ve Fransız mandasına karşı Amerika'yla işbirliğini savunur. Yazı hayatının çeşitli dönemlerinde makaleleri dolayısıyla sürgün edilir. İlk sürgünle Damat Ferit Paşa Hükümeti döneminde tanışır, Kütahya'ya sürülür (1918); daha sonra Malta sürgünleri (1920) arasında yer alır.

Malta dönüşünde Ankara'daki TBMM hükümeti tarafından Matbuat ve İstihbarat Umum Müdürlüğü görevi teklif edilir, kabul etmez. Millî Mücadele esnasında Ankara'da gazeteci sıfatıyla görüşmeler yapar, cephe gerisinde çeşitli şehirleri dolaşır, gözlemlerini gazetesine yazar. 1923'te ortaklarıyla *Vatan* gazetesini çıkarır. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasına destek vermeyince Elazığ İstiklâl Mahkemesi tarafından gazetesi süresiz tatil edilir, Elazığ'da İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmak üzere tutuklanır, beraat eder (1925). Uzun süre gazetecilik yapmasına izin verilmez. Bu süre zarfında bazı yabancı şirketlerin Türkiye temsilciliğini üstlenir, ticaretle uğraşır. 1936'da Atatürk'ün izniyle gazeteciliğe geri döner, ortaklarıyla *Tan* gazetesini çıkarır, Ağustos 1938'de hükümeti Atatürk'ün sağlığı hakkında düzenli bilgi vermemesiyle eleştirdiği bir yazısı dolayısıyla *Tan* üç ay süreyle kapatılır. 1940'ta *Vatan*'ı tekrar çıkarmaya başlar. Bu dönemde de gazetesi ara ara kapatılır. En uzun süreli yayın durma cezalarından birini (5 Aralık 1941-18 Ocak 1942) "Berraklığa Doğru" başlıklı yazı dizisindeki fikirleri üzerine alır. 1942'de Hitler'i karikatürize eden bir film (Diktatör) çeviren sinema sanatçısı Şarlo hakkında yaptığı bir

yayın dolayısıyla *Vatan*'ın yayını yine durdurulur, yaklaşık iki sene sonra Varlık Vergisi aleyhine yazdığı yazılar yüzünden bu sefer süresiz tatil edilir (1.10.1944-22.3.1945).

İkinci Dünya Savaşı sonuçlandıktan ve Türkiye BM'ye kurucu üye olarak katıldıktan sonra hükümet basın üzerindeki baskıyı azaltır. *Vatan* vd. gazeteler tekrar yayına başlar. Yalman DP'nin kuruluşu sürecinde Tek Parti yönetiminin karşısında yer alır ve muhalefeti destekler. DP döneminde başta iktidarla ilişkileri iyiyken 1955'lerden itibaren tedricen bozulur. Bu arada Malatya'da suikasta uğrar, yaralanır (22 Kasım 1952). 1959'da DP yönetimini eleştiren bir ABD'li gazetecinin yazısını tercüme ederek gazetesinde yayımlaması yüzünden *Vatan* bir ay kapatılır, kendisi de hapis cezası alır, sağlık meselesi sebebiyle hapisten hemen çıkar. 27 Mayıs darbesini destekler. 1961 Ocak ayında *Vatan*'dan ayrılır. Kısa süreli olarak *Dünya* gazetesinde yazar. 1961-1962 arasında *Hür Vatan*'ı çıkarır. 1966'da Dünya Gazete Sahipleri Federasyonu tarafından mesleğe ve "hürriyete" en büyük hizmetleri dolayısıyla "Hürriyetin Altın Kalemi" ödülü, gazetecilik mesleğinin gelişmesiyle uğraşan Britanya Gazeteciler Enstitüsü'nden altın madalya (1966) almıştır. 1971'de Devlet Kültür Armağanı'na layık görülmüştür. Üyesi olduğu kuruluşlar arasında Dünya Liberaller Birliği önem taşır. Birliğin kuruluş sürecine, pek çok toplantılarına katılmış, idare heyeti üyeliğine seçilmiştir. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ve Milletlerarası Basın Enstitüsü'nün kurucularındandır. Çok sayıda telif, tercüme eseri vardır. Belli başlıları: *Gerçekleşen Rüya* (1938), *Yarının Türkiye'sine Seyahat* (1944), *Berraklığa Doğru* (1957), *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim* 4 C. (1970-1971), *The Development of Modern Turkey as Measured by Its Press* (1912, 1968), *Turkey In The World War* (1930), *Turkey In My Time* (1956).

YALMAN VE PRENS SABAHADDİN

Yalman'ın siyasî düşüncesinin ana eksenini merkeziyetçilik karşıtlığı oluşturur.[3] II. Meşrutiyet döneminde gündemde olan Ahmet Rıza ve Prens Sabahaddin'in ülkenin geleceği hakkında sundukları çözüm yöntemleri arasında bir kıyaslama yapan Yalman, Ahmet Rıza'nın Comte çizgisini benimsemiş olmasını, "sıkı merkeziyet sistemine taraftar olmasını, başka kanaatlere sahip olanlara tolerans ve anlayış" göstermemesini eleştirir. Sabahaddin'in mahallî idareleri demokrasinin icabı olarak görmesini vurgular ve onun bu fikirlerinin imparatorluğun dağılmasına yol açacağına endişesiyle değer görmediğine işaret eder. Ona göre Osmanlı İmparatorluğu federasyon şeklinde teşkilatlansa, devlet yaşatılabilecek ve geleceği de bambaşka olacaktır (Yalman, 1997a: 85).

Yalman'ın kendi fikir haritası içinde belirgin olan adem-i merkeziyet taraftarı bu tespitleri, Amerika gözlemleri ve Prens Sabahaddin'le olan temaslarının izlerini taşır. Öğrencilik yıllarında bulunduğu Amerika'da da bizzat şahit olduğu yerinden yönetim uygulaması karşısında İttihat ve Terakki yönetimini "sıkı bir merkeziyet ve vasilik sistemi" kurduğu iddiasıyla eleştirir.

Yalman'ın hatıralarında herhangi bir Amerikan şehrini dolaşırken sarf ettiği "Bir Amerikan mahallî idaresinin istiklal ve rahatlık dolu havası (Yalman,1997a: 186)" ifadesi ya da daha sonra bir İsviçre ziyaretinde "merkeziyetçi bir vasiliğin verimli bir idare olabileceği hakkındaki iddiaları İsviçre'nin varlığı en sert bir şekilde yalanlıyor" (Yalman, 1997b: 1468) cümleleri bu çizgisinin bir yansımasıdır. Yalman, eserlerinde "merkeziyet ve vasilik ruhu" kavramlaştırmasını çok kullanır. Hatıralarında üniversitede ve Mülkiye'deki derslerinde öğretmen ve konferansçı sıfatıyla telkinde bulunmasına rağmen, ayrıca gazeteci olarak da bu fikirleri işlemesine rağmen "zahmetlerinin boşa gittiğinden" yakınır (Yalman, 1997a: 190).

Malta sürgünü öncesi Şubat 1920'de Sabahaddin'in yayımladığı bir beyannameyi değerlendirirken onun 1900 yılından beri savunduğu fikirlerde haklı çıktığını öne sürmüştür: "Biz onun dediklerini yapmadık, merkeziyet diye inat ettik ve memleketi tek bir merkezden zorla idare etmeye çalıştık; memleketi teşebbüs kudretinden, mahallî gelişmelerden mahrum ettik, dünyanın yeni şartlarına uyamadık. Askerî kuvvet noksan geldikçe, bir daha birleşemeyecek şekilde dağıldık, şahsî mesuliyet esası da memlekette sahipsiz kaldı (Yalman, 1997a: 471)."

Son Osmanlı Mebusan Meclisi seçimleri öncesi Ahmet Emin'in gazetesi *Vakit*, Prens Sabahaddin'in İstanbul milletvekili adayları arasında yer aldığı halde seçilememesini "utandırıcı bir hadise" olarak değerlendirir (Yalman, 1997a: 464).

Yalman '70'lerin başında kaleme aldığı hatıralarında Prens Sabahaddin'in vefatından (1946) söz ederken "bu memleketi merkeziyetçi kırtasiyeci bir totaliterlikten kurtarmak, eski imparatorluğu modern bir federal hürriyetçi hava içinde yaşatmak için göze aldığı büyük teşebbüsün manasını kavrayanlar tek tük zuhur etti" satırlarıyla onun Türk siyasî hayatındaki etkisinin yok denecek kadar az olması karşısında serzenişte bulunmuştur (Yalman, 1997b: 1440).

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE SİYASÎ ELEŞTİRİLERİ

Ahmet Emin'in merkeziyet karşıtı bakış açısı erken cumhuriyet dönemi yazılarında da kendisini hissettirir. Gazetecilik yapmasının yasaklanmasından yaklaşık bir yıl önce kaleme aldığı "Mahallî İdareler ve Merkeziyet" başlıklı bir başyazısında, İstanbul Eyüp'teki bir sel baskını karşısında yönetimin yetersizliğinden yola çıkarak merkeziyetçiliğe ağır eleştirilerde bulunur, iller idaresi kanununun merkeziyet sistemi terk edilerek hazırlanmasını ister (*Vatan*, 24 Ağustos 1924'ten naklen Yalman, 1997b: 949-950):

> *"Biz öyle görüyoruz ki idarecilerimiz merkeziyet sistemine berbat bir şekilde saplanmış bulunuyorlar. Bu hal demokrasinin tabii icaplarına taban tabana aykırıdır. Merkeziyetle gerçek halk idaresi çatışma halindedir. İdarecilerdeki meyil, halkın iş görme kudretine inanmamak, her şeyi bir vasi kafasıyla bizzat yapmak istemektir. Ne yazık ki bu suretle çok az iş çıkıyor, halkın kendi kaderine hâkim olması sayesinde varılabilecek güzel neticeler elden kaçıyor."*

Fethi bey kabinesinin İstanbul belediye başkanlarının halk tarafından seçilmesine dair kararına katılmayan İçişleri Bakanı Recep Bey'in (Peker) bu kararı Halk Partisi'nin taşıdığı ruha uygun bulmaması ve istifa etmesi üzerine kaleme aldığı yazısında "Türkiye halkı kendi kendini idareden aciz olduğu iddiasıyla *vasiliğe dayanan bir merkeziyetle* mi idare edilecektir, yoksa bu halka kendi kendini idare imkânı verilmesi mi daha uygundur?" sorusuyla benzeri görüşlerini tekrarlar (8 Ocak 1925 *Vatan*'dan naklen, Yalman, 1997b: 984).

Ahmet Emin, Kurtuluş Savaşı sonrası oluşacak yeni rejimin mahiyeti hakkında farklı bir bakış açısına sahiptir. Kendisi 5 Ekim 1923'te *Vatan*'da Mustafa Kemal'e hitaben yazdığı açık mektupla yeni rejimin alacağı istikametle ilgili endişelerini dile getirmiştir. Mustafa Kemal'in devlet başkanlığıyla meclisin doğal başkanlığını veya devlet başkanlığıyla yeni kurulacak olan partinin başkanlığını (CHP) birlikte götürmesi ihtimaline karşı çıkar, kendisinin CHP'yle organik bağı olmayan tarafsız bir cumhurbaşkanı, "inkılâbın rehberi" olması gerektiğini vurgular (Yalman, 1997b: 891). Halk Fırkası kurulduktan sonra da Eylül 1924'te CHP'nin siyasî hayatta tekel kurması ihtimaline karşı, Tek Parti rejimi yerine hiçbir siyasî parti olmaksızın Gazi'nin önderliğinde partisiz "millî bir misak" etrafında birleşmiş "millî bir blok" kurulması ve ülkenin "gerçek demokrasi-

ye" bu suretle kendisini hazırlayacağı fikrini savunur Eğer kendisi çok partili hayata geçmesini uygun görürse yine tarafsız devlet başkanı ve "millî rehber" olarak kalmasının uygun olacağı görüşünü tekrarlar; daha sonra bu iki yoldan birinin tercih edilmemesinin Türkiye'ye çok şey kaybettirdiğini öne sürer (Yalman, 1997b: 956-957). Benzer şekilde 1924 senesi sonunda da cumhurbaşkanlığının parti başkanlığından ayrılması yönündeki ısrarını sürdürür. Atatürk'ün CHP'yle olan bu ilişkisinden "fedakârlık" yapmasını ister (Yalman, 1997b: 983). Ahmet Emin'in uzun süre gazetecilik yapmasının yasaklanmasını sadece Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasına destek vermemesine bağlamak yanlış olur. Yeni rejimin gidişi konusunda yönetime yaptığı uyarılar, gazetecilik hayatındaki uzun kesintilerde kendisi aleyhine sonuçlar doğurmuş, basın hürriyetini tehdit eden ve kısıtlayan uygulamaların mağduru olmuştur.

GERÇEKLEŞEN RÜYA

Yalman, tekrar gazetecilik yapmaya başladıktan sonra 1938'de kaleme aldığı *Gerçekleşen Rüya* isimli eserinde uyarılarını yumuşatır. *Gerçekleşen Rüya*'da yeni rejimle demokrasi arasında olumlu ilişki kurmaya özen gösterir. "Kemalizm(in)", "fert, zümre ve sınıf menfaatlerini" dışarıda bırakması, "müsbet ve yaratıcı mahiyette münakaşa(ya)" dayanması, dünya barışına yaptığı hizmetler "demokratik gidiş(in)" göstergesidir. Çok partili siyasî hayatın demokrasinin esas bir rüknü gibi algılanmasına karşı çıkar, Tek Parti rejimini savunur (Yalman, 1938: 110-111). Böylece 1922-1923 aralığında yazdıklarıyla çelişir. On beş yıl önce yanlış bir gidiş olarak engellemeye çalıştığı "tek millî bir parti(ye)" dayalı yeni siyasî düzeni idealleştirir. Uzun süre gazetecilik yapmasının yasaklanması belki de böyle bir manevra yapmasına yol açmış olabilir. 1938'de artık CHP "millî kalkınma ve inkişaf programını, millî bir siyaseti" gerçekleştirecek bir araçtır (Yalman, 1938: 112). Yalman partisiz tek liderle ("millî rehber") kalkınmayı tavsiye ederken Tek Parti anlayışını savunmaya başlar.

Gerçekleşen Rüya aslında Yalman'ın üzerinde Prens Sabahaddin etkisinin en çok hissedildiği eserlerinden biridir. Onun yıllar sonra hatıralarında "memleketin muhtaç olduğu ıslahata dair hazırlamayı (...) tasarladığım bir kitap" olarak takdim ettiği bu eserde (Yalman, 1997b: 1087), yeni rejimden "Kemalizm" olarak söz eder, önce başarılarını sıralar, destekler; ardından kendisi bu rejime bir açılım getirir. Bu açılımla Kemalizm daha az merkeziyetçi, kırtasiyecilikten uzak, kişisel teşebbüse daha fazla değer veren, girişimciliği özendiren, vasilikten vazgeçmiş bir siyasî anlayışa dönüşür. Kuvvetle muhtemel benimsediği ıslahat programını dönemin olağanüstü şartları içinde bu yolla ifade etmek durumunda kalmış olmalıdır.

Yalman'ın uzun yazı hayatında her zaman üstünde durduğu ve duracağı "kırtasiyecilik", "kırtasî sistem" *Gerçekleşen Rüya*'nın en önemli temasıdır. Yalman bir taraftan "inkılâbı" övmüş, diğer taraftan geçmişin "kökleşmiş kırtasiyecilik an'aneleri(nden)" de şikâyetçi olmuştur. Ağır işleyen bürokrasiden, memur sınıfının devlette verimliliği zedeleyen tutumlarından şikâyet eder, geçmişin "inkılâptan" sonra da süren aksaklıklarını teşhir eder (Yalman, 1938: 42), yeni kanunlar yapılırken kırtasiyeciliğe yol açacak düzenlemelerden kaçınılmasını ister (Yalman, 1938: 53). Yalman'a göre "Kırtasiyecili(ğin) sıkı bir merkeziyet ve vesayet, sayısız kontroller, uzun muameleler neticesinde varmak istediği [nokta] sıkı murakabedir (Yalman, 1938: 56)." Ona göre kırtasiyecilik en fazla devletin harcama faaliyetlerinde yaşanır.

Yalman ülkedeki bürokratik yapıyı çözümlerken Prens Sabahaddin etkisi çerçevesinde düşünülebilecek iki "ideal tip"i kullanır: Latinler ve Anglo-Saksonlar. "Latinler dar gidiş(lidir)", "Anglo-Saksonlar

geniş görüş(lüdür)." Latinler insanlara güven duymazlar, şüphe ederler (Yalman, 1938: 65), Anglo-Saksonların başarısının sırrı şekilcilikten uzak olmak, birinci sınıf beyinler belirir belirmez onları değerlendirmek ve önüne geniş, kayıtsız imkânlar vermektir" (Yalman, 1938: 80). Anglo-Saksonlar insana güvenerek çalışmaya başlarlar. Güvene dayalı yapılarla güvensizliğe odaklı yapılar toplumsal/ekonomik gelişmeyi farklı şekilde etkiler. Güvensizlik, kırtasiyeciliği doğurur, sıkı denetim, teşebbüs ve mesuliyet sahibi kişilerin gelişimine engel olur. "Emniyet esasına dayanan gidişte", kötüler kendiliğinden ayıklanacaktır. Bununla birlikte Yalman'a göre hiçbir sistem yolsuzluğun önüne geçemez. "Ancak kırtasiyecilik: 'Önüne geçildi.' diye kendini aldatır." Artık geride kalmış saltanatın merkeziyetçi yapısı "Anglo Sakson görüş tarzına" terstir. Ülkedeki bürokratik yapı merkeziyetçidir, kırtasiyecidir ve eski rejimin mirasıdır. Yalman'a göre hükümet inkılâbın seri hareket edilmesi gereken alanlarında "sıkı kayıt sistemi(nin)" (kırtasiyecilik) dışına çıkmış, bu konuda başarılı olmuştur, ama bu başarı bütün bir idari mekanizma için genelleştirilemez (Yalman, 1938: 67-69).

Yalman, "Kemalizm ideolojisini" 1938 dünyasındaki kendi deyimiyle "otoriter ideolojiler(den)" ayırmaya dikkat eder. (Yalman, 1938: 127), "Kemalist rejim"le ilgili sıkıntıları kırtasiyeciliğin devamından ileri gel(diğini)" vurgular. Yeni rejimin, iktisadî devletçiliğin yanında özel teşebbüsçü, dışa açık, coğrafyanın imkânlarından yararlanan, "kırtasî âlemin" yok edildiği, insanlara güven duyan bir yönde değişmesini talep eder. Bu yönde "inkılâp idaresine" tavsiyelerde bulunur. Yalman 1938 yılında bile cumhuriyet öncesi eleştirilerini tekrarlamayı sürdürmektedir.

KÖY ENSTİTÜLERİ VE YALMAN

Yalman, zihnindeki toplum idealinin bir izdüşümünü şaşırtıcı bir şekilde Köy Enstitüsü (1940) projesi içinde görür.[4] Köy Enstitülerini gazeteci olarak dolaşmış ve gözlemlerini gazetesinde yayımlamıştır. Yazıları, enstitülerin hem teşkilatlanma hem de eğitim modeline iyimser bir bakışı ve övgüleri içerir. Yalman'a göre enstitülerin kuruluşunda "serbest teşebbüs, geniş salahiyet, hakikî mesuliyet sistemi" esas alınmıştır. Ortaya çıkan başarılı sonucu değişik bir çerçeveye oturtur ve Fransız geleneğinden uzaklaşmaya bağlar: "Fransa'dan kopya ettiğimiz merkeziyet, vasilik ve temelsiz mesuliyet sisteminin bu memleketin ruhuna ne kadar yabancı ne kadar uygunsuz olduğu derhal belli olmuştur" (Yalman, 1990: 13). Enstitülerle "Türk'ün Anglo Sakson tipinde bir yapıcı ve yaratıcı olduğunu, yaratma hazzını her menfaat ve ihtirastan yüksek tuttuğunu fiilen ispat etmişlerdir. (...) "Fransız an'anelerinden yakayı sıyırıp güven sistemini kurmak, bu memleketi kurtaracak ve yürütecek biricik usuldür" (Yalman, 1990: 123). Yalman'a göre iki farklı bilinç vardır. "Ölü kırtasî ruh ve canlı vazife ruhu". Köy Enstitüleri'nde "kırtasî manadaki mesuliyet duygusu" dışlanmış, "kırtasî zincir(ler)" kırılmıştır (Yalman, 1938: 55). Enstitüler yazılı biçimsel kuralların ötesinde inisiyatif alan bir insan tipine dayanır. Devletin formel işleyiş kurallarına kıyasla daha esnek yapıların kurulması, her bir enstitünün yöneticisine sağlanan hareket alanının genişliği, Yalman'a göre enstitüler adına olumlu özelliklerdir. Yalman'a göre enstitüler birer adem-i merkezî model uygulamasıdır (Yalman, 1990: 159-162).

YALMAN - TEK PARTİ REJİMİ VE TOTALİTERLİK

Yalman 1938 ve 1940'ta kendi görüşlerini Kemalist bir çerçeveye oturtur. Tek partili siyasî rejimin daha somutlaşmadığı, Şark isyanının daha patlak vermediği, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın daha kapatılmadığı (1925) bir dönemde ül-

kedeki siyasî hayat hakkındaki tespitlerinde iyimser değildir. Halk Partisi içinde yavaş yavaş billurlaşmaya başlayan ülkedeki siyasî hayatı tekelden yürütme talepleri karşısında totalitarizm iması yapmaktan bile çekinmemiştir:

> *"Merkeziyet sistemi, halkçılığı ancak bir maske diye taşıyan bir totaliter gidiştir. (...) Merkeziyet şahıslara dayanır, halbuki bunlar sistemin neticesi olarak sık sık yıpranır ve değişir. Totaliterlikte devamlılık ve intizam olamaz. Gelişmek isteyen bir millet için tabii gaye işlerin icabını yerine getirmek üzere çarkları dönen bir devlet idaresine kavuşmaktır. Bu da ancak halkın kendi işini görmesi, Devlet'in ortalıkta düzen ve ahenk yaratmakla kalması sayesinde sağlanır. Bugünkü parti hudutları manasızdır. Merkeziyete inanan totaliter ruhlarla gerçek demokrasiye inanan halk idaresi taraftarları, birbirinden ayrılmalı ve iki ayrı cephe halinde birbirlerinin karşısına geçmelidir"* (*Vatan*, 8 Ocak 1925'ten naklen Yalman, 1997b: 984).

1925-1936 arası yasaklı döneminden sonra kırklı yıllarda gazetesinin sık bir şekilde kapatıldığı dönemi anlatırken, Tek Parti yönetimini "totaliter bir idare", "totaliter diktatörlük", CHP'yi "totaliter parti" olarak tanımlar, "Tek Parti'nin totaliter ve insafsız ruhu(ndan)" söz eder (Yalman, 1997b: 1318, 1523, 1332). Yalman "totaliter" kavramını ülke içindeki gelişmeleri açıklarken cömertçe kullanır. Avrupa'da komünizmin yayılmasının etkisinde arada paralellik bile kurar. Anti-komünist Dünya Liberaller Birliği toplantılarındaki gözlemlerinden yola çıkarak yaptığı tespite göre (1948) "Asıl dava, sağ ve sol arasında değildir, totaliter vasilikle liberallikten birini seçmektedir (Yalman, 1997b: 1436).

BERRAKLIĞA DOĞRU

Ülke içinde 1924'te merkeziyetçilikle totalitarizmi özdeşleştiren, 1938'de Tek Parti rejimini otoriter rejimlerin dışında tutmaya özen gösteren Yalman'ın (Yalman, 1938) 1940'ların ilk yarısını anlatırken bu sefer rejimi totaliter olarak nitelemesi içinde bulunduğu halet-i ruhiye ve dönemin şartlarıyla açıklanabilir. 1938'de *Gerçekleşen Rüya* ile yeni rejimi bir taraftan över diğer taraftan kritiğini yaparken, *Berraklığa Doğru* (21 Ekim 1941-4 Aralık 1941) başlıklı yazı dizisinde ise eleştiri ağırlıklı analizleriyle Tek Parti yönetiminin tepkisini çekmiş ve gazetesi kapatılmıştır. Bu arkası kesilmeyecek kapatma cezalarının bir ilk halkasıdır. Yalman'ın Tek Parti yönetimine karşı bakışını da sertleştirecektir.

Berraklığa Doğru, 1941 Türkiye'sine ait gözlemleri, siyasî, toplumsal, iktisadî yapıyla ilgili tespitleri ve problemlere ilişkin çözüm teklifleriyle, Tek Parti yönetiminin laiklik uygulamalarına dair eleştirilere dayanır. Yalman'ın düşüncesinin omurgasını oluşturan her türlü merkeziyetçiliğe ve merkezî vesayete karşıt tutum bu makalelerinde de önemli bir tema olarak yer alır. Ona göre idari mekanizma verimsiz çalışmaktadır, bunu engelleyecek bir denetim yapılmamaktadır, halkın siyasal katılımı yoktur. "Türk milleti içinde(ki) geniş (...) aile ruhu" demokrasi için uygun bir malzeme oluşturur. "Demokrasi ancak halktan merkeze girmek suretiyle faal bir şekil ala(bilir) ve ancak bu suretle devamlı bir verim temin edebil(ir) (Yalman, 1957: 14-15). Ancak Yalman'ın tasavvur ettiği demokraside değil iki siyasî partinin, Tek Parti'nin bile mevcudiyeti şüphelidir (Yalman, 1957: 19-23). Yalman, tıpkı 1924'te olduğu gibi 1941'de de CHP'ye ve iki partili sisteme soğuk bakmayı sürdürür. "Parti sistemi, demokrasinin temeli değildir, hatalı tarafıdır." Partiler "hususî menfaat" gözetir ve bu ise Batı'da bile iflas etmiş bir telakkidir. Bu çerçevede Yalman, "Millî Cumhuriyet Halk Grubu" adlı tek bir siyasî teşekkülün yeterli olacağını, parti kelimesinin bölünme ve dışlamayı getireceğini savunur.

Berraklığa Doğru'da Yalman ayrıca iktisatta devletçi uygulamayı doğrudan eleştirir, "devlet mekanizmasının usulleri" ve "devlet memurlarıyla", üretim ve verimlilik sağlanamaz. Yalman'ın bu yazı dizisi dolayısıyla hükümetin tepkisini çekmesi laiklik siyasetine yaptığı eleştirilerden kaynaklanır (Yalman, 1997b: 1144). *Berraklığa Doğru*'da "eski taassubu"nun yerini, "yenilik taassubu"nun almasını yanlış bulur. "Mazinin iyi mirası(nın)" yeni nesillere devrinden söz eder (Yalman, 1958: 41-42). Dinî taassuba karşı çıkar, laik düzeni savunur; bununla birlikte bunun bir din düşmanlığı şeklini almasını da uygun bulmaz. "Dün dinî taassubun milliyete karşı gösterdiği inhisarcılığı bugün millî hareket hiç farkında olmadan dine karşı aynen iade ediyor. "Dinî taassupla" "dini" ayırmak gerekir Yalman özellikle dinî dayanışmanın önemi ve bunun yeni nesillere nasıl devredileceği üzerinde durur (Yalman, 1958: 47-48). Bununla birlikte "dinî tesanüt" "millî tesanüde" üstün gelmemelidir. Birkaç asır öncesine ait içtimaî esaslar o günün ileri cemiyetine uygulanamaz. Din bilimin önüne çıkarılamaz. Yalman o güne kadar uygulanan laiklik politikalarını "intikal devresi" tedbirleri olarak görür ve bu alanda daha esnek hareket etmek için düşünülmesini ister. "Kara kuvvete ve politikaya alet olamayacak, millî tesanüde el uzatmayacak terakkinin yolunu kesmeyecek, ilme karşı gelmeyecek, hayat mücadelesine engel olmayacak bir dinî hayata acaba yer yok mu? (Yalman, 1958: 50)" sorusunu sorar.[5]

SONUÇ YERİNE

Yalman her ne kadar sosyal bilimler alanında lisans üstü eğitim almışsa da gazetecilik yönü ağır basar. Eserlerinde, liberalizmin düşünürlerine atıfta bulunan teorik bir bakış açısıyla meselelere yaklaşmaz. Bir eylem adamıdır ve derin soyutlamalar yerine uygulamaya dönük, fonksiyonel çözüm yöntemleri ve seçenekleri üzerinde görüşlerini açıklamıştır. Sosyolog yönü gözlemciliğinde ortaya çıkar. Geniş anlamda bir liberalizmden söz edildiğinde Prens Sabahaddinci ekole mensubiyeti, Anglo-Amerikan modeline olan hayranlığı, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde siyasî iktidarlara karşı verdiği mücadele ve komünizme karşı muhalefeti dolayısıyla Türk siyasî düşüncesinde liberal grup içinde ele alınabilir.[6] ❐

DİPNOTLAR

1 Prens Sabahaddin'in liberalliği hakkında Aykut Kansu, "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakâr Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, C.1, 156-165.

2 Osmanlı Âyan Meclisi için bkz. H. Aliyar Demirci, *II. Meşrutiyet Birinci ve İkinci Yasama Döneminde Osmanlı Âyan Meclisi (1908-1912)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, 2002.

3 Yalman'ı milliyetçilik çerçevesinde değerlendiren tespitler için bkz. (Coşar, 2002: 724-726). Yalman'ı Batıcılığı ve Batı dünyasıyla olan bağlantıları çerçevesinde değerlendiren bir çalışma için bkz. (Yıldırım, 1991).

4 Prens Sabahaddin taraftarlarının Prens Sabahaddin'in eğitim modelinin Köy Enstitüleriyle gerçekleştiği iddiası için bkz. (Kansu, 2001: 165).

5 Yalman'ın dönme bir aileye mensup olduğu düşünülürse bu tespitleri daha ilgi çekicidir. (Akşin, 1998: 119, Karpat, 1967: 133 dipnot 36).

6 Prens Sabahaddin'in liberalliği hakkında bkz. (Durukan, 2002).

Demokrat Parti

TANEL DEMİREL

Bu ciltte yer alan iki makale Demokrat Parti ve Adalet Partisi örnekleri üzerinde durarak Türkiye'de merkez sağ siyaset söylemi ve pratiğinin ne ölçüde liberalizmden etkilendiği sorusu etrafında şekilleniyor. Hemen belirtelim ki, liberal değerlerin varlığının normal, zayıflığının ya da yokluğunun açıklama gerektiren bir istisna olduğu varsayımıyla hareket etmiyoruz. Bu varsayımın gerisinde liberal olduğu iddia edilen siyasal yapıları idealleştirme eğiliminin yattığı açıktır. Jarausch ve Jones (1990: 2) Anglosakson tecrübesini esas alarak Alman liberalizminin "başarısızlığından" söz eden araştırmacıların, zımni bir biçimde liberal siyasal formların üstünlüğü düşüncesini bir kez daha vurguladıklarını belirtirken önemli bir noktaya işaret ederler.

Liberal değerlerin, Batılı ülkelerde ne ölçüde hâkim değerler olduğu meselesi bir tarafa, bu değerler üzerinde yükselen bir siyasal yapılanmanın kurulabilecek en iyi toplumsal/siyasal düzen olduğu iddiası da sorgulanmaya açıktır. Dahası, bu varsayımla yola çıkan araştırmacıların liberal değerlerin yerleşmesini zorlaştırdığı varsayılan koşulları arama kaygısından kendilerini kurtarmaları kolay olmamakta, sonuçta bir "yokluğun" veya "olamamanın" hikâyesi anlatıldığı için resmin canalıcı boyutları gözden kaçırılmaktadır.

Burada amaç, sözü edilen eğilimlere kapılmadan Türk sağının iki büyük partisinde liberal söyleme ne ölçüde başvurulduğu, siyasal pratiğin ne ölçüde liberal değerlerden esinlendiği konusunda tespitler yapmaktır. Kendilerini liberal olarak tanımlamayan partilerde –gerek DP gerekse AP bu kategoriye girerler– liberal ideolojiyi aramanın ne ölçüde anlamlı olduğu sorusu sorulabilir. Serbest piyasa ekonomisi, insan hakları ve bu hakların sağlanmasında etkili bir araç olarak anayasal devlet gibi liberalizm kaynaklı değerler, liberalizmi açıkça reddeden hareketler dışındaki bütün siyasî yelpazede –sosyalistinden sosyal demokratına ve muhafazakârına kadar– değişen derecelerde olmak kaydıyla varlığını hissettirmektedir. Bu olgu gözönüne alındığında, sözü edilen değerleri savunma iddiasını taşıyan DP ve AP'de de liberalizmin ne ölçüde etkili olduğu sorusu anlam kazanacaktır.

Bu çalışmada liberalizmi, bireyin diğer bireylere zarar vermemek şartıyla dilediği biçimde hareket edebilmesi olarak tanımlanan negatif özgürlüğü asli değer addederek her bireyin özgürlüğünü asgariye çıkarmasını mümkün kılan toplumu "ideal toplum" olarak kabul eden bir ide-

oloji anlamında kullanıyoruz. Liberal anlayışta, bireyin özgürlüğü en yüce değerdir ve bu özgürlük hem diğer bireylerden hem de devletten gelebilecek baskılara karşı korunmalıdır. Birey özgürlüğü ancak diğerlerine zarar verme ihtimali söz konusu olduğunda sınırlanabilir. Güç kullanma tekeline sahip bir kurum olarak devletin varlığının asli sebebi de budur. Liberalizme göre devlet, sınırlı bir devlet olmak zorunda olduğu gibi, yönetilenlerin rızasına da dayanmak durumundadır. Demokratik usullerle gelen çoğunlukların bile dokunamayacağı özgürlükler söz konusudur. Bireyler arasındaki eşitliği kanun önünde eşitlik olarak algılayan liberallere göre, sosyo-ekonomik ve/veya cinsler arası eşitsizlikleri azaltmaya yönelik kamusal müdahalelerden kaçınmak gerekir çünkü bu türlü müdahaleler kaçınılmaz olarak bazı bireylerin özgürlüklerinin sınırlanması anlamına geldiği gibi, çoğunlukla arzu edilen hedeflerden daha farklı (ve istenmeyen) sonuçlar yaratırlar. Mutlaka kamusal eylem gerekiyorsa, bu diğer bireylerin özgürlüklerine zarar vermemek idealini mümkün olduğunca korumak kaydıyla gerçekleştirilmelidir.[1]

Belki her ideolojide bulunan evrensellik iddiası liberalizm söz konusu olduğunda daha belirginleşmektedir. Diğer taraftan, her ideoloji gibi liberalizm de, farklı ülkeler ve farklı dönemlerde değişik biçimlerde varlığını hissettirmiştir. Aynı ülke içinde bile, farklı liberal gelenekler yaşayabildiği gerçeği gözönünde bulundurulursa, bu durum sürpriz değildir. Liberal idealleri –ki bunların neler olduğu da çoğu zaman tartışılmaktadır– gerçekleştirmeye soyunanlar, farklı toplumsal koşullarda, engel olarak farklı faktörleri görmüşler, bunlarla başa çıkmak için değişik yollar önermişlerdir. Böylece ortak noktaları liberalizmin çekirdek kavramlarından esinlenmek olan değişik liberalizmler çıkmıştır. Tarihsel olarak Fransız liberalizminde kilise karşıtlığı hâkim vurgu iken, Alman liberalleri için Alman birliğinin sağlanması ve kritik öneme sahip olmuştur. Alman liberallerinin devlet kavramlaştırması da, özgürlük anlayışları gibi, Anglosakson liberalizminden ihmal edilemeyecek bir biçimde farklılaşmıştır (Vorlander 1996). Keza, ne aristokrasi ne de kurulu/yerleşik bir kiliseye meydan okumak zorunda kalan Amerikan liberalleri için, öncelikli problem siyasî iktidarın kötüye kullanılmasını önleyici mekanizmaların keşfi olmuştur.

DP'nin, iktidara gelmesini sağlayan seçimlerde kullandığı, artık ikonlaşmış slogan: "Yeter söz milletindir!" 1946-50 döneminde DP yöneticileri de, yerleşik otoriter ve vesayetçi yönetim anlayışına karşı, kayıtsız şartsız halk/millet egemenliği söyleminin radikal bir savunusunu yapmışlardı.

TÜRKİYE'DE LİBERAL GELENEK VE DEMOKRAT PARTİ

DP'nin siyaset pratiğinin ne ölçüde liberal fikirlerden etkilendiği meselesi liberalizmin Osmanlı-Türk toplumundaki macerası dikkate alınmadan izah edilemez. Ta-

Adnan Menderes

TANIL BORA

Adnan Menderes 1899/1900 yılında Aydın'da doğdu. Annesi de babası da o çok küçük yaştayken veremden öldüler, kendisini babaannesi yetiştirdi. İzmir Amerikan Koleji'ndeki eğitimi savaş yüzünden yarıda kaldı. Kurtuluş Savaşı'nda, önce Kuvva-yı Milliye çetelerinde, sonra düzenli orduda görev aldı. Savaştan sonra, dedesinden kalan Çakırbeyli çiftliğinin başına geçti. 1928'de Berin hanımla evlendi. 1930'da, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) Aydın il başkanı olarak siyasete girdi. Rejim denetiminde kontrollü bir muhalefet yapması tasarlanan SCF'nin, çok yaygın bir toplumsal muhalefete tercüman olacağının anlaşılması üzerine iki buçuk ay sonra kendini kapatmak zorunda kalmasının ardından; Cumhuriyet Halk Partisi'ni toparlama çabaları çerçevesinde Tek Parti'nin Aydın il başkanlığına 'devşirildi'. 1931'deki yurt gezisi esnasında onunla tanışan ve 'memleket meselelerine' ilişkin görüşlerinden etkilenen Mustafa Kemal'in talimatıyla, 1931 genel seçimlerinde milletvekili yapıldı. İzleyen dönemlerde de hep TBMM'de yer alacaktır. Bu arada 1933-35 döneminde Ankara Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1934'te "Ertekin" soyadını aldı, yaklaşık bir yıl sonra bunu "Menderes" soyadıyla değiştirdi.

Menderes Tek Parti döneminde TBMM'nin önde gelen üyelerinden biri değildi. En uzun süreli görevi, 1935-40 döneminde üstlendiği parti müfettişliği olmuştur. 1945 yılında –aşağıda değineceğimiz– Toprak Kanunu görüşmeleri sırasında ve aynı yıl bütçe görüşmelerinde ilk kez muhalif görüşler öne sürerek dikkat çekti. 1946 yılında CHP yönetimine verilen ünlü "Takrir"in dört imzacısından biri olarak partiden ihraç edildi ve Demokrat Parti'nin kurucuları arasında yer aldı. DP'nin muhalefeti oluşturduğu 1946-50 döneminde, partinin Genel Başkanı Celâl Bayar'ın temsil ettiği, çok partili rejime ılımlı geçiş yaklaşımı ile tabandaki radikalizm (dönemin parti-içi tartışmaları içinde "jakobenlikle" de tanımlanan!) arasında ara yolu bulma yeteneği ile lider kadro içinde temayüz etti. DP'nin iktidara geldiği 1950 seçimlerinde, kendisinin böyle bir beklentisi olmamasına

rihsel süreç içinde ortaya çıkan algılama biçimleri/zihniyet kalıpları değişen koşullara uygun olarak yenilenirler ancak bu mirasın etkisinden tam olarak kurtulabilmek de mümkün değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nda liberal fikirlerin öncelikle devletin kurtuluşu için reformun gerekli olduğunu dile getiren devlet adamları ve bir biçimde devlet ile bağlantılı *literati* tarafından dile getirildiğini söylemek yanlış olmaz. Mustafa Reşit Paşa'nın hazırladığı Gülhane Hattı Hümayunu'ndan, Mustafa Fazıl Paşa'ya oradan da Sadık Rıfat Paşa'ya uzanan bir çizgi içinde, bireylere güvenlik sağlayan hukuka bağlı devletin kurulması imparatorluğu kurtaracak reçetelerden biri olarak görülmüştür (Mardin 1962). Padişahın gerçek anlamda sınırlandırılması gündemde olmasa da, devlet otoritesini kullananların keyfiliğini önleyecek mekanizmaların ortaya çıkarılması –can ve mal güvenliğinden emin olan in-

karşılık, Bayar'ın 'teveccühüyle', başbakan oldu. 1960'a kadar başbakanlık yaptı. 27 Mayıs 1960 askerî darbesinden sonra kurulan olağanüstü Yassıada mahkemelerinde, 6/7 Eylül olaylarıyla, bir ticari yolsuzlukla ve örtülü ödeneği suiistimalle (zimmet) ilgili olarak hapis ve para cezasına; siyasî muhalefeti bastırmaya yönelik hükümet icraatlarının "kardeş kavgasına" yol açıp "memleket bütünlüğünü" zedelediği değerlendirmesiyle de –ki bu, 27 Mayıs darbesinin kendi meşruiyet gerekçesini oluşturuyordu– anayasayı ihlal suçlamasıyla idam cezasına çarptırıldı. 17 Eylül 1961 günü sabaha karşı cezası infaz edildi (Biyografik bilgiler için bkz. İnan, 2003: 2-43, Aydemir, 1969; Sarol, 1983).

Menderes'in, kökü Osmanlı'nın son dönemine kadar uzanan bir siyaset geleneğini temsil ettiği söylenebilir: Birinci TBMM'nin İkinci Grubu-Terakkiperver CF-SCF soyçizgisiyle tanımlanabilecek olan bu gelenek, yerel eşrafa ve mülk sahibi orta sınıflara dayanır, onların siyasal temsilinin meşruiyetini temel bir değer olarak önemser, bu anlamda merkeziyetçiliğe ve vesayetçiliğe tepkilidir, 'Jakoben' modernizme karşı 'ılımlı' veya muhafazakâr (kâh ılımlı kâh muhafazakâr) bir modernleşmeden yanadır. Bu muhalefet şerhlerini

Adnan Menderes, Türkiye'de iktidarda ve muhalefette savunulan liberal siyasal düşünceler arasındaki farkın belirgin bir örneği - belki de bu farkın geleneğinin kurucusudur!

düşerken hep legalist bir 'teenni' ile, onun ötesinde devlete mutlak sadakatin koşulladığı özdenetimle davranması da, söz konusu siyasî geleneğin karakteristik bir vasfıdır.

Bu karakteristik, 'Türk liberalizmi'nin[1] *göreceliklerini* de belirleyen bir karakteristiktir. DP'yle iktidar olgunluğuna ve 'istiklaline' erişen bu siyasal

sanların daha üretken ve verimli olacakları düşünülerek– amaçlanmıştır.

Daha sonraki dönemlerde de, liberal temalar Batılılaşma/çağdaşlaşmayı Osmanlı Imparatorluğu'nun kurtuluşu için alternatifi bulunmayan bir siyaset olarak gören Batılılaşmacı kamp içinde yer alanlarca dile getirilmeye devam etmiştir. Batıya karşı ayakta kalabilmek için, Batının teknolojisiyle birlikte, anayasacılık temelinde gelişen siyasal-kültürel yapıyı da almanın gerekli olduğuna inanılmış; bu da Batılılaşmacıları devletin kurtuluşu için bir araç olarak görülen liberal değerlerin bir kısmını savunmaya iten bir faktör olmuştur.[2]

İttihat ve Terakki iktidarının son yıllarında başlayan ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte doruk noktasına ulaşan süreçte ise, hem siyasî hem de ekonomik alanda devletin toplumsal/kültürel dönüşüme –pozitivist bilimin rehberliğinde–

soyçizgisi, Türkiye'de liberal bir siyaset ve siyasal ideoloji istidatının da soyçizgisi olarak kabul edilir; oysa bu çizginin, ayrıştırıldığı, kutuplaştırıldığı CHP ve Tek Parti ideolojisi ile kuvvetli devamlılıklar arzettiğini unutmamak gerekir. DP'yi, Cumhuriyet ideolojisinden ve Tek Parti siyaset kültüründen mutlak bir kopuş olarak düşünmek, doğru değildir.

BİR LİBERALİZM MİTİ OLARAK MENDERES

CHP-DP arasındaki ya da vesayetçi otoriteryanizmle (veya 'jakobenlikle') liberal parlamentarizm arasındaki bu *kopuş ve devamlılık* geriliminde, Adnan Menderes özel bir öneme sahiptir. Zira o, DP'nin kurucu başkanı ve partinin iktidar dönemi boyunca Cumhurbaşkanı olan Celâl Bayar'a nispetle, devletlû-otoriter tutuma görece mesafeliliği, 'taban'-'halk' dinamiğinin 'telkinlerine' görece açıklığı itibariyle, *kopuşu* ve görece liberal bir *istidadı* temsil eder. Bayar ve Menderes, DP'nin iki timsali ve iki siklet merkezi oldukları için, bu kıyas ve nispet önemlidir. Fakat tekrarlayalım, Menderes'in ayrımı, *göreceli* bir ayrımdır.

Ne olursa olsun, Adnan Menderes, bir *liberalizm miti* olarak idolleştirilmiştir. Bu mitin inşasının, DP hareketinin sahneye çıkışından itibaren başladığı söylenebilir. Onu Türkiye'de liberalizmin 'gerçekleşmesinin' öncüsü olarak görenlerin Menderes'e yaptığı duygusal yatırım, bu inşanın bilinen örneğidir. Kendisini uluslararası bir liberal misyonun taşıyıcısı olarak gören Yalman (1997: 1532-3 vd., 1565) Menderes'i, "Batı zihniyetini yüzde yüz benimseyen", "Türkiye'yi ileri memleketler seviyesine ulaştıracak olan ıslahat davasına [dair] rüya ve hasretlerini" gerçekleştirecek, "Şark ruhuna karşı modern ve rasyonel idare"yi kuracak adam olarak görüyordu. Ki bu tasvirin kendisi –en azından '50'lere, '60'lara damgasını vuran– liberalizm telakkisinin bir özeti olarak temsilî değer taşır.

Liberal bir mit olmanın ötesinde, Cihad Baban'ın (1970: 237) kullandığı Batılı terimle "*martyr*" yani *şehit ve kurban* oluşu, ölümünden sonra Menderes'in üzerinde mitik bir hâlenin oluşumunda önemli paya sahiptir. Mağdur/şehit oluşunda kendi gafletinin de rol oynadığı düşüncesi, onu ayrıca trajik bir figür yapar. Adnan Menderes'in, Türkiye'de Atatürk'ten sonra hakkında en fazla sayıda biyografi, portre vd. yazılan politik şahsiyet olması ve –ancak belki Bülent Ecevit'in veya kapalı bir iç dünyada Alpaslan Türkeş'in kıyaslana-

öncelik etmesini şart gören bir kadro devlet aygıtına ağırlığını koymuştur. Aydınlanma değerlerinden beslenmekle birlikte bu gelenek, liberal olmaktan çok milliyetçi-devletçi ve sonraları cumhuriyetçidir. Milli-devletin yaratılması idealine paralel olarak, kitleye Türk milletine ait olma bilinciyle birlikte, haklardan çok vazifeleri öne çıkaran vatandaşlık anlayışının benimsetilmesini savunur; serbest piyasa ekonomisine sıcak bakmadığı gibi, özgürlüğün bireyler ancak onu sorumlu bir biçimde kullanmayı öğrendiklerinde gerçekleşebilecek bir ideal olduğunu düşünür.

Devletçi-milliyetçi geleneğin hâkimiyetiyle birlikte, liberal fikirleri dile getirenler itibar kaybederek, devlet tarafından sürüklenen modernleşme/yeniden yapılanma sürecine gösterilen tepkileri seslendiren ve nispeten farklı bir toplum projesinden yana olan çok daha geniş bir

bileceği– bir kült-kişi'ye dönüşmesi, temsile muktedir olduğu toplumsal tepkiler ve özlemler yanında kuşkusuz trajik hikâyesiyle de ilintilidir. Trajik hayat hikâyesi ve mizacının yorumlarına yazının sonunda döneceğiz.

Menderes'in *gafleti, 'saf' liberal* diyebileceğimiz bakış açısından,[2] özgürlükçü-demokratik ilkelerden sapmasıdır. Cihad Baban'a (1970: 151) göre, Menderes'in hüsranının nedeni, vaatlerinin aksine, "hürriyeti kullanma ve tatbik etme farkı" yaratamamasıdır. Yalman ise (*a.g.y.*, 1640), onun "hür münakaşaya, tenkide ve muhalefete karşı tolerans"tan geri kaldığı fikrindedir. *Liberal-muhafazakâr* bakış açısından ise, bürokratik seçkinlere karşı halk iradesini seferber ederek konumunu güçlendirmekten imtina etmesidir Menderes'in gafleti.

'Saf' liberal ve liberal-muhafazakâr konumlardan söz etmekle, liberal bir siyasal konumlanmanın farklı seçeneklerini imâ etmiş oluyoruz. Türkiye'de liberal bir *siyasal* pozisyonu belirleyebilecek 'hasım' tayininde üç 'seçenek'ten söz edebileceğimizi düşünüyorum: Komünizme/sola *karşı* olmak; "gerici"-muhafazakârlığa *karşı* olmak; "jakoben"-Kemalizme *karşı* olmak. İlk seçenek liberalizmi genel olarak *sağcılıkla*, ikincisi Batıcı-modernist bir 'soy' liberalizmle (bkz. dipnot 1), üçüncüsü muhafazakârlıkla eşleştirir. Menderes *durumsal olarak* üç seçeneğe de meyletmiş, üç istidatla ilgili olarak da temeller atmıştır. Ancak –aşağıda da ele alacağımz gibi– esasen üçüncü seçeneğin siyasal ve *hegemonik* imkânını temsil eder. Hegemonik imkân demekle, birbirleriyle çelişmeyen –en azından çelişmesi gerekmeyen– bu hasım tayinlerinin ortak paydasını gözetme ve diğer pozisyonları eklemleyerek içerme yeteneğini kastediyoruz. Menderes, bu hegemonik söylemin önemli bir temsilcisi olmanın ötesinde, –kurucusu demeyeceksek– belli başlı kurucularındandır. Bu konumlanma Menderes'in niyet ettiği, kurguladığı bir hedef değildir, bütünlüklü bir siyasal programatiğin ve ideolojik söylemin yokluğunun hasıl ettiği bir sonuçtur. Menderes'in siyasal söylemindeki liberal uğraklar, ancak muhtelif hoşnutsuzlukların, tepkilerin yansıması, tercümesi olarak anlam ve muhteva kazanır.

TEK PARTİ REJİMİNE DEMOKRAT TEPKİ

Menderes'in, Tek Parti mebusu ve müfettişi olduğu evre boyunca, sıradışı bir çıkışına hele dönemin dar hudutları içerisinde muhaliflik/memnuniyetsizlik belirtisi sayılabilecek bir tavrına-sözüne rastlanmaz. Tek istisna, bu dönemin muhalefet cephesi –klasik deyimiyle çevre– içinde yer bulabilmişlerdir. Prens Sabahaddin, Mehmet Cavit Bey ve Ahmet Ağaoğlu gibi kendilerini liberal olarak tanımlamasalar bile fikirlerinde liberal temalardan esintiler taşıyan figürler iktidarı elinde tutan İttihat ve Terakki ve sonraları CHP'de hâkim olan anlayışa ters düşerek elit tarafından dışlanmışlardır. 1950'li yılların modernleşmeci muhafazakârları ve *Forum* dergisi çevresinde kümelenen fikir adamları –ki bu dönemlerde liberal fikirler ancak bunların yazılarında bir nebze yer alabilmiştir– hükümet olmasa bile varlığını hissettiren CHP ve onun ittifak içinde olduğu askerî-sivil bürokrasiye karşıtlık temelinde ifade edilmeye devam etmiştir.

Liberalizmin nispi muhalif pozisyonu, temel eğilim ve hassasiyetlerin güçlü kuramsal temellere dayalı, iç tutarlılığı yüksek ve sofistike bir biçimde ifade edil-

sonuna doğru, 1945 yılında Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Görüşmeleri sırasında yaptığı –ve bir profil kazanmasını sağlayan– muhalefettir. Koyu muhafazakâr bir korporatist toplum özlemi doğrultusunda köylüyü ailesiyle toprağa bağlama telakkisini devam ettiren düzenlemelere (bkz. Kansu, 2003: 626-31) şu sözlerle karşı çıkmıştır:

> *"Ocak müessesesi ileriye değil; geriye bakan bir zihniyete dayanmaktadır. Çiftçiliği meslek haline koymak fikri de modern iktisadî hayatın gerektirdiği bir işbölümü mefhumu ile izah olunamaz. Bunlar nasyonal sosyalist rejiminin İskân, Toprak Kanunu olan Erbhof Kanunundan aynen iktibas olunmuş düşünce ve hükümlerdir. (...) Köyle şehir arasına aşılmaz sedler çekmek bu memleketin geriliğini devam ettirecek bir hareket olur"* (Menderes, 1992: I-17).

Menderes'in bu itirazının kaynağında, büyük toprak sahiplerinin, söz konusu kanunun büyük toprak mülkiyetine getirdiği kamulaştırma tehdidine gösterdiği tepki yatıyordu (Berkes, 1997: 247-8). Ancak, DP iktidarının politikalarının belki de en önemli toplumsal sonucunun köyden kente muazzam bir göç akını olacağı düşünüldüğünde de, bu sözler anlamlıdır! Öte yandan Menderes, CHP'nin Tek Parti döneminde Nazi/faşist uygulamalarından ilham aldığı yönündeki imalara başbakan olduktan sonra da başvuracak; 1951'de, Halkevleri'nin kapatılmasının tartışıldığı sıralarda, bunların "faşistvari telakki ve düşüncelerin mahsûlü olduğunu" söyleyecektir (akt. Aydemir, 1969: 206).

DP'nin kuruluş ve muhalefet evresinde (1946-50) Adnan Menderes, otoriter Tek Parti rejiminin mirasına karşı liberal-demokratik belagat örnekleri vermiştir. Zaten Menderes'in siyasal söyleminin çok üzerinde durulan özelliği, bu dönemdeki 'doktriner' denebilecek liberal-demokratik tutumu ile iktidar dönemi arasındaki tutarsızlıktır.

Bu belagatin önemli izleklerinden biri, Türkiye'de Cumhuriyet'in 'yeterliliği', 'tamamlığı' hakkında resmî ideolojinin kabullerini sorgulamasıdır. 1945 Eylül'ünde *Vatan*'da yayımladığı yazısında siyasî hak ve hürriyetler bakımından, 1908 inkılâbının gerisine düşüldüğünü söyler (Menderes, 1992: I – 48-9). 1947'de Hasan Saka hükümetinin programını eleştirirken "Cumhuriyetin bir hükümet kalıbı olarak ve şekil halinde kaldığı... millî iradenin hâkim kılınması gibi esaslı bir inkılâbın henüz başarılamadığı" eleştirisini getirir (Menderes, 1992: I-218). 1950 seçimlerin-

mekten çok, savunmacı bir refleks içinde, devlet tarafından alınan ve uygulanan kararların eleştirilmesi sürecinde ifade edilebilmesi sonucunu doğurmuştur. Devletin toplumsal-siyasal gelişmelerdeki ezici ağırlığı, liberalleri de devlet-merkezli bir gündeme bağlamış görünmektedir. Örneğin, dinî-geleneksel otoriteler ve bunlar tarafından temsil edilen değerler ve cemaatçi toplumsal kültürün bireyin özerkliğini kısıtlayan veçhelerini dile getirmek Türk liberallerinin öncelikli sorunu ol(a)mamıştır. Özgürlükler üzerinde somut ve görünür durumda olan devlet baskısı, toplumdan gelen sınırlamaların ikinci plana itilmesine yol açmış gibidir. Birey ancak daha geniş bir kolektivite çerçevesinde düşünülmektedir. Örneğin Prens Sabahaddin'in Osmanlı İmparatorluğu'nun bütüncü (tecemmüi) sosyal yapısına yönelik eleştirileri, birey özgürlüğünün diğer her şeyden önce gelen başlı-

den sonra, milletin egemenliği anlamında gerçek anlamıyla Cumhuriyet'in ancak şimdi kurulmuş olduğunu söyleyecektir (Menderes, 1992: II-178). Bu söylem, Bayar'ın, DP misyonunu Atatürk inkılâplarının tamamına erdirilmesi olarak sunmasıyla (bkz. Bora, 2001) uyumludur; denebilir ki onun daha *patetik* bir versiyonudur.

"Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" ilkesinin doğrudan, mutlak uygulanması şiarı, Menderes'in ve DP'nin liberal-demokratik patetizminin ana kaynağı olmuştur. 13 Haziran 1948'de Aydın'daki konuşmasında Menderes, bir 'Atatürk kelamı'nı mefhum-u muhalife dönüştürerek, "ne köylü ne şehirli henüz memleketin efendisi olamamıştır" der (Menderes, 1967: 146). 5 Mart 1950 Adana'da, "Keramet hürriyettedir, keramet serbest reydedir, keramet millî hâkimiyettedir" der (ay.: 223). "Millî egemenlik" vurgusu, CHP'nin temsil ettiği vesayetçi demokrasi anlayışını sorgulamaya dönüktür. Okur-yazar oranı vb. ölçütlerle toplumun demokratik rüştü hakkında kuşku beyan edilmesi karşısındaki radikal tepkisi, Menderes belagatinin köşe taşlarındandır. Örneğin, 9 Eylül 1949 İzmir konuşması:

> *"Ağızlarında münevver demokrasi gibi, vatandaşların ve Türk milletinin münevverler tarafından yetiştirileceğini ve ancak bu suretle, hürriyete kavuşabileceğini, münevver demokrasi tabiri garip bir tedai ile münevver istibdat tabirini hatıra getirmiyor mu? Vatandaşların ve milletin talim ve terbiyesiyle demokrasinin ancak mümkün ve müyesser olabileceği iddiası ise, bu iddiada bulunanların kendilerini Allah tarafından bu memleketi idare ve milleti terbiyeye memur gördüklerini açıklamıyor mu?"* (ay.: 203)

1950'lerin ikinci yarısında da, genel olarak yaygınlaşırken özellikle bürokraside, basında ve üniversitelerde zemin bulan muhalefeti, "kuru kalabalık" olarak gördüğü halkın reyine değer vermemekle, "münevver istibdadı" eğiliminde olmakla suçlayacaktır (Menderes, 1992: VI-153).

Menderes'in, savunmacı –hatta kimilerince özürcü– bir tutum gösterdiği Yassıada duruşmalarındaki son konuşmasında dahi, vesayetçi-elitist bir demokrasi anlayışıyla polemikle meşrulaştırmak istemiştir kendini:

> *"... bir memleketin Garplı manasında demokratik bir idareye kavuşabilmesi uzun ve çetin yollardan ve safhalardan geçmek ve şartların olgunlaşmasına bağlıdır. Zira bunun ol-*

başına bir değer olduğuna inanmasından çok, "Türkiye'nin kurtuluşunun" ancak böyle bireylerin varlığına bağlı olduğuna inanmasından kaynaklanmış gibidir.

Farklı ve birbiriyle çelişen çıkarlara sahip olan bu geniş muhalefet cephesi içinde yer alan liberalizm, bir bütün olarak harekete damgasını vurmaktan çok uzaktır. Kendisini hareket içindeki diğer muhalefet unsurlarından ayıredebilmekte, farklılaştırabilmekte sıkıntılar yaşamıştır. Liberal değerlerin savunulması doğrultusunda ağırlık koyma potansiyeline sahip toplumsal/siyasal güçlerin zayıflığı bu durumun nedenlerinden en başta gelenidir. Kemalist modernleşme projesine karşı tepkileri dile getiren siyasal güçler, ağırlıklı olarak köylü, kent göçmeni ve devlete bağımlı bir işadamı kesimine dayanmışlardır. Bu kesimlerin öncelikli talepleri de, jandarma ve tahsildar ile özdeşleştirilen devletin keyfiliğinin sınırlanarak ka-

gunlaşması için memlekette ortam ve iklimin birçok bakımlardan müsait hale gelmesi yani siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel şartların olgunlaşması ve hususiyle tatbikattan edinilen kölü tecrübelerin an'aneler halinde olgunlaşması ve vicdanlarda yer etmesi zaruridir. Nitekim, Garbın ileri demokrasileri bütün bu yönlerden çok müsait şartlar altında ve ancak asırlar içinde bugünkü kemâle ermiş bulunuyor. Fakat derhal arzedeyim ki bu şartların kemâle ermemiş bulunması ve bilhassa bir memleketin tarihinden gelen türlü tesirlerin gayrı müsait oluşu o memleket için hiçbir suretle bir nakısa olarak görülemez" (akt. Asal, 2003: 254).

1946-50 döneminde Menderes'in konuşmalarında, siyasî haklar ve özgürlüklere, *millî iradenin tecellisinin güvencesi* olarak sahip çıkmak, önemli bir izlektir. 1946 Haziran'ında Cemiyetler Kanunu'nun değiştirilmesi üzerine görüşmelerde, siyasî partileri diğer derneklerden açıkça ayırt etmek ve onları millî iradenin gerçekleşmesinin olmazsa olmaz koşulu saymak gerektiğinde ısrar eder (Menderes, 1992: I-74-5).

Söz konusu liberal-demokratik belagatin etkileyici bir faslı, ara ara, güvenlik/asayiş mülahazalarının temel ve siyasal haklarla özgürlükler üzerinde oluşturduğu baskıyı da gündeme getirmesidir. 21 Mart 1947'de Kütahya'da "Ziraat Vekâletine ayrılan tahsisatın... gizli polis ve emniyet teşkilatının tahsisatına ancak tekabül eden miktarda..." oluşunu eleştirir (Menderes, 1967: 65). 2 Mayıs 1949'da Muğla'da "Millî savunma masrafları millî takati sarsmakta ise, behemahal tasarruf yapılmalıdır" der (ay.: 187).

Mükerrem Sarol (1983: 1095), Menderes'in şu sözünü nakleder: "Türk milletinin ayağına kadar gidip olayları anlatmak ve onu memleket politikasında bir kuvve-i zinde halinde tutmak lâzımdır." Mamâfih Menderes'in siyasal katılım anlayışı, millete/halka seçmen olmanın ötesinde zinhar bir *öznelik* atfetmez. Sadece –aşağıda göreceğimiz gibi– iktidar döneminde değil, 1946-50 döneminde de, DP içinde "sine-i millete dönme", parlamento-dışı muhalefete, bir halk hareketine inisiyatif kazandırma arayışlarına karşı çıkmış; hatta taban nezdinde bilhassa saygın bir figür olarak, bu eğilimlerin gemlenmesinde kilit rol oynamıştır. Bayar (1986: 79 vd.), DP'nin muhalefet döneminde "meşruiyetçi" çizginin tesisindeki rolünü, ona liderlik kimliği kazandıran esas performans olarak vurgular.

Menderes'in bu tutumunun bir veçmusal kaynaklardan kendilerine daha fazla pay aktarılmasıyla birlikte, dinî-geleneksel hayat tarzını devlet gücü kullanarak değiştirmeye yönelik baskının kaldırılması talebi etrafında şekillenmiştir.

Muhalefet cephesi içinde yer bulmakla birlikte, liberallerin, Kemalist devletle olan ilişkileri de sadece muhalif olma temelinde açıklanamaz. Liberal fikirleri seslendirenler, liberal oldukları kadar milliyetçi fikirlerden de etkilenmişlerdir. Devletin ayakta kalması için Batılılaşmanın Batılılaşma için de liberal değerlerin kabulünün şart olduğuna inanılan birçok ülkede liberalizmin milliyetçiliğe eklemlenmesi sürpriz değildir. Türkiye örneğinde de, bireye (veya bireyin özgürlüğünün sağlanmasına) başlıbaşına bir değer atfedilmekten ziyade, devletin ve milletin kurtuluşu için liberal değerlerin benimsenmesi/topluma benimsetilmesi önerilmektedir. Alman liberal geleneğine ben-

hesi, meşruiyetçilikten ziyade, "legalizm"dir (Ağaoğlu 1967: 48). Ya da Necip Fazıl'ın üslubuyla, "abes derecesinde kanun bağlılığı" (Kısakürek, 1970: 109). Samet Ağaoğlu (1967: 53) Yassıada'daki ezikliğinin yadırganmaması gerektiğini anlatırken, Menderes'in başbakanken de "kanundan çekinen ve korkan Menderes" olduğunu söyler. Devlete 'merbutiyet', son kertede, millî iradeciliğe baskındır.

Bu tutumun başka bir veçhesini, 1950 seçiminden sonra söylediği şu sözde görebiliriz: "Herkesin kahraman olmasını isteyemeyiz" (Sarol, 1983: 128). Buradan, cumhuriyetçi sivil cesaret heroizmine kuşkuyla –hatta sinizmle– bakan, daha ziyade sıradan/mütevazı insanın 'doğal'-kendiliğinden davranışının hikmetine itimat eden liberal *ethos*'un bir alametini türetebilir miyiz?

Üçüncü bir veçhe, Menderes'in ortayolculuğuna, *pragmatizmine* işaret eder. Yine Bayar'ın (1986: 60) ifadesiyle: "Onun için bir fikrin güzelliği değil, doğruluğu önemliydi. Bir fikrin doğruluğu da hayata uygulanabildiği, insanı ve toplumu daha ileriye götürebildiği ölçüde aşikâr olurdu." Uygulanabilirliğe, 'makûliyete' yatkınlık anlamında pragmatizm, liberalizmin düşünsel olmaktan öte 'tinsel' bir öğesi olarak önemlidir.

DEVLET VE BÜROKRASİ

Menderes'in bir *liberal mit* olarak temsilinde önemli bir veçhe, onun devletin ve bürokrasinin nüfuz alanını geriletme iradesidir. Gerçi, devleti kutsallaştıran söylemi sorunsallaştırması, 1946-50 dönemindeki belagate mahsustur ve sınırlıdır. Örneğin 1946 Haziran'ında Cemiyetler Kanunu'nda yapılan değişiklikler tartışılırken, "Devletin millî bütünlüğü, Devletin siyasî birliği, Devletin millî birliği tabirlerinin... manâya kuvvet verme maksadiyle... yanyana yazılmış olmaları"na getirdiği eleştiri, önemli bir ayrıntıdır (Menderes, 1992: I-73) – ve Türkiye'nin siyasal kültüründe devamlılığı olan bir olguya işaret eder. Ancak Menderes, devletin 'yüceliğine', onun millet/halk iradesinden –görece?– özerk aşkın varlığına iman etmek bakımından, Tek Parti'den müdevver resmî siyasal kültürün dışında değildi. İdama giderken son sözleri "devletime ve milletime ebedî saadetler dilerim" olmuştu.

Menderes, bir aşkın değer ve bir *mitos* olarak devleti değil, *aygıt* olarak devleti, yani *bürokrasiyi* –ve onun geleneksel iktidar zihniyetini– geriletmek istemiştir. Bu hedef doğrultusundaki kimi eleştirileri, analiz değeri bakımından da dikkat çekicidir. Bir konuşma-

zer biçimde, birey özgürlüğü savunulduğunda bile her zaman devletçi-milliyetçi bir vurgu sezilmektedir. Ortak iyinin temsilcisi olarak devlet kavramı, özgürlüklerin sorumlu bir biçimde kullanılması ve bunun devlet tarafından öğretilmesinin savunulması bu konuda verilebilecek örneklerin başında gelir (bkz. Coşar, 2004).

Kemalist modernleşme projesinin örtük bir biçimde de olsa liberal ideallerden, özellikle de aydınlanma düşüncesinden etkilenmiş olması, liberallerin devletin "modernleştirme" pratiğine karşı ılımlı hatta zaman zaman destekleyici bir tutum almalarını kolaylaştırmıştır. Nihayetinde, Kemalizm geleneksel toplumsal yapının koyduğu engelleri ortadan kaldırarak, bireyin özerkliğini artırma iddiasını taşımaktadır. Hem Kemalizm hem de liberalizm, aydınlanma ideallerinden beslenmişler ve "Batılılaşmacı" cephe içinde

sında, Tek Parti sisteminin 'toplumu memurlaştırıcı' siyasetine ilişkin şu sözleri örnek verelim:

"Vaktiyle Osmanlı Devleti denildiği zaman saray ve onun etrafında toplanmış kapıkulu, gedik sahipleri ve vilayetlerdeki eşrafın anlaşılması gibi, Halk Partisi sisteminde de seneler geçtikçe iktidarın etrafında koskoca bir zümrenin adeta devletleştiğine şahit olduk. Böyle bir devlet anlayışının ilk neticesi memuriyet kadrolarını alabildiğine genişletmek ve bu suretle mümkün olduğunca geniş ve okumuş vatandaş kütlesini iktidarın emrinde ve onu maişetiyle bağlı hale getirmek oldu. Buna muvazi olarak da iktisadî hayatın memurlaştırılması gayretleri sarf olunuyordu. Bu suretle daha çok sayıda vatandaşları işleriyle güçleriyle iktidara bağlamak imkanı elde edilmiş olacaktı" (1 Ekim 1947. Menderes, 1967: 95).

"Münevver ve okumuş zümreyi mümkün olduğu kadar Devlet kapısına bağlamak, şuurlu hesaplı olmasa bile insiyakî olarak belirmiş bir temayüldür. ... Devletçilikte ölçünün kaybedilmiş ve aşırı hudutlara gidilmiş olmasında da bu temayül ve insiyakın tesirlerini aramak yerinde olur" (13 Şubat 1950. Menderes, 1992: I-408).

Menderes'in devlet-bürokrasi karşıtı söyleminde çok önemli bir liberal motif, 1948 Bütçesi görüşmelerindeki kapsamlı eleştirilerinde kendini gösterir:

"Vergi olarak toplanan paraların herhangi hizmet ve ihtiyaçlara ayrıldığını bir bakışta görebilmek ve hükümet ve bürokrasinin güttüğü politikayı bütçe denen belgede kolayca takip edebilmek...

... öteden beri alışılmış itiyatların bir sonucu olarak bütçede görülen her bir kısmın mutlaka bir zaruretin ifadesi ve bir hükme dayanır olduğu zihniyeti...

... şuna buna yardım ve ihsanlarda bulunabilmek, yeni yeni kadrolar ihdası ile iktidar ve yetki sahalarını genişletmek eğilimleri..." (akt. İnan 2003: 212, 215)

Burada kilit nokta, *bütçe hakkının* savunulması, devlet adına yapılan harcamalarla ilgili hesap verme yükümlülüğünün talep edilmesidir. Aktarılan konuşmada sarfettiği, "Millet Meclisinin doğuşu, bütçe murakabesine sıkı sıkıya bağlıdır. Milletten alınan paraların, millet adına murakabesi esastır" sözleri, belki de Menderes'in liberal ideoloji adına iç tutarlılığı ve didaktik değeri en yüksek sözleridir.

Menderes'in anti-bürokratik tutumu yer almışlardır. Özellikle de, bir parçası olduğu Kemalist devlet karşıtı cephenin liberal değerlere en uzak unsurlarının devlet tarafından cezalandırılması söz konusu olduğunda liberaller, hangi tarafta yer alacakları konusunda bocalamışlardır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ahmet Ağaoğlu'nun CHP ile kurduğu gel-gitli siyaset çizgisinin gerisinde yatan faktörlerden biri bu olsa gerektir.[3] Liberal eğilimler taşıyan ve DP'yi otoriteryanizme kaymakla suçlayan DP'liler tarafından kurulan Hürriyet Partisi'nin kuruluşundan iki yıl sonra CHP'ye katılması da anlamlıdır.[4] Keza, liberal fikirlerin dile getirildiği hemen hemen tek platform hüviyetinde olan *Forum* dergisinin 27 Mayıs darbesini, aynı fonksiyonu 1970'lerde üstlenen *Yeni Forum* dergisinin de 12 Eylül 1980 darbesini desteklemesi bir diğer örnektir.

Öte yandan bu tutum, Kemalist elitin

etrafında kurulan mitosun inşasında, kendi sözleri ve icraati kadar, 'negatif' etmenler de rol oynamıştır: "Devlet hizmetinde bir gün bile bulunmamış ilk başvekil" olması bahsi ve bu nedenle bürokrasiyle çatışması (Ağaoğlu 1967: 97 vd.)... Şevket Süreyya Aydemir (1969: 110 vd.) devlet hizmetlerinden gelmemiş olmanın onu (özellikle örtülü ödenek örneğinde) özensizliklere, sorumsuzluklara sürüklediğini yazmıştır. Menderes'in bürokratik kurallardan, hiyerarşiden ve protokolden âzâde davranma eğilimi, bu tutuma atfedilen 'pratik-pragmatiklik', 'müteşebbislik-işbitiricilik' veya 'kuralsızlık', 'keyfîlik' özellikleriyle; Türkiye'nin siyasal kültüründe liberalizm-devletçilik ikiliğinin kronikleşecek ihtilaf alanlarından birinin göstergesel koordinatlarını çizmiştir.

İLERLEME, KALKINMA

Menderes, modernist 'İlerleme' mitosuna candan bağlıydı. Kalkınma ve zenginleşme hedefi, aslında salt iktisadî gelişmenin ötesinde modernleşme/yenileşme vaadi etrafında bir *pathos* ve iyimserlik geliştirmiştir. Bu noktada, ilerleme inancının ve bu doğrultudaki iyimserliğin, liberalizmin tanımlayıcı bir 'tinsel' unsuru olduğunu hatırlamak yerinde olur; Harold Laski (1985), liberalizm bir öğreti olmaktan öte bu yönde bir ruh hali, bir mizaç (*Tempérement*) olarak tanımlamıştır. Menderes, Kemalist elitin, bu arada örneğin Bayar'ın, maddi ilerleme hedefine Cumhuriyet inkılâplarının tamamlayıcısı olarak bağlanmasından farklı olarak, –en azından zaman zaman–, bu hedefi sahih bir siyasî değer kaynağı olarak kurmaya meyleder. Bu, cumhuriyetçi-modernist söylem içindeki liberal yol izinin genişletilmesidir.

Şevket Süreyya Aydemir (1969: 217), onun iktisat politikasına karşı olmasına rağmen, onun 'müsbet yönünü' burada görür: Menderes "büyük rakamlardan korkmayan adam"dır, inşacı ve imarcıdır. Zaten Menderes mitosunun temel motifi de budur: İki dünya savaşı arası buhran konjonktürünün yokluk ve tutumluluk devrinin ardından kalkınma-zenginleşme iştahını körüklemesi ve ekonomik girişimciliğin 'önünü açması'. Kuşkusuz Menderes, 'konjönktür himmeti' ile hareket ediyordu; dünya kapitalist sisteminin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki büyük gelişme hamlesinin ivmesinden yararlanıyordu. Başarısı, bu konjonktürün ideolojik karşılığını iştiyakla üreten söylemi kurmasıydı. Ekim 1953'te Adapazarı'ndaki nutkunda Türk milletinin "çalışkan ve iktisadî

liberallerin muhalefetin organik bir unsuru olduğu algısını değiştirmeye yetmemiştir. Liberaller ile modernleştirmeci devletin aynı aydınlanma ideallerinden etkilendikleri ve aslında ikisi arasındaki farkın büyük olmayacağından şüphelenen muhalefetin Islâmî muhafazakâr sempatileri güçlü diğer unsurları da, liberallere şüpheyle bakmaya devam etmişlerdir. Liberaller Avrupa kültürünü yüzeysel ve taklitçi bir biçimde benimsemiş, Türk-İslâm kültürüne yabancılaşmış olmakla suçlanmışlardır.[5]

Ahrar Fırkası, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve nihayet Serbest Fırka, liberal hassasiyetlere sahip olan kimselerin kendilerini yakın hissettikleri partiler olmuştur; ancak bu partilerin ayırt edici özelliklerinin liberalizm savunusu olduğu söylenemez. Eğer bu dört partiyi birbiriyle ilişkili hale getiren bir özellikten söz edilecekse

zekâya sahip" bulunduğunu, oysa "eski idarenin, Türk milletinin bütün çalışma imkânlarını köstekleyen bir yolda yürüdüğünü" söyler (Menderes, 1992: IV-139). 21 Nisan 1954'te Trabzon'da yabancı sermayeye dair şüpheleri geri çevirirken "Onlar hâlâ, ninelerimizin 'İşten artmaz, dişten artar' düsturunu gütmektedirler. Halbuki dişten biraz artar, asıl artış işten olur. Süretli geliştirmek ve kalkındırmak kredinin mucizevî vasfıdır. Bugünkü medeniyet, kredi üzerine kurulmuştur, kredi medeniyetidir" der (Menderes, 1992: IV-490). Menderes'in söylemi, Tek Parti ideolojisinin kapitalizmin üzerine örttüğü 'ar perdesini' yırtmış; kârın, tüketimin, kısacası iktisadî rasyonalite dilinin 'meşrulaşmasına' ve hegemonikleşmesine kapı açmıştır.

Bu söylemin temel bir unsuru, Tek Parti döneminin devletçi ekonomik politikasının sorgulanmasıydı. 15 Mayıs 1952'deki Balıkesir konuşması, iyi bir özettir:

> *"Devletçilik olmasaydı bir Nazilli fabrikası, bir basma fabrikası kurulamazdı diyenlere 'Koskoca Amerika devletçilikle mi kuruldu?' sualini sorabiliriz. ... Bizim iktisadî sistemimiz her vatandaşa zekâ ve melekâtının hürriyet havası içinde inkişafı teminatını vermektedir. Onların devletçiliği örfi idarelerle, mahkemelerle, tekkelerle, totaliter zihniyetle vatandaşı eti ve kemiği ile devlete bağlamaktadır. Onların devletçiliği siyasî zorbalıklarının iktisadî sahada tecellisidir"* (Menderes, 1992: III-138)

DP'nin izlediği iktisadî politikalara bakıldığında ise, Menderes'in söyleminin kurduğu karşıtlıkların en azından 'abartılı' olduğu ortaya çıkar. Ahmet İnsel (1996: 190 vd.), DP'nn iktisadî politikasının 1950 öncesiyle süreklilik içerisinde, güdümlü bir ekonomide birtakım aktörleri girişimci konumuna yükseltmeye dönük bir politika olduğuna, ayrıca, –özelleştirmeler bir yana–, kamu sektörünün alanını genişlettiğine dikkat çekerek, bu politikayı *liberal devletçilik* olarak tanımlar. Özellikle 1954'ten itibaren, iç piyasaya dönük sanayii geliştirmeyi hedefleyen korumacılık önlemleri takviye edilmiştir. DP, 1950-53 döneminin, özellikle tarım üretimindeki hızlı artışa büyük getiri sağlayan ve muazzam bir kalkınma atılımına olanak tanıyan elverişli konjonktürünü, 1954'ten itibaren asla bulamayacaktı. Ancak hem büyük toplumsal desteğini borçlu olduğu hem de sahiden patetik bir iyimserlikle baktığı büyümeyi ve kalkınmayı ne olursa ol-

bu İttihat Terakki ve CHP çizgisine çeşitli saiklerle muhalif olmaktır. CHP çizgisine göre, Osmanlı modernleşme çabaları modernlikle bağdaşması mümkün olmayan dinî-geleneksel değerlere gereğinden fazla taviz verdikleri için başarılı olamamışlardı. Türk toplumunun muasır medeniyet seviyesine ulaşması için Osmanlı Hanedanlığı'nın kaldırılıp millî devletin kurulması yeterli değildi; modernlikle uyumlu yeni değerler sistemi ve hayat tarzının da yerleştirilmesi zorunluydu.

Yeni değerler sistemini oturtabilmek devlet yapısından eğitim sistemine, aile hayatından, alfabe ve kılık kıyafete kadar birçok alanda kapsamlı dönüşümleri –Batılılaşmayı– gerekli kılmaktaydı. Bunun gerçekleştirilebilmesi de, halk için neyin doğru olduğunu bildiği varsayılan elitlerin, en azından halk kendisinin doğru çıkarlarının nerede olduğunu öğreninceye

sun devam ettirmek isteyen Menderes; popülist müdahalelerle (başta enflasyonist finansman) ve ABD'ye abartılı bir "işbirlikçi istek"le (Keyder, 1989: 110) yaklaşıp daha fazla iktisadî destek almaya çalışarak, bu ivmeyi tekrar yakalamaya çalıştı. Nitekim iktisadî gerilemenin yarattığı, toplumsal ve siyasal muhalefeti besleyen hoşnutsuzluğu, hep bu bölümün başında bahsettiğimiz iyimserlik içinde, "hızlı kalkınma temposunun getirdiği muvazenesizlik"le açıklamıştır. 1955 Aralık'ındaki ifadesiyle "istihlâk artışına, Türk milletinin medenî bir seviyede yaşama haline gelmiş olmasına bağlı... dünya ve medeniyete gözünü açmış, binbir ihtiyacının tatmini için çırpınan... [bunun için] envestisman yap[an bir memleketin] bünyevî defisiter [yapısı] ve darlığı"na bağlı geçici bir buhrandır, ona göre (Menderes, 1992: VI-76-77). Oysa buradaki tıkanma, gelişen sanayi sermayesinin dahi Menderes'ten ümidini kesmesine yol açacak bir kısır döngüden ve 'plansızlıktan' kaynaklanıyordu.

Çağlar Keyder'in, DP dönemi iktisadî politikalarının girdiği buhrana ilişkin yorumu, Türkiye'de iktisadî liberalizmle siyasî liberalizmin bakışımsızlığına ilişkin tartışmalara da, –tersine, yani buradaki bakışımlılığa işaret ederek!–, ufuk açar:

"Birkaç yıl içinde geleneksel değerlerin yerini kalkınmacılık ve dizginlenmemiş pazar özgürlüğü aldı. Ekonomik fırsatçılığın kural haline gelip zenginleşme amaç olunca halkın istediği özgürlüklere bir 'Vahşi Batı' zihniyeti hâkim olmaya başladı. Devlet, pre-kapitalist kalıbın hızla dışına çıkan toplumu kontrol edecek yeni araçlar geliştiremediği gibi, toplumun da hiçbir özerk örgütlenme geleneği yoktu. (...) Devletin, iktisadî özgürlük alanı yanratma adına eskiden denetlediği alanın bir kısmından geri çekilmesi bir boşluk yaratmıştı; bu boşluk ise sivil toplum kurumlarıyla değil, bireysel yayılmacılığın aşırılıklarıyla dolduruldu. Daha sonra, sivil toplumun gelişmesiyle değil, devlet mekanizmasının kontrol kapsamının, politik istikrarı korumak adına genişlemesiyle bu duruma çare bulundu" (Keyder, 1989: 114-5).

BATI, ABD

Menderes'in modernist ilerlemeciliği açık seçik Batı-merkezciydi, Batı uygarlığı referansına sıkı sıkıya bağlıydı. Atatürk inkılâplarını "Garba mütevecciih" olmakla tanımlamıştır (Menderes, 1992: III-140). "Kurulmakta olan dünyanın ahengine uymak", "insanca ya-

kadar, halkı onun "gerçek" çıkarlarına hizmet edecek şekilde idare etmesine bağlıydı. CHP önderliğindeki devlet eliti yukarıda anahatları çizilen doğrultuda adımlar attı. Kadın erkek-ilişkileri, müzik, giyim kuşam ve gündelik yaşama ilişkin daha birçok noktada "Batılı" olduğuna inanılan hayat tarzını takip etmeye ve kitleye de bu tarzı öğretmeye çaba gösterdi.

CHP çizgisine muhalefetin ortaya çıkışı çok geç kalmadı. Önce Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası sonra da Serbest Fırka yönetici elite karşı tepkileri dile getiren partiler olarak ortaya çıktılar. Gerçekleştirilmek istenen toplumsal/siyasal dönüşümlerin radikalliği kadar, nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan köylü kitlesinin gündelik hayatında rahatlama hissedememesi muhalefeti besleyen en önemli faktör oldu. CHP idaresi, kitlenin hayatını anlamlandıran dinî-geleneksel değerlere karşı, ona yabancı değerler sis-

şamak isteyen milletler camiasına katılabilmek" vb. şiarlarını sıkça tekrarlayarak, İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan Batı-merkezli uluslararası bloka dahil olma önceliğini vurgulamıştır.

Menderes'in ve DP'nin Batı yöneliminin mümeyyiz vasıfları, Soğuk Savaş atmosferinin damgasını taşıması ve ABD'ye 'meftunluğudur'. DP Hükümetinin 1950 Haziran'ında anayasanın açık hükmüne rağmen TBMM'ye başvurmadan Kore'ye asker gönderme kararı alması, bu çizginin 'ünlü' ve stratejik başlangıç adımıdır. Böylece Güney Kore-Kuzey Kore çarpışmasında "beynelmilel komünizm karşısında, hür dünyanın yanında" saf tutan Türkiye, bu fedakârlık ve kararlılığıyla, Sovyetler Birliği'ne karşı Avrupa'nın doğusunda bir tampon ülke olarak NATO'ya katılmayı 'başarmıştır'. Bu stratejik karar, DP'nin tercihi olmanın ötesinde, Türk milliyetçiliğinin SSCB'yle ilgili tehdit algılamasının ve beka kaygısının bir neticesiydi. Ancak DP liderliği, –bir önceki başlık altında değindiğimiz iktisadî beklentilerin de etkisiyle– bu tercihin heyecanlı hatta gayretkeş bir *Amerikanperverlikle* bağdaşmasını teşvik etmiştir (bkz. Bora, 2002). Menderes, ABD önderliğindeki "hür dünya"yı, neredeyse 'perestişkâr' bir söylemle, "dünya sulhü"nün ve "insanlık idealleri"nin teminatı olarak sunuyordu. Bu politika, *peykçi Batıcılık* (Eroğul, 1990: 175) tanımını sahiden hak eder. DP'nin Amerikanperverliği, otarşik bir milliyetçilikle sosyalizan anti-emperyalizm arasında salınan güçlü bir tepkiye zemin oluşturmuş; özellikle ordu içindeki muhalefetin –ancak 12 Mart 1971 müdahalesinden sonra 'yatış(tırıl)an'– motiflerinden biri de bu olmuştur.

DP'nin Batıcı/Amerikanperver politikası içinde Menderes'in öne çıktığı bir inisiyatif, aynı zamanda söz konusu politikanın tipik bir örneğini de teşkil eden, Bağdat Paktı'dır. Menderes, bağımsızlığını yeni kazanan Mısır'ın lideri Nasır'ın popülaritesine ve Bandung Konferansı'nın ardından ABD ve SSCB liderliğindeki "emperyalist" kutuplaşmaya karşı Üçüncü Dünyacılığın doğuşuna mukabil, Ortadoğu'da "hür dünya" (Batı/ABD) adına bir siklet merkezi oluşturmayı tasavvur ediyordu. "Birleşik Amerika'yı Ortadoğu meselelerinde bilgilendirmek ve onun politikasına istikamet vermek Türkiye'nin vazifesidir" (Burçak'tan akt.: Mütercimler ve Öke, 2004: 162) gibi bir misyon tanımıyla, Arap ülkelerinin Batı'ya ve ABD'ye karşı tereddütlerini gidermeye ve komünizmin tesirlerine karşı onları kazanmaya talip olmuştu. 1955'te Türkiye-İngiltere-Irak-İran'ın

temini dayatmaya çalışan bir parti görünümünden kendini kurtaramadı. Ayıca, içinde bulunduğu maddi yaşam düzeyi çoğunluğun standardına nazaran çok daha yüksek olan CHP'li elit, çoğunluk tarafından içinde bulundukları durumun en önemli sorumlusu olarak da görüldü.

Çok partili hayata geçişle birlikte, bu muhalefet, Demokrat Parti çatısı altında toplandı. DP de öncülleri gibi, kendisini CHP'ye karşıtlık temelinde tanımladı.[6] 1950 yılında iktidara gelen DP, CHP iktidarına karşı olan, karar alma mekanizmasından dışlandığını düşünen, tüm kesimleri bünyesinde toplamaya çalıştı. Büyük toprak sahiplerinin önemli bir kısmı ve ticaret burjuvazisi yanında esnaf ve sanatkârlar ve nüfusun önemli bir kesimini oluşturan küçük toprak sahipleri de DP'yi desteklediler. DP daha fazla özgürlük isteyen liberal eğilimli çevreler tarafından da desteklendi. 27 yıl süren Tek Parti yönetimine muhalif ol-

katılımıyla kurulan, sonra Suriye ve Ürdün'ün de katıldığı Bağdat Paktı, Menderes'in bu girişiminin ürünü oldu. Menderes şahsen çaba harcadığı bu Pakt'ın Türkiye'ye hem Ortadoğu'da bir "ağabeylik" rolü kazandıracağını (*a.g.e.*, 163 vd.), hem de Batı nezdindeki itibarını artıracağını umuyordu; ilerde Pakt'a ABD'yi de katmayı düşünmekteydi (a.g.e., 183). Ancak Bağdat Paktı gayet kısa ömürlü oldu; 1957'de Suriye ve Irak'ta gerçekleşen darbeler, bu girişimi sona erdirdi. 1959'da CENTO adını alan Pakt, ABD'nin himayesi altında bir Türkiye-İran anti-Sovyet işbirliğine dönüştü.

Menderes'te, gerek ülke içi ve uluslararası popülarite arayışıyla gerekse anti-bürokratik bir 'jest' olarak, dış politikaya doğrudan müdahale etme, aktif olma isteği gözlemlenir (Mütercimler ve Öke, 2004: 372). Kıbrıs politikasında 1957/58'de girdiği taksimci fevrilik rotası da, bir yanıyla, bu eğilimine örnektir. Türkiye'nin Kıbrıs politikasında, İngiltere'nin sömürge yönetiminin sürdürülmesini talep etmekle başlayıp etnik temelde taksimi savunmaya varan seyri sürecinde (Hasgüler, 2000; Kızılyürek, 2002) Menderes, milliyetçi ajitasyonun başlatıcısı, 'âmiri' değil, takipçisi olmuştur. Necip Fazıl'ın (Kısakürek, 1970: 377), Kıbrıs meselesinin "baldır bacak taciri bir günlük gazetenin tahrikiyle ortaya çıkıp... Menderes hükümetine celâdet ve bahadırlığını gösterebileceği tek iş göründüğü" yorumu, –N. Fazıl üslubunun süsleri tenzil edilirse–, yanlış değildir.

Kıbrıs politikasında milliyetçi "celâdet ve bahadırlık" havasının estiği ve Yunanistan'la ilişkilerin gerildiği dönemde gerçekleşen ("yetkililerin" gözyumması ile İstanbullu Rumlara dönük kitlesel bir linç ve talan seferberliğinin yaşandığı) 6/7 Eylül olayları, Menderes'in Batı ve ABD nezdindeki prestijini yıpratan bir olaydır. ABD'den umduğu ilave ekonomik desteği bulamayışının hayal kırıklığıyla SSCB'yle ilişkileri iyileştirme girişimleri, bu soğumayı pekiştirmiştir. Neticede Menderes, askerî darbeyle devrildiğinde, ABD'den lehdar bir protesto sesi işitilmeyecektir.

DİN, MUHAFAZAKÂRLIK VE LİBERALİZM

Adnan Menderes, İslâmcılar açısından da bir mitik şahsiyet olmuştur. Gerçi İslâmcı aydınlar kuruluş aşamasında DP'nin, Necip Fazıl'ın söyleyişiyle "daha iyi CHP olmak"tan ileri gitmediğini düşünüyorlardı (Kısakürek, 1970: 59). Özellikle 1949 kongresinde din hürriyeti konusunda CHP'ye paralel bir tutu-

mak, farklı ve birbiriyle çelişen çıkar ve siyasî görüşlere sahip bu kesimlerin kendi aralarındaki çıkar çatışmalarının üzerine –bir süre için de olsa– sünger çekilmesini mümkün kılabilmişti (Karpat 1959: 166).

DP İKTİDARI: DEVLET, MİLLÎ İRADE VE ÖZGÜRLÜKLER

DP kendisini liberal bir parti olarak tanımlamamıştır. Ancak, DP'nin gündemi, gerçekleştirmek istediği toplum düzeni liberal ideallerden esintiler taşımaktadır. Parti temel hak ve özgürlüklerin korunması ve genişletilmesi talebiyle ortaya çıkmış, "yeter söz milletindir" diyerek, siyasî iktidarın belirlenmesinde söz hakkına sahip olmayan kitleyi temsil etmeye soyunmuştur. Millet vurgusu, kolektiviteden çok bireye değer veren liberaller için –özellikle faşizm tecrübesinden sonra– şüpheyle bakılan bir olgu haline gelmiş

mun galebe çalması büyük hayal kırıklığı yaratmış, "inananlar" 1950 seçimlerinde DP'ye karşı Millet Partisi'ni desteklemeye çağrılmıştı (Gün, 2001). Ancak Adnan Menderes, başbakan olmasından sonra, DP içinde, "inananlar"la gönül bağı olan ve "İslâm'a hizmet edebilecek" bir kutup olarak görülmüştür. 13 Haziran 1950'de DP grubunda "Millete malolmamış, milletin vicdanına bir değirmen taşı ağırlığı ile çökmüş olan bazı tedbirleri ortadan kaldıracağız" (Menderes, 1992: II-64) vaadi; peşinden Türkçe ezan uygulamasının kaldırılması ve dinî pratiğe dair başka serbestîler getirilmesi; İzmir DP il kongresindeki konuşmasından, "Türkiye bir müslüman devletidir ve müslüman kalacaktır. Müslümanlığın bütün icapları yerine getirilecektir" diye aktarılarak yayılan sözleri; bunun yanında, P. Safa, N. Fazıl gibi muhafazakâr aydınların laisist Kemalist aydınlara karşı tedavüle soktuğu "İnkılâp softaları" deyimini kullanmaktan geri kalmaması...vb., onun bir "din" adına bir umut olarak görülmesine yol açmıştır. Necip Fazıl'ın şu sözleri, İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr aydınların o dönemdeki ruh halinin veciz bir özetidir: "..gözlerimiz Menderes'te, yeni tecelliler bekliyoruz" (Kısakürek, 1970: 254).

Menderes'ten, Tek Parti rejiminin dini kamusal hayattan tasfiye eden uygulamalarıyla ilgili revanşist bir tutum izlemesini ve İslâmî kuralların hâkimiyetini adım adım ihya etmesini uman, ara ara da bu umudu güçlendiren 'tecelliler' gören İslâmcı aydınlar, her seferinde, Menderes'in "geri adım atmasıyla" hayal kırıklığına uğrar; ve yine her seferinde onu cesaretlendirmek, 'aydınlatmak' için büyük gayret sarfederler. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* dizisinin *İslâmcılık* cildinin "Seçme Metinler" bölümünde de parçalar verdiğimiz, Eşref Edip'in Şubat 1953'te *Sebilürreşat*'da yayımlanan "Başbakanla Bir Hasbihal" başlıklı açık mektubu (Kara, 1994: 88-98), bu sonu gelmez müracaatların tipik belgesidir. Eşref Edip "Uzun ve karanlık gecelerden sonra bir sabah sen, Müslüman gönüllerinin âfakında bir yıldız gibi doğdun. (...) – Artık vicdanlar üzerinde zulüm, din üzerinde baskı yok, dedin." diye hitap ettiği Menderes'i, "Hükümetin halkın mâneviyatıyla uğraşmasını, halkın millî ananelerini, millî hüviyetini değiştirmeğe kalkışmasını... halk ile hükümet arasında manevî mücadele[yi]" sona erdiren "hâmi" olarak selamlar. Ancak onun, "Müslüman halkın, milletin kalbî muhabbeti"ne rağmen masonların ve "inkılâp softalarının" irtica uyarılarına kapılmasından tedirgindir. *Büyük*

olsa da, milletin hakları ile kast edilen, milleti oluşturan bireylerin haklarıdır.

DP iktidarı ile birlikte, o güne kadar siyasal hayattan dışlandıklarını düşünen kesimler, devlet nezdinde bir anlam ifade edebildiklerini gördüler. Devletten somut, elle tutulur hizmetler alabileceklerinin farkına vardılar. Kendilerini küçümseyen, "adam" etmeye çalışan ve sahip olduğu hayat tarzıyla genellikle kendilerine benzemeyen CHP'lilerin yerine, çoğunluğu kendi kültürlerine yakın, yakın olmasa bile yakınlık göstermek zorunda hissetiği DP'lilerle muhatap olmak sokaktaki adam için önemli bir adımdı. İleride daha tafsilatlı bir biçimde ele alınacağı gibi, modernleşme ile dinî-geleneksel değerler (Müslümanlık) arasında bir çatışmanın söz konusu olmadığı fikrini işleyen DP çizgisi, klasik Batılılaşmacı CHP tarzına karşı bu değerlerle iç içe geçmiş yaşam pratikleri ve davranış kalıplarını –en

Doğu için Başbakanlık örtülü ödeneğinden birkaç kez yardım alan Necip Fazıl da açık mektup ve şiirlerle Menderes'e çağrılar çıkarmış (Kısakürek, 1970: 233, 333); onu "hepçi olmaya", böylece "her şeye malik, hâkim ve haklı olmaya" çağırmıştır. 1955'te yayımlanan, "Menderes, ah Menderes!" diye başlayan şiiri, "Halâskar yine sensin, / Sensin yine metedres! [imdada gelen]" dizeleriyle sonlanır. 1959 yılı başındaki resmî Londra ziyaretinde düşen uçaktan sağ çıkması, Menderes'in ruhani kuvvetlere veya salih bir imana sahip bulunduğuna delalet ettiği inancının dindar halk arasında yayılması, bu politik-ideolojik mersiyeleri takviye edecektir.

Menderes'in dindarlar açısından bir umut kaynağı olarak görüldüğü kadar, İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr aydınların onu bir umut olarak 'ima! ettiğini', yönlendirmeye çalıştığını da gözardı etmemek gerekir. Necip Fazıl, kendi misyonunu, Menderes'i "istidatlı olduğu" İslâm davasına kazanmak, onu düşmanlarına karşı güçlendirmek olarak tanımlamıştı (Kısakürek, 1970: 230).

DP döneminin üzerinden otuz yıl geçtikten sonra yayımlanan kitabında Dilipak (1990: 188), İslâmcı cephedeki Menderes mitosunun şablonunu çıkartmıştır. Yaygınlığından, geçerliliğinden şüphe etmemize gerek olmayan bu şablona göre, vicdan hürriyeti hakkında halkı ümitlendiren Menderes'in zorluğu, "duyguları ile aklı arasında kalmasıdır". "Halk Menderes'i kendinden biri san[mış]" (*a.g.y.*, 21), o da "zor zamanlarda halkı kazanmak için küçük dinî tavizler" vermiştir (ay.: 223). Oysa Menderes aslında Bayar'ın temsil ettiği Kemalist ve mason güç merkezlerinin dublöründen veya kadife eldiveninden ibarettir (ay.: 8-9, 14). Bu şablonu ilkin, zamanında, Necip Fazıl çıkartmıştı. Ona göre Menderes, dönmelere, masonlara vs. kapılarak dostu-düşmanı ayırt edememişti; zaten "Bayar'ın o kült tesir ve güdümü altında" idi; Bayar onu her seferinde "Türk'ün ruh köküne dönme hamlelerinde mağlup etmiş"ti (Kısakürek, 1970: 111-2, 132-4, 250).

Menderes'in kendisi ise, dindarlığın "yaşanması" serbestisine hayırhah yaklaşan ve inanç özgürlüğünü vurgulayan, bu özgürlüğü demokrasinin temel ölçütü sayan bir liberal-demokrat anlayışa sahipti. Demokrasinin *–siyasetin–*, dine hürmetkâr bir modernliğin ve rejimin inşasına elverebileceğini ve tersine, dine hürmetkâr bir anlayışın da modernliğin ve demokrasinin inşasına katkıda bulunabileceğini düşünüyordu. 7 Ocak 1956'da Konya konuşmasında

azından sözlem düzeyinde– muhafaza etme misyonunu da üstlendi.

Keza DP politikaları sayesinde, en azından Sünni Müslüman kesim için, inanç ve ibadet özgürlüğünün hissedilir düzeyde arttığı bir vakıadır. Türkçe ezan okunmasına son verilmesi, din adamları yetiştirecek kurumların sayısında görülen artış, din eğitimi alma olanaklarının artması, hukuken tanınmayan tarikat ve cemaatler üzerindeki baskı ve kontrolün gevşetilmesi bu konuda verilebilecek ilk örneklerdendir. DP, saf İslâmî taleplerle ortaya çıkmış bir hareket olmamakla birlikte, nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan bir kesimin inanç ve ibadet hürriyeti üzerindeki baskının hafifletilmesi, DP'nin amaçlarından biri haline gelmiştir. Toplumu modernleştirme misyonunu ele alan elitler tarafından laikliğin bir boyutunun dinî hayat üzerinde devlet kontrolü olarak anlaşılması ve uygulanması, bu konu-

şöyle demiştir: "En ileri milletlerin dahi din ile siyaseti ve dünya işlerini birbirinden ayırdıktan sonra ne derecelere kadar dinlerine bağlı kaldıklarını elbette biliyoruz." (Menderes, 1992: VI-123) Menderes, dini kontrol etmeye dönük Kemalist laisizm anlayışından farklı olarak, "Batılı anlamda laik" idi. "'Şeriat elden gidiyor!' vâveylasına benzer bir 'Atatürkçülük elden gidiyor!' feryatları"ndan (*a.g.y.*, 63) söz ederken kurduğu koşutluk, söz konusu laisizmin dinvâri/dini ikame eden bir karakter kazandığını ima etmesi bakımından önemlidir. Menderes, *anti-laik* olarak gördüğü hareketler karşısındaysa, laisist cephenin teyakkuzunu paylaşmıştır. Atatürk'ü Koruma Kanunu'nun çıkartılmasında gösterdiği özel gayret de bu fasıldandır.

Bu altbaşlığa bu kadar geniş yer ayırmamızın sebebi, 'Türk liberalizmi' açısından, liberalizmle muhafazakârlığın eklemlenmesinin özel önem taşımasıdır. Kökleri Birinci Meclis'teki İkinci gruba kadar giden bu eklemlenmenin, 'Türk liberalliği'nin temel –hatta belki *kurucu*– gerilimlerinden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Burada, –yazının başını hatırlarsak–, "jakoben"-Kemalizme karşı tavır alarak ve bu çerçevede laisist bir politika yerine dini 'kendi haline bırakmayı' tercih ederek benimsenen liberal pozisyon ile; "din ve vicdan hürriyeti"nin anti-modernizm anlamında "gericiliğe", mutaassıp-muhafazakârlığa veya siyasal İslâmcılığa alan açmasına karşı müteyakkız durarak alınan liberal pozisyon arasındaki gerilim kendini göstermektedir. Liberal-muhafazakâr söylemin, bu gerilimi göze almak karşılığında, 'vaadleri' vardır: Muhafazakârlara, toplumun 'organizması'/fıtratı olarak görülen değerleri kollayıp gözeten *mutedil* bir modernleşme vaat eder; modernistlere ise, modernleşmeye dirençli kesimlerin rızasını 'kazanmayı' vaat eder. Din ve vicdan hürriyetiyle ilgili serbestîci tutumu, hem "*toplum mühendisliğine karşı çıkma*"nın bir rüknü olarak 'evrensel' liberal ideolojiyle tutarlıdır; hem de, "Türk liberalliği"nin belki en canlı popüler karşılığını bulmasını sağlayan veçhesi olmuştur. Nitekim Menderes'in, halka seçmen olmanın ötesinde bir haslet atfetmeyen, dolayısıyla özgül bir *halk* tanımından yoksunlukla malûl olan millî iradeci popülist söylemi, belki en sarih karşılığını, halkı "dinini yaşamak isteyen halk" olarak tasvir ettiğinde bulabilmiştir. Öte yandan, din ve vicdan hürriyetine ilişkin bu tutum ve bu tutumla ilgili *tehdit algılaması* ile, 'Türk liberalliği'nin düşünsel referansını oluşturan Batıcılığa-moderniz-

da daha fazla özgürlük taleplerini körüklemiştir.

DP iktidarı aynı zamanda, askerî ve sivil bürokrasinin keyfi davranışlarının geçmişe nazaran sınırlanması anlamına da gelmiştir. Çok partili hayata geçişle birlikte, hem bürokrasiye yönelik şikayetlerin dile getirilebileceği platformlarının sayısı artmış hem de, atanmışların nihai analizde seçilmişlere tâbi olması ilkesinin hayata geçirilebilme ihtimali yükselmiştir. Partili başkanlar ve milletvekilleri, sıradan adamın, çoğu zaman kendisine tepeden bakmış olan kaymakama, jandarmaya ve tahsildara karşı başvurabileceği bir makam olarak görülmüştür. Partililerin zaman zaman partizanlıktan kendilerini alamadıkları, özellikle DP'li olmayanlar üzerinde, eskiyi aratmayan yeni bir baskı unsuru oldukları vakıasına rağmen, DP'li yıllarda sıradan adamın kendisini bir "değer" olarak hissedebildiği de bir gerçektir.

me ve bu referansın müvezzii olarak Kemalizme bağlılık arasında bir gerilim vardır. Liberal-muhafazakâr bir söyleme hegemonik nüfuz imkânı sunan bir gerilimdir, ama aynı zamanda kutuplarının birbiriyle telifi ve idaresi her vakit kolay olmayan bir gerilimdir, bu. Menderes, işte bu imkânı ve zorluğu kişileştirir.

VESAYETÇİ VE OTORİTER DEMOKRASİ ANLAYIŞI

Adnan Menderes'in 1946-50 dönemindeki liberal-demokratik belagatine ve bunun akıbetine geri dönelim...

Menderes, iktidardaki ilk günlerinde, siyasal hak ve özgürlüklerin önündeki tüm kısıtları kaldırmaya dönük vaadkârlığı devam ettirir. 28 Mayıs 1950'de hükümet programını sunmadan önce DP grubunda yaptığı konuşmada kuvvetler birliği esasından ayrılacaklarını vurgular:

> *"Hükümet ve Devleti teşkil ederken tek meclisten başka selâhiyetli heyetler kullanmamış olduğumuz içindir ki tek meclisi eline geçiren tek şahıslar o meclis vasıtasıyla bütün memlekete hâkim olmanın imkân ve yollarını bulmuşlardır. (...) Bu itibarla kendimize de itimat etmeyerek, kerameti kuracağımız sistemde aramak mevkiinde insanlar olmalıyız"* (Menderes, 1992: II-6).

20 Haziran 1950'deki şu sözleri, *ucu açık* bir demokrasi kavrayışını imâ eder:

> *"Demokrasi, mütemadî ve mütevalî müzakere ve münakaşa usulüdür, reyler usulüdür"* (Menderes, 1992: II-78).

Lakin bu evrede, "hürriyet musluklarını sonuna kadar açma"nın risklerine, "hürriyetlerin, yine hürriyetlerin yok edilmesi için kullanılması" tehlikesine karşı müteyakkız bir tutum kendini gösterir. Menderes, bu riskleri, "gerekli kanun tadilleriyle basına geniş hürriyet vererek mahsurları görmek ve buna göre önlem almak" (Bayar, 1986: 114) yoluyla göğüsleme kararındadır.

Siyasal yoldaşı Samet Ağaoğlu (1967: 126 vd.), Menderes'in 1950-57 döneminde "demokrasinin ana prensiplerinden" ayrılmamayı başardığı, ancak 1957'den sonradır ki, demokrasinin 'aşırı' ve 'suiistimalî' yorumları nedeniyle "memleketin idare edilemez hale geldiğini" düşünerek, otoriter tutumlara meylettiği fikrindedir. Aslında Menderes, daha ilk iktidar döneminde (1950-54), tam da basındaki muhalefetin "ölçüsüzlüğünü" gerekçe göstererek, hak

Diğer taraftan, DP'nin muhalefette benimsemiş göründüğü özgürlükçü çizginin kırılganlığı iktidarın ilk yıllarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Birçok DP'li için, CHP'nin iktidardan uzaklaştırılması ile hürriyet rejimi mütekâmil bir biçimde tesis edilmiştir. Dolayısıyla, özgürlüklerin genişletilmesi gündem maddesi olmaktan çıkmıştır. Eleştirilen CHP iktidarının politikaları aynen takip edilerek, sol içerikli fikirlerin ifade edilmesi, komünizmi önlemek adına bastırılmaya çalışılmıştır.[7] Bu, sol söz konusu olduğunda ifade özgürlüğü üzerindeki sınırlamaların, neredeyse periyodik hale gelen solcu avlarının, devam ettirilmesi anlamına gelmiştir.

İktidara geldiği günden itibaren, CHP ve askerî-sivil bürokrasinin kendi iktidarını hazmedemediğini düşünen DP'liler için muhalefet, kendilerini yıpratmak için her yolu kullanan demokrasiyi benimseyeme-

ve özgürlüklere ilişkin 'önlemler' almaya, kısıtlar getirmeye başlamıştır. Menderes, ilk kez 5 Aralık 1950'de, Kore'ye asker gönderilmesi tartışmaları sırasında dile getirdiği "Bu kadar fazla demokratlık, bizzat demokrasiyi ortadan kaldıracak tehlikeler iras edebilir" (Menderes, 1992: II-259) görüşünü, artık hemen her konuşmasında tekrarlayacağı bir şiar haline getirecektir.

"...dünyanın her tarafında hürriyet rejimleri, hürriyetleri ifrata götürmek suretiyle yıkılır" (1955; Menderes, 1992: VI-24).

"Hürriyet, onu başına bir mürekkep kovası geçirir gibi geçirip palyaço gibi ortaya çıkacaklar için bir felâket teşkil eder" (Menderes, 1957b: 93).

"İktisatta bir açık kapı politikası vardır... bırakınız girsinler, bırakınız ne yaparlarsa yapsınlar. Biz dünyanın bu tehlikeli devrinde ve bugün hiçbir memlekette olmadığı şeklinde memleketin idaresine bir açık kapı politikası ilan etmek ve türlü dış tesirler altında memleketi bir siyaset karaborsası haline getirmek niyetinde değiliz. Esasen hürriyet fikri nizam ve intizam fikri ile ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır" (1957; Menderes, 1992: VII-312).

Menderes 1950'ler boyunca, 'demokrasi içinde idare etmenin müşkülâtı' izleğini, bu müşkülâtı bir erdem olarak sahiplenmek ile bir otoriter tehdit imâsı arasında salınarak, işlemiştir. DP-AP çizgisinin demokrasiye düştüğü sabit bir şerh olarak kurumlaşan bu ikazcı söylem; 1970'lerin sonlarında dünyada Yeni Sağ akımının gündeme getirdiği 'yönetebilir demokrasi' mefhumuyla eklemlenecektir.

"Demokratik nizam ve hürriyet içinde idare, açık denizde kaptanlık etmek kadar güçtür" (1951, Menderes, 1992: II-337).

"geniş bir hürriyet içinde memleketi idare etmenin arz ettiği güçlükler ve hatta tehlikeler..." (1954; Menderes, 1957a: 279).

"...herhangi bir hadise karşısında tedbir alınma mevzuubahis olunca hürriyet rencide oluyor, tartaklanıyor. Karşısında bu memleketin, bu cemiyetin bütün mafsallarını gevşetmek suretiyle inhilâle götürmek isteyen meşum maksatlılar, hakikî surette hürriyeti sevenleri de tahrik yolu ile bir dokunulmazlık ihdas etmişlerdir" (1955, 6-7 Eylül olayları üzerine; Menderes, 1992: V-426).

miş bir güç odağı hüviyetindedir. Halkın çoğunluğunu temsil eden hükümet her an teyakkuzda bulunmalı, muhalefetin kötü niyetini boşa çıkarmalıdır. Bu nedenle DP hükümetleri, sahip oldukları kitlesel desteği (muhaliflere karşı) mobilize etmek veya ordu içinde alternatif örgütlenmeler yaratma yoluna gitmemekle birlikte, hukuk devleti ilkeleriyle bağdaştırılması kolay olmayan çeşitli tasarruflarda bulunmaktan kaçınmamışlardır. CHP'nin mallarına el konulması teşebbüsü, iktidara yakın gazetelerin teşvik edilerek diğerlerinin çeşitli usullerle cezalandırılması, baskıcı basın yasalarının korunması, hükümetin görüşlerini eleştiren akademisyenlerin bakanlık emrine alınmaları, yargıçlar ve diğer yüksek memurların görev yerlerinin değiştirilmesi veya emekli edilebilmelerini mümkün kılan düzenlemeler verilebilecek başlıca örneklerdir (bkz. Eroğul 2003). 1960 Nisan'ında faaliyete geçen Tahkikat

"Esaslı tedbirler[le] bunların önüne geçmek mümkündür, gayet kolaydır, mesele bile değildir. Fakat asıl istihsal etmek istediğimiz gayeyi, yani bu memlekette hakiki demokrasinin kurulması gayesini zedelememek en üstün tuttuğumuz prensip olarak karşımızdadır" (1957; Menderes, 1992: VII-261).

1950'lerin ikinci yarısında, özellikle DP'nin mutlak çoğunluk konumunu yitirdiği 1957 seçimlerinden sonra, Menderes'in ikazcı söylemi, demokrasiyi *istisnâî* sayan, 'şartlar'a ve millî menfaatin önceliğine bağlayan –hatta bunun için Atatürk'ten ve Tek Parti rejiminin ihdasından delil getiren!– bir istikamete döner.

"Demokrasi, egzotik bir çiçeğe benzer. Onu yaşatabileceğimiz serlere ihtiyaç var. Yoksa sağdan soldan, önden arkadan esen sert rüzgârlara dayanamaz." (akt. Ağaoğlu, a.g.y.) [14 Kasım 1957'de DP Meclis Grubu konuşması zabıtlarından nakledersek: "Demokrasi nadir bir nebattır. Son derece itina ister" (Menderes, 1992: VIII-7).

"... sanki bugün her şeyin üstünde, vatanın, vatandaşın emniyet ve selâmetinin üstünde bir tek dâvâ vardır. O da nedir? Bir takım insanların kafasındaki muhayyel bir demokrasi. Aman, buna kıyısından köşesinden bir halel târî olmasın. Böyle şey yok arkadaşlar. (...) Atatürk demokratik bir idareyi kurmak iştiyaki ile iş başına geldi. Bunda en küçük bir şüphemiz yoktur. Fakat şartlar müsaade etmediği için her şeyden evvel vatanı düşündü" (Menderes, 1992: VIII-8).

Menderes'e hayırhâh yaklaşan literatür, DP iktidarına karşı toplumsal muhalefetin iyice yoğunlaştığı 1960 yılında, Cumhurbaşkanı Bayar'ın sert önlemlerden yana olmasına karşın onun "halka giderek", "halkı kazanarak" demokrasinin krizini aşma niyet ve gayretini terketmediğini ileri sürer. Bu yorum büsbütün yersiz olmamakla birlikte, aslolan, Menderes'in bu dönemde özerk bir inisiyatif geliştirememiş olması; Mükerrem Sarol'un (1983: 1022) gayet isabetli tasviriyle, "yarı niyaz yarı tehdit uyarıları"yla zamanı tüketmesidir.

Millî İradecilik

Liberalizmin, son kertede "Batı'nın siyasî kültürü" demek olduğu ve bu siyasî kültürün de son kertede "parlamenter sistemin varlığı"yla mukayyet olduğu fikri, Batılı liberal düşünce ortamında harcıâlem –ve dolayısıyla ge-

Komisyonu ise, özgürlükçü söylemlerle yola çıkarak bazı hürriyetlerin genişletilmesinde katkıda bulunmuş olan DP'nin 10 yıl içinde hangi noktaya geldiğinin bir diğer örneğini sunmaktadır.

DP hükümetinin dozu giderek artan otoriter eğilimlerinin nedenlerine girmek bu çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Ancak hemen belirtelim ki, CHP önderliğindeki muhalefetin sert tutumu ve DP'lilere tepeden bakan/meydan okuyan tavırları, hükümetin meşru kanallar dışına çıktığına inanılan muhalefete karşı hukuk dışına çıkma eğilimini teşvik eden faktörlerden biri olmuştur. DP önderleri, baskıcı önlemler aldıkça, CHP'nin otoritarizme gidiyoruz şeklindeki eleştirilerine dayanak sağladıkları gerçeğini yeterince değerlendirememişlerdir. CHP de, DP'nin bu zaafiyetini kullanmaktan imtina etmemiştir. Keza, Osmanlı-Türk siyaset kültürünün eleştiriye toleransı güçsüzlük be-

çerliliği yüksek– bir şiardır (örn. Watkins, 1985). Menderes de, liberalliği ve demokrasiyi bu 'yeter koşul'la tanımlıyordu. Esas itibariyle "ekseriyet sistemi" olarak tanımladığı (ve "münevver müstebit"lere karşı konumlandırdığı) demokraside (Menderes, 1957b: 88), çoğunluk sıfatıyla sahip olunan genel (*milli*) iradeyi temsil etme yetkisinin deyim yerindeyse *genel bir vekâletname* anlamına geldiği, dolayısıyla *tüm erkleri* uhdesinde topladığı düşüncesindeydi. Menderes, 1924 Anayasası'nın, Celâl Bayar'ın kararlılıkla sahiplendiği –ve 1961'den sonra da aktif özlemi içinde olacağı– 'kuvvetler birliği' ilkesine ve bunun sağladığı 'güçlü iktidar' imkânına temel meşruiyet kaynağı olarak sarılmıştır. Bu Anayasa sisteminin "men edici (represif) değil önleyici (preventif)" olduğu mülâhazasıyla (Sarol, 1983: 978), otoriter-vesayetçi bir 'önlem' anlayışını içselleştirmiştir. Menderes'in iktidardaki ilk nutkunda dillendirdiği 'kuvvetler ayrılığı' vaadi, DP iktidarını deviren 27 Mayıs askerî darbesinin ardından hazırlanan 1961 Anayasası'yla gerçekleşecektir.

Menderes, yargının bağımsızlığı ilkesini, sözünü ettiğimiz genel/millî irade anlayışından hareketle görelileştirir:

"Bütün kuvvetleri parlamento temsil eder. Yürütme yetkisini nasıl hükümete veriyor ve onu murakabe ediyorsa, kaza yetkisini de adliyeye veriyor ve onu murakabe ediyor. Adalet cihazına bir çeşit muhtariyet demek olan dokunulmazlık tanımak, kaza hakkını milletten koparıp almak demektir. Batıda hükümetler, milletin değil burjuva sınıfının hükümetleri olduğu için, karşılarındaki işçi sınıfına teminat vermek maksadıyla, kendi elinde tuttuğu kaza hakkını, her bakımdan müstakil bir adalet cihazına bırakmıştır. Bu, bir sınıfın başka bir sınıfa vermek zorunda kaldığı bir tavizdir. ... Bizim hiçbir zaman böyle bir mecburiyetimiz yok. 'Kadını erkek, erkeği kadın yapmaktan başka her şeye muktedir Parlamento' sınıflı İngiltere toplumunda değil, daha sınıflara bölünmemiş, iç sanayi sömürüsü belâsına uğramamış Türk toplumunda kurulur ve işler" (akt. Sarol, 1983: 382).

Basın Kanunu'nda yapılan değişiklik vesilesiyle sarfettiği "hâkime de mahkûma da dur demenin zamanı gelmişti" sözleri de (Menderes, 1957b: 99), yargıyı iktidarın bir işlevi olarak düşünme eğiliminin ikrarıdır. Menderes, siyasal iktidarın denetime açıklığını ve sirtisi gibi algılama, gücü elinde toplamaya çalışma, muhalefetin her halükârda kötü niyetli olduğuna inanma gibi çeşitli özelliklerinden DP'lilerin kendilerini kurtarabilmeleri kolay olmamıştır.

Partinin ideolojisi de, sözü edilen siyaset tarzını meşrulaştırmayı kolaylaştıracak bir biçimde ifade edilmiştir. Bu noktada millî irade kavramı üzerinde durulmalıdır. Örneğin, DP liderleri meclis çoğunluğunu sınırlandırmaya matuf herhangi bir hareketin milletin iradesini sınırlandırmak anlamına geleceğini iddia etmişlerdir. Böylece hayali cemaat olarak milletin özgürlüğü ile bireysel özgürlükler arasındaki başından bu yana var olan gerilim belirginleşmeye başlamıştır. Milliyetçi kavramlaştırma, milletin diğer milletlerle ilişkileri üzerinde durur. Bu kavramlaştırma da millet homojen bir bütünlük olarak algılanır. Söyleminde her zaman popülist ögeler barındırmış bir hare-

yasal muhalefet hakkını da görelileştirir; iktidarın dayandığı parlamento çoğunluğunun bu işlevi de üstlenebileceğini iddia eder:

> *"Muhalefet murakabe deyince bunu mintarafillah kendisine mevzu ve kendisine münhasır bir imtiyaz ve sahabiyetinin bütün milletvekillerinden mevcut olduğunu ve ayrıca murakabenin Büyük Millet Meclisinin şahsiyeti maneviyesinde mündemiç bulunduğu hakikatini bir türlü hatıra getirmemektedir"* (Menderes, 1991: 463).

Muhalefete karşı 'hoşgörüsüzlüğü', Türkiye'nin siyasal tarih literatüründe, Menderes'in liberalliğinin ve demokratlığının (dar) sınırlarını tespit ederken en sık başvurulan motif olmuştur. Menderes, otoriter yönelimini, Tek Parti döneminin hayaletiyle sürekli bir polemik vasıtasıyla meşrulaştırmış;. CHP'nin Tek Parti zihniyetinden "anarşiye varan aşırı hürriyetçiliğe" kaymasındaki *sinizmi* (Menderes, 1957a: 286), bilcümle demokratik hak ve özgürlük taleplerini itibarsızlaştırmak maksadıyla işlemiştir. Askerî darbeden yaklaşık bir hafta önce, 18 Mayıs 1960'taki Turgutlu konuşmasında, eski devirde "totaliter idarenin ta kendisini müdafaa edip derme çatma felsefesini yapan, bugün müdafaa ettikleri hürriyet ile istihza eden" CHP'liler ve "bunları kuzu kuzu dinleyen bugünkü hürriyetçi profesörler"den (Menderes, 1992: IX-302) bahsedişinde olduğu gibi...

Menderes'in CHP muhalefetiyle ilişkilerinde bir başka bahis, *revanşizmdir*. Gerek liberal-muhafazakâr gerek İslâmcı bakış açılarından, Menderes, deyim yerindeyse 'eksik revanşizmle' malûldür. Necip Fazıl'ın söyleyişiyle (Kısakürek, 1970: 194, 299-302), "halkın kendisini öc alıcı olarak gönderdiğinden habersiz... Halk Partisini tasfiye memuriyeti bulunduğundan gafil... gülünç bir demokrasi tesellisi içinde... ona normal bir muhalefet partisi mahiyetinde hayat hakkı tanımıştır." Başka bir bağlamda, Bayar (1986: 142 vd.), Menderes'in 1950 seçimleri öncesindeki "devr-i sabık yaratmayacağız" vaadini, eski dönemde işlenmiş idari ve siyasî suçları affetmek anlamına geleceği için yersiz bularak eleştirir. Bayar'a göre bu, Menderes'le düştüğü iki ihtilaftan biridir. İkinci ihtilaf ise, Menderes'in, CHP'nin mallarına elkoymaya dönük düzenlemeleri olmuştur. Bayar buna, hem "devr-i sabık yaratmama" vaadiyle tutarsız bir icraat olduğu için, hem de muhalefet teminatını zedelediği için karşı çıktığını söyler.

ket olan DP için, millet iyinin, doğrunun, güzelin aranması gereken asli kaynaktır. Milleti oluşturan bireylerin aynı millete mensup diğerlerine karşı korunması, hele hele de, milletiyle kaynaşmış bir bütün olarak devletine karşı korunması gereksizdir. Türkiye'de yaşanılan sorunlar, milletten değil, milletin iradesine saygı göstermeyi mütemadiyen reddeden azınlıktan kaynaklanmaktadır.

CHP iktidarına karşı milletin gaspedilen haklarını savunduğunu iddia eden DP, kendi iktidarıyla birlikte aslında milletin iktidara geldiğini, dolayısıyla da siyasî iktidarı sınırlandırabilecek her türlü kaydın aslında milletin iradesinin sınırlandırılması anlamına geldiğini iddia etmeye başlamıştır. Hatta Başbakan Adnan Menderes, muhalefetin temel görevi olan denetim fonksiyonunun, mutlaka muhalefet partilerinin tekelinde olması gerekmediğini, pratikte iktidar çoğunluğu anlamına gelen meclis

Menderes'in söyleminde, meclis çoğunluğunun ve iktidarın uhdesindeki genel iradenin, *millî çıkarı* temsil ettiğini belirtmiştik. *Millilik* sıfatı, bu mutlak siyasal yetkiyi, kutsal, aşkın bir yükle zenginleştirir. Menderes, –aslında tüm CHP ve DP sözcüleri gibi–, siyaset 'ruhsatını' vatanperverliğe bağlar. 6-7 Eylül (1955) olaylarını "Kıbrıs meselesinden doğan bir millî galeyanın ortaya koyduğu birtakım tahribat..." diye mazur göstermekten geri kalmamıştır (Menderes, 1992: V-415). Konuşmalarında millî hamâseti okşayan 'standart' ifadelere de rastlamak mümkündür, fakat resmî Türk milliyetçiliğinin ötesinde, 'doktriner' milliyetçiliğe (Türkçülüğe, muhafazakâr milliyetçiliğe vd.) yakınlığından söz edilemez. 1953 yılında Ahmet Emin Yalman'a yapılan suikasttan sonra, Türkçülerle muhafazakâr-milliyetçilerin çatı kuruluşu olan Türk Milliyetçiler Derneği'nin kapatılması ve dernek üyesi üç milletvekilinin DP'den ihracı, Menderes'in tasarrufudur. Milliyetçi-muhafazakârlar, bu derneği kapatmanın Menderes'e maliyetinin, 27 Mayıs arefesindeki sokak olaylarında kendisine destek sağlayacak bir gençlik potansiyelinden mahrum kalmak olduğunu düşünürler. (Bkz., yine, liberal-muhafazakârlık bahsindeki tartışma.)

Anti-Komünizm

Adnan Menderes, Celâl Bayar'la birlikte, DP'nin kurulmasından hemen önce, "komünistlikle" mâruf Serteller'in çıkaracağı *Görüşler* dergisine yazı sözü vermiş, hatta derginin kapağında ikisinin de resimleri yayımlanmıştı. *Görüşler*'i basan *Tan* Matbaası'nın hükümetin teşvik ettiği "gençlik"çe basılarak tahrip edilmesi ve hızla Türkiye'ye nüfuz eden anti-komünist Soğuk Savaş havası, DP liderlerini böyle 'geniş mezhepli' bir özgürlükçü jestlerden derhal vazgeçmeye sevketti (Berkes, 1997: 354-71). Menderes, özellikle iktidarı döneminde, karikatür tipikliğinde bir anti-komünist söylem kurmuş; en esnek anlamıyla 'sol' sayılabilecek her söz ve eylemi, hatta yeri geldiğinde her muhalefet belirtisini komünizmle irtibatlandırarak kriminalize etmiştir.

1950 seçimleri sonrasında DP Grubundaki ilk konuşmasında, 'sol'u şöyle tanımlar:

> *"Biz solculuğu bugün 'Bu memleketin aleyhine ve zararına çalışan kuvvetlerin ajanı olma' mânâsına alıyoruz. Bunları bir fikir ve his olarak kabul etmekten uzağız"* (Menderes, 1992: II-8).

18 Ocak 1958'de Gaziantep DP il kongresindeki ifadesiyle (Menderes,

iradesinin aynı zamanda bu fonksiyonu da içerdiğini savunmuştur. Adnan Menderes'e (Menderes 1991:463) göre muhalefet:

> *Murakabe deyince bunu mintarafillâh kendisine mevzu ve kendisine münhasır bir imtiyaz ve salâhiyet sanarak murakabe vazife ve salâhiyetinin bütün milletvekillerinden mevcut olduğunu ve ayrıca murakabenin Büyük Millet Meclisinin şahsiyeti mâneviyesinde mündemiç bulunduğu hakikatini bir türlü hatıra getirmemektedir.*

Benzer biçimde, Menderes'e göre (aktaran Sarol 1983a: 382) yargı organlarının millî iradenin önüne geçmesi, onu kontrol etmesi, sınırlandırması da mümkün değildir:

> *Bütün kuvvetleri parlamento temsil eder. Yürütme yetkisini nasıl hükümete veriyor ve onu murakabe ediyorsa, kaza yetkisini*

1992: III-348) "hedefi, hürriyetleri yok etmek suretiyle tahakkümlerini tesis etmekten ibaret" olan ve "nehy ve inkâr ettikleri hürriyeti silah olarak alıp kullanan... sapık telâkkiler" olarak komünizmin yanısıra saydığı "siyasî irtica, vicdan hürriyetine karşı hareketler ve aşırı milliyetçilik" de, eninde sonunda, komünizme indirgenir: "Memleketimize düşman bütün cereyanların uzaktan ve yakından [komünizm] kaynağ[ın]a mensup olduğunu bilmek lüzumu vardır" (*a.g.y.*, 352). 6-7 Eylül olaylarının sorumluluğu da ilk elde *-otomatik olarak-* "komünistlere" yıkmıştır! (Menderes, 1992: V-421-3).

Herhangi bir 'bozguncu' hareketin komünistlikle rabıtasına dair bu sabit ve otomatik yargı, "komünist usulleri" hakkında fantastik bir imgeyle beslenir. Bu imge, sınır tanımaz bir faydacılık-araçsalcılık yanında, "mutlak sorumsuzluğu" çağrıştırır. "Yalnız kanunlara tâbi olmayı ve bunun ötesinde hiçbir hudut tanımamayı şiar edinen bir mücadele tarzı"dır bu; oysa, "kanun tahditlerinin ötesinde vatanın emniyeti ve selâmetini, milletin refah ve saadetini herşeyin üstünde tutan, hûlasa memleketin yüksek menfaatlerini rehber ittihaz e[tmek] lâzımdır" (Menderes, 1992: VI-21). 1950'lerin ortalarından itibaren, CHP'nin muhalefetini bu "komünist" usulleriyle yürüttüğünü savunacaktır.

Bu hayli genişletilmiş –ve keyfi genişletmelere açık– anlamıyla komünizmin, düşünce özgürlüğünden istisna edilmesi gerektiğine dair görüşleri, tipik ve ibretliktir. 1951'de Türk Ceza Kanunu'nun değiştirilmesi hakkındaki Meclis görüşmelerinde, "Kanunu ortadan kaldıracakları için kanun dışı addettiği komünistler için fikir hürriyetini kabul etmediklerini" söyler: "Hürriyetlerimizin mevcut olabilmesi için evvelâ bir vatanın mevcut olabilmesi lâzımdır. Bu.. evvelâ bir istiklâl davasıdır" (Menderes, 1957a: 93-6). Yasak ve suç ölçüsü için cebir unsurunun şart koşulmasına karşı çıkışını, komünizmin cebir dışı yollarla iktidara gelse bile cebre dayalı bir yönetim anlayışına dayanması ile temellendirir; ayrıca, cebir şartı aranmasının komünistin teşhisini ve teczıyesini gayrı mümkün kılabileceğini ekler! (ay.: 101).

MİZAÇ

Menderes'in "psikolojisi" ve mizacı, onun biyografi yazımında demirbaş bir tema olmuştur. Menderes mitinin önemli bir unsuru, bu mizaç, bu psikolojidir.

Menderes'in psikolojik tasvirlerinde

de adliyeye veriyor ve onu murakabe ediyor. Adalet cihazına bir çeşit muhtariyet demek olan dokunulmazlık tanımak, kaza hakkını milletten koparıp almak demektir. Bu burjuvazinin proleteryaya verdiği bir tavizdir. ... Türkiye'nin sınıfsız toplumunun böyle bir tavize ihtiyacı yoktur.

Keza diğer bürokratik kurumlar da, millî iradenin kararlarını yerine getirmekle mükellef uygulayıcı kuruluşlardır. Bürokrasinin TBMM tarafından temsil edilen millî iradenin hâkimiyeti altına girmesiyle birlikte devlet-millet uyumu ve birlikteliği de sağlanmış olacaktır. Millete yabancılaşmış, onu rızası hilafına da olsa yönetme yetkisini kendinde gören CHP yönetimi ile bozulmuş olan bu birliktelik, DP'nin iktidara gelişiyle birlikte yeniden tesis edilmeye başlanmış, devlet ile millet arasında kopmaya yüz tutan bağlar perçinlenmiştir.

öne çıkan unsur, bir tür 'şeytan tüyü'dür. Doğrudan temas ettiği her insanı –hasmı da olsa– sarmaya muktedir bir sıcaklığından bahsedilir – en azından, böyle bir yüzü vardır. "Her zaman barışmağa hazır ruhu... seven ve kin tutmayan kalbi... zarif tevazuu... şık, gözalıcı yumuşaklığı..." (Ağaoğlu 1967: 30, 47). "Güler yüzlü, nazik, zinde, afacanlık derecesinde zeki ve uyanık..." (Yalman, 1997: 1563). "Terbiyeli, nazik, uysal ve sevimli... güler yüzlü... Alçak gönüllü, alttan alan, karşısındakine içten bir yakınlık gösteren... sade, mütevazı, gösterişten uzak..." (Aydemir, 1969: 263). Mükerrem Sarol, rahatlıkla 'aşkî' diyebileceğimiz bir rikkatle bahseder ondan.

Menderes'in, yanındaki ve karşısındaki büyük politik şahsiyetlerle, Celâl Bayar ve İsmet İnönü'nün "devlet ciddiyetiyle" karşılaştırıldığında iyice belirginleşen duygusallığı hatta *naifliği*, kâh erdem kâh zaaf olarak ele alınır. Necip Fazıl, "piknik tip" teşhisi koyar. Şevket Süreyya Aydemir (1969: 247), onun bütün biyografilerinde işlenen "çift şahsiyetliliğini" en fazla vurgulayan yazardır: "Bazen romantik, bazen aşırı realist, bazen kendini bütünüyle veren, bazen hercai, bazen sözünün eri, bazen sözüne güvenilmeyen insan..." Aydemir, Menderes'in "İnönü fobisi"nde, onunla bir "baba" figürüymüşçesine kavga etmesinde de bu çift şahsiyetliliğin izlerini arar. Çift şahsiyetliliğiyle beraber, *güvensizliğinin* de... Onun "halk sevgisi" ile *yalnızlığı* arasındaki gerilim de, çocukluk ve yetişme çağının koşullarıyla irtibatlandırılan bu güvensizlikle açıklanmıştır: "Yalnızlık hislerini halk içinde unutmağa çalış"ıyordur (Ağaoğlu, 1967: 134); bilhassa 1957'den sonra, Aydemir'in (1969: 275) söyleyişiyle "kalabalıklar içinde yalnız"dır.

Menderes'in siyasal biyografisi açısından bu psikolojik karmaşanın kritik noktası, liderlik karizması ile kimi hayati karar anlarındaki aczi arasındaki çatışkıdır. "Çevresinin" veya ortak siyasî akıl üretecek bir heyetin yıpratılması pahasına kendi etrafında bir kişi kültünün yaratılmasına müsait bir tutum aldığını, buna kapıldığını söyleyebiliriz. Parti içi demokrasiyi, meclis grubunun inisiyatifini gitgide gerileten bir tutum izlemiştir. Öte yandan, Sarol'un (1983: 795) deyişiyle "mizacı[nın] telkine müsait" oluşu itibariyle, –ve yine 'yalnızlığı' ve 'güvensizliği' ile–, neredeyse periyodik olarak değişen "yakın çevre"lere ihtiyaç duymuştur.

Necip Fazıl, onun âcizliğinin, iktidarsızlığının kaynağını, liberal bir de-

DP'nin devlet anlayışının da liberal devlet mefhumundan farklılaştığı görülür. Liberalizm devleti varlık sebebi birbirlerinden farklı görüş ve çıkarlara sahip olan bireylerin hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarının korumasına hizmet etmek olan bir araç olarak görür. Güç kullanma tekelini elinde bulunduran devlet, bir bireyin diğer birey üzerinde zor kullanmasını önlemekle mükelleftir. Liberaller, özgürlüklerin korunması için olmazsa olmaz bir araç olarak görülen devletin, aynı zamanda bu özgürlükleri ihlal edebilme potansiyeline sahip bir güç olduğunu düşünürler. Devlet, birey için iki yanı keskin bir kılıç gibidir, kendisinin varlık sebebi olan bireye hizmet amacından saparak, hürriyetlere en büyük tehdidi oluşturma potansiyeline sahiptir. Bu nedenle de muhafazakâr, milliyetçi veya romantik kavramlaştırmalarda gözlemlendiği gibi devlete metafizik/mistik anlamlar yüklenilmemeli,[8] şiddet aygı-

mokrasi anlayışının aymazlığı içinde dost-düşman ayrımını yapamayışında ve liberal kalkınmacı "kemmiyet hamaratlığının" ufkunu daraltmasında görür: "...küçük islah hareketlerinde ve maddeyi süsleme ve geliştirme zanaatinde emsalsiz hamarat..." (Kısakürek, 1970: 307-8). "İslâm Davasının Üstadı", –'davasına kazanma' gerekçesiyle– hakkında nice medhiyeler düzdüğü Menderes'i, idamından yaklaşık on yıl sonra, "cüretsizlik", "enerjisizlik", "pısırıklık", en nihayet "hünsalık"la tavsif edecektir.

Laski'nin dikkatimizi çektiği noktaya dönelim: Liberallik, bir öğreti olmaktan öte ilerlemeye/gelişmeye ve toplumun herhangi bir müdahaleden azâde olduğunda bu rotaya kendiliğinden gireceği inancına meftun bir iyimser ruh hali, bir mizaç olarak (da) tanımlanabilirse eğer; Menderes'in çok dramatize edilen mizacından hareketle, neler söyleyebiliriz? Onun, gerçekten tutarsızlık ve *muğlaklıklarla* dolu tutumunun, Tek Parti devrinin 'toplum mühendisliğine' ve 'katılığına' karşı bu bağlamda özel bir anlam kazanmış olduğunu düşünebiliriz. Hayırhâh yorumcularınca 'samimi' ve 'ivazsız' olarak tasvir edilen bu tutumu, Menderes'i, CHP'nin temsil ettiği devletçi-otoriter, Jakoben çizginin karşı kutbunda konumlandırmaya, soğuk mekanik-determinist rasyonalizm karşısında ona makûliyeti gözeten ve toplumsal akışın kendiliğindenliğine hürmetkâr, itidalli bir rasyonellik atfetmeye yarar. En azından, Menderes'in siyasal mizacına dair bu mitik tasvirin, Türkiye'de liberal bir 'tarz-ı siyaset'in inşasında taşıyıcı kolonlardan biri olduğuna şüphe yoktur. ❐

DİPNOTLAR

1 'Türk liberalizmi' kavramını, Ahmet Çiğdem'in (2001) "Türk ideolojileri" kavramlaştırması çerçevesinde, bütün ideolojileri "millileştiren", "gelenek ve yerellik savunusuna dönüştüren" bir "tahrifat" bağlamında ele alıyorum.

2 Baban ve Yalman'dan alıntılar vermemiz, bu kişilerin *'saf' liberal* bir düşünceyi temsil ettikleri anlamına alınmamalı. Zaten bir düşüncenin 'saf' veya 'soy', 'arı duru' halinden söz etmek pek fazla anlamlı değildir, bu nedenle sözcüğü tırnak içinde kullanıyorum. Burada *'saf' liberalizmle* kastettiğimiz, milliyetçi-muhafazakâr, devletçi-Kemalist vb. siyasal duruş ve akımlarla eklemlenmekten azâde olmayan ama liberal motiflerin baskın olduğu veya hiç değilse görece özerkliğini koruduğu söylemlerdir.

tı olan devletin bu yönü gözden kaçırılmamalıdır. Devlet ne yaşayan bir organizma ne de millî birlik ve beraberliğin somutlaşmış sembolüdür. Devlete, tanımlanması kolay olmayan kamusal çıkarın tek ve en yetkin temsilcisi gözüyle bakılmadığı için, tüm paternalizmler gibi devlet paternalizmine de karşı çıkılır.

DP programının 19. maddesi (Demokrat Parti 1953: 52) "hükümeti ve teşkilatını, halkın dışında ve üstünde bir varlık değil, sadece halk tarafından amme vazife ve hizmetlerini görmek üzere kurulmuş bir idare cihazı saymak esaslı vazifelerimizdendir" diyerek, araççı bir devlet telakkisine yakın olduğu izlenimini vermiştir. Ancak, daha derinlemesine bir analiz, sözü edilen anlayışın, DP'nin siyaset pratiğine yön veren hâkim damar olmadığını açıkça gösterir.

DP, devleti milletle özdeşleştirmekten, ortak iyinin temsilcisi olarak görmekten

ve ona kutsallık atfetmekten geri kalmamıştır. Devlet toplumun hâmisidir, sınıflar üstüdür çeşitli gruplarının çıkarlarını millî çıkar potasında kaynaştırır. Devlet liberallerin iddia ettiği gibi, birey özgürlüklerinin korunması için gerekli olan ancak kendisi de her an bu özgürlüklere tehdit oluşturma potansiyeline sahip bir araç değildir. Aksine toplumu bir arada tutan toplumla organik bağlara sahip bir devletin yanlış yap(a)bileceği ihtimali düşünülmez. Eğer bir yanlışlık yapılıyorsa, bu kurum olarak devlete atfedilemez; yanlışı yapan devlet gücüne tasarruf eden bireylerdir. Başbakan Adnan Menderes, hükümetin memurlar üzerindeki tasarruf yetkisini artıran bir kanunun müzakeresinde yaptığı konuşmada muhalefetin "hükümet denilen teşekkülün adeta bir gangster gibi hareket edeceği ve azıcık tasarruf sahası buldu mu, derhal salahiyetlerini mutlaka kötüye kullanacağı kanaatine" sahip olduğu eleştirisini getirirken, tam da liberalizmin devlet yaklaşımından uzak olduğunu göstermektedir (aktaran Doğan, 1957: 73).

DP'nin devleti değil devlet gücünü kullananları eleştirme eğilimi, Osmanlı siyaset kültüründe varolan Padişahlık kurumu ile sembolleşen devlet mekanizmasını değil, bu mekanizmanın başında olan somut kişileri –ki çoğu zaman Sultanları değil de Sultan'ın çevresindekileri– eleştirme geleneğinin bir devamı olarak görülebilir (Akarlı 1973: 138). Diğer imparatorluklarda da görülen bu yaklaşımın (Scott 1990: 101) sistemin esasında iyi olduğunu problemin her nasılsa bu sistem içinde yer bulabilmiş kötü insanlardan kaynaklandığı ve onların uzaklaştırılmasıyla her şeyin iyi olacağını varsaydığı için, kurulu iktidar konfigürasyonunu meşrulaştırmaya hizmet eden bir boyutu vardır.

DP önderlerinden Celâl Bayar'ın yazdıkları da, DP'nin ne türlü bir devlet anlayışına sahip olduğu hakkında ipuçlarıyla doludur. Türk toplumunda sınıfsal ayrışmanın olmaması nedeniyle, Türk devletinin Batıda olduğu gibi herhangi bir sınıfa dayanmadığını ileri süren Bayar'a (Bayar 1986: 41) göre:

> *Devlet, bütün tarihi boyunca, "Millî Devlet" vasfını taşımıştır. Onun için her tabakadan halk, Devlete "Devlet Baba" der. "Devlet Baba" sözü başka dillerde yoktur. Halk böylece devleti kendisinden saydığını göstermiş olur. Bütün tarih boyunca Türk halkı bu sebebten ihtilâl yapmamıştır. Zaman zaman yer yer görülen Anadolu isyanları, halkın devlete değil, devleti korumak için, Devletin yöneticilerine karşı başkaldırmasıdır. Bir çeşit sahibi olduğu devleti savunmasıdır. Görülüyor ki, zengini, fakiri, patronu işçiyi, ağayı, çobanı aynı sefkat ve adaletle yöneten "Koruyucu Devlet" yönetimi geleneğinden geliyoruz.*

Yine Bayar'a (1986: 42) göre, çok partili hayata geçişle birlikte devletin bu niteliğinde önemli bir değişiklik olmamıştır:

> *Bizde Derebeylik, Kölelik ve bunun sonucu olan Aristokrasi olmadığı için, Devlet doğrudan doğruya sınıfsız bir kitleye halka dayanmıştır. Halk devlet idaresine, seçimsiz iştirak etmektedir. Veya "Biat" ve "Itaat" hakkı ile, manevi bir seçim yapar. Böyle olmasa, Demokrasi, bizi bin yıla varan geleneklerimizin dışına düşürürdü. Bizim yapacağımız iş, işte bu mânevî seçimi, maddi seçim haline getirmektir. Türkiye'de koruyucu devlet (Hâmî devlet) vasfına dokunulmadan, halkın yönetime katılmasını sağlamak lazımdır. Halkın yönetime katılması, dürüst bir seçim sistemi ile kurulabilir... Geleneksel devlet anlayışımızı da, "Kuvvetli hükümetlerin" elinde yürütebiliriz.*

Bayar, seçimleri, ideal olduğuna inanılan hâmi devletin doğasını değiştirmek

"Parti mücadeleleri"ni futbol maçı suretinde tasvir eden bir karikatür! Adnan Menderes 1946'da Cemiyetler Kanunu'ndaki değişikliği eleştirirken, farklı partilerin varlığının ve aralarındaki rekabetin, milli iradenin olmazsa olmaz koşulu olduğunu söylemişti: "...siyasi partiler mevcut olmayan memleketlerde, Devletin, umumi menfaati temsil ettiğini farzetmek de bir hayaldir."

için değil, halkın daha önceden "biat" veya "itaat hakkı" ile "manevi seçim" yoluyla yapuğını "maddi" hale getirmeye yarayan mekanizmalar olarak görmektedir. Seçimler başarısız idarecilerin cezalandırılması, halkın siyasete katılması gibi amaçlardan çok, iktidara halk desteğinin sağlanması amacına hizmet ederler. Keza Bayar'ın devlete isyan edenlerin aslında devlete değil, devlet adına otoriteyi kullananlara karşı isyan ettikleri, dolayısıyla da gerçekte devleti korudukları tezi de bu anlayışı örnekler. Ahlaki bir ideal olarak devlet, kendisine isyan edilmesi düşünülemeyecek bir kurumdur; isyanlar ancak onun adına hareket ettikleri iddiasında bulunanlara yönelik olabilir.

Böylece DP, CHP'ye karşı muhalefetini milletiyle kucaklaşmış paternalist devlet kavramlaştırmasına muhalefet olarak değil, devlet mekanizmasını kötüye kullanan idarecilere karşı yapılmış bir hareket olarak sunabilmiştir. DP modernleşmeye öncülük edecek, topluma yol gösterecek, sıradan insanın anlayamayacağı kendine özgü bir değerler sistemi ve işleyiş mekanizmasına sahip "aşkın" (transcendental) devlet kavramlaştırmasını sorgulamaktan çok, bu devletin yanlış kimselerin elinde (CHP'nin kontrolünde) olmasından rahatsızlık duymuştur (Heper 1985: 106).

Cumhurbaşkanlığını devralırken İsmet İnönü'ye, "devletin öyle sırları olur ki bunlar çelik kasalara dahi emanet edilemez. Bu konuda bana söyleyecekleriniz var mı?" diye soran Celâl Bayar'ın (Bayar 1986: 128) bu anlayışı ne kadar içselleştirdiği açıktır. Bir başka yerde Bayar (1986: 113) "yargı"dan devletin "yardımcı gücü" olarak sözetmekte, Yargıtay, Danıştay, Sayıştay gibi kuruluşların "devletin görev verdiği" ve "BMM'nin denetimi dışında kalan özerk müesseseler" olmadığını vurgulamaktadır (Bayar 1998: 147). Bayar'ın tasavvurunda bir bütün olarak

Samet Ağaoğlu

CUMHUR ASLAN

Türk liberalizminin 1950'lerden itibaren meclisteki önemli savunucularından biri olan Samet Ağaoğlu, daha çok öyküleri, özellikle de Strazburg Hatıraları'yla tanınmış bir öykücü ve siyaset adamıdır. Köklü bir aileden gelen, *"politika ve fikir hayatına baba[sının] evinde ve çevresinde çok küçük yaşta hazırlanan"* Samet Ağaoğlu, ilk yazılarından itibaren iktidarı esas alan bir *"özgürlük"* kavramı ekseninde *'devletçi'* bakış açısına muhalif isim olmuştur.[1] 1950-1960 yılları arasında mecliste önemli görevlerde bulunmuş, DP içinde başbakan yardımcılığı ve devlet bakanlığı yapmış, 1960 Yassıada yargılamalarında yaptığı savunmalarla dikkati çekmiş ve bu yargılanmadan sonra aktif siyasal hayatı bırakmış ve edebiyata ağırlık vermiştir. Siyasal kimliği kadar edebiyatçı yönüyle de tanınan Ağaoğlu, genel olarak öykülerinde daha çok bireyin içsel bunalımlarına ve ölüm düşüncesine ağırlık verirken, idam talebiyle yargılandığı 1960'dan sonra daha çok adalet ve özgürlük temalarına ağırlık vermiştir.

Politikaya girmek düşüncesini aktarırken bir yandan yaşantısının getirdiği baskılara tepki olarak, diğer yandan da Türkiye'de aydınların geleneksel olarak yükümlü hissettikleri *"toplum mühendisliği"* anlayışından hareketle özgürlüğü savunmayı amaçlamıştır. Ağaoğlu, başlangıçta Prens Sabahaddin gibi Türkiye'de özgürlük mücadelesini salt bir siyasal çaba değil fakat *"geleneksel"* tortulaşmış değerlerin yıkılması olarak addetmiştir: *"...benim için politikaya girmek, aslında kökleri derin bir keyfi ve şahsi idare zihniyetine karşı mücadeleye girmekti. Bu mücadele her sahada ve çok çetin olacaktı. Çünkü yalnız şahıslarla değil, alışkanlıklarla, karakterlerle, yüzlerce yılın sindirdiği korkularla, Doğu'nun sosyal hayatının dalkavukluk, iki yüzlülük, nemelazımcılık gibi hastalıkları ile de boğazlaşmak gerekecekti" (Ağaoğlu, 1992: 34).* Onun liberalizmi daha çok "özgürlük" kavramı ekseninde şekillenir ki bu da özellikle babasının yaşadığı sürgün hayatı düşünülünce daha açık anlam kazanır.[2] Ağaoğlu'nun liberalizm anlayışında hem siyasî düzeyde babasıyla birlikte yaşadığı sürgün ve zulüm hayatı hem de ataerkil, otoriter bir "baba" psikolojisine duyduğu tepki çok etkili olmuştur. Onun siyasî yazı ve anılarında sürekli bahsettiği özgürlük anlayışı si-

kamusal güç devlet olarak nitelendirilmekte ve bazı devlet organlarının diğerlerini kontrol etmesi fikrine, devletin zayıf düşebileceği gerekçesiyle karşı çıkılmaktadır.[9] Adnan Menderes'in idama giderken "devletime ve milletime ebedi saadetler dilerim" demesi de devlet kavramına verilen önemi göstermesi açısından anlamlı olsa gerektir.[10]

SORUNLU BİR BİRLİKTELİK: KALKINMACILIK VE EKONOMİK LİBERALİZM

DP'nin serbest piyasa ekonomisi ve dolayısıyla yerli ve yabancı özel sektörü destekleyen, özel sektörün önündeki bütün engellerin kaldırılmasını isteyen bir parti olduğu sıkça tekrar edilmiştir (Kasaba

yasî düzeyde yaşadığı sorunlara denk düşerken, öykülerinde yarattığı karamsar ve bunalımlı bireyler de otoriter, ataerkil aile geleneğine denk düşmektedir. Dolayısıyla Ağaoğlu'nda hâkim olan iktisadî özgürlük anlayışından ziyade *"siyasî özgürlük"* anlayışıdır.[3] Bu siyasî özgürlük anlayışı Batıcı-liberal haritalarla bezenmiş, fakat "gelenek" noktasında temkinli kalmıştır. Türk liberalizminin Batı'ya dönük yüzüyle geleneğe dönük yüzü kıyaslandığı zaman Ağaoğlu, Batı'ya yakın duran bir yüz olmuştur. Ancak aşağıda gösterileceği gibi kuramsal metinlerinde toplumu değerlendirirken *"manevi bağlar"* kavramını kullanmıştır. Bu *"manevi bağlar"* siyasî düzeyde işlev görmüş, fakat kültürel açıdan muhafazakâr bir söylemin tonlamalarına dahil olmamıştır. Ağaoğlu için esas olan şey *"şahsi idareye"* karşı *"yüzde yüz saf hürriyetseverlik"*tir (Ağaoğlu, 1992:34).

Samet Ağaoğlu Tek Parti devrini "korkunun kalın perdesi altında hürriyet ideali yerine komünizmden ırkçılığa kadar başka ideallerin filizlenmesine" yol açmakla eleştirir.

Samet Ağaoğlu'nun liberalizmine ilişkin hissi ve bilimsel tavrını onun Birinci Büyük Millet Meclisi'ne verdiği önem ve bu konuyu anlatan eserinden rahatça anlayabiliriz.[4] Birinci Meclis ile 1946'daki sekizinci meclise kadar tümünde demokrasinin olmadığını, bu meclislerde *"kudretleri mutlak şeflerin iradelerine göre kanun yap"*ıldığını belirtir. Ancak birinci meclis *"hür millet içinde hür insanın temsilcisi"* olarak tarihteki onurlu yerini almıştır. Ağaoğlu, Kuvayı Milliye ruhunu, milletin yüksek bir siyasî olgunluk seviyesine ulaşmasıyla açıklamaktadır. Ağaoğlu, Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni *"Türk milletinin ta kendisi"* olarak tanımlar.

Ağaoğlu liberalizmini kuramsal olarak, CHP ile DP arasındaki farkları incelerken ortaya koymuştur. Burada çözümleme düzeyi belirgin biçimde farklılaşarak, DP liberalizminin ve genel olarak üçüncü dönem liberalizminin[5]

1993: 55, Eroğul 2003). Bu tespit doğrudur; ancak bundan yola çıkarak, özel sektör savunuculuğunu, ekonomik liberalizm ile özdeşleştirmek hatalıdır. "Üretim veya ticaretin herhangi bir dalında faaliyet gösteren aracıların (dealers) çıkarları genellikle kamu çıkarından farklı hatta kamu çıkarıyla çelişen bir nitelik taşır. .... aracıların asli çıkarları piyasayı genişletmek ve rekabeti azaltmaktır," diyen ve bu kesimden gelen önerilere karşı halkı dikkatli olmaya çağıran Adam Smith (1937: 250) kurulan bu özdeşliğin doğru olmadığını daha 1776'da ifade etmiştir.

DP de, "bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" tarzı bir ekonomik liberalizmden yana olmamıştır. Bu noktada kısa bir parantez açalım. "Bırakınız yapsınlar bıra-

fikri temellerini saptamıştır. Ağaoğlu, CHP'nin gelecek için tasarladığı yurttaş yerine zaten toplumda sürekli var olan *"hür fert"* gerçeğine atıf yapar. Ve demokrasi idealini bu *"milletin bünye hususiyetlerinde"* sürekli var olan *"siyasî rüşt ve olgunluğa"* dayandırır (Ağaoğlu,1947: 32). CHP'nin toplumu eksik ve yetersiz gören zihniyetinin topluma yabancı kaideler manzumesini çıkardığını, bunun da totaliter rejimlere yol açtığını sürekli olarak vurguladığı eserinde milletin tanımını da CHP'nin tanımından çok farklı olarak verir: *"Bir insan topluluğuna millet vasfını veren manevi bağların başında ise ahlak, kültür ve iman birliği –ki hepsi birden tarih beraberliği demektir– vardır. Manevi bağlar vicdani bağlar demektir" (Ağaoğlu, 1947:39).* Ağaoğlu, Kemalist gelenekten farklı olarak toplumun tarihsel geçmişini herhangi bir kesintiye uğratmadan, geleneksel bağlarını dikkate alarak yeniden tanımlamaya çalışmıştır. Toker ve Tekin'in Cumhuriyet'in 'ortak iyi'sinin[6] toplumla barıştırılması süreci (2002: 102-103) olarak tanımladıkları, bu değişme DP'nin siyasal başarısının da anahtarını oluşturmaktadır. Cumhuriyet'in kamusal alanda kendisini en farklı/en güçlü hissettiği *"protokol-bürokrasi"* (Ağaoğlu, 2003:106-108) konusunda Menderes'in farklı bir tablo çizmesi ve bu iki alandan özellikle "düşman" olması onun toplumla kurmuş olduğu organik ilişkiler açısından iyi bir örnektir. Dolayısıyla da DP dönemini gerçek anlamda toplumsal devrimin şekillendiği bir merhale olarak niteler ve *"ruh ile zihniyet değişmesinin"* gerçek anlamda DP'yle vuku bulduğunu belirtir.[7] Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünde *"hürriyetsizlik"* unsurunun ve Cumhuriyet dönemindeki halka yabancılaşmada *"totalitercilik"* anlayışının etkili olduğunu belirtmiştir. birinci meclisten sonra biri *"imparatorluktan tevarüs edilen itiyatların canlanması"*, diğeri de İtalya, Almanya vb. gibi *"dıştan gelen bazı cereyanların etkisiyle"* Türkiye'de şahıs idaresinin öne çıktığını belirtir. Ağaoğlu, açık bir değerlendirmeyle Cumhuriyet'in siyasal rejim açısından *"totaliter rejimlerin ifadesi olan hükümler"*le biçimlendiğine dikkati çeker.[8] Bunun karşısında yer alan DP bir yandan, *"Türk İnkılâbının yeni bir merhalesine rehberlik eden ve memlekette yeni bir devrin, hür insan ve hür vatandaş devrinin açılması için mücadele eden bir İnkılâp partisi"* iken diğer yandan da, *"devlet ile fert arasında karşılıklı hak ve vazifeler esasına dayanan bir cemiyet nizamının mümessili"* olmuştur (Ağaoğlu,1947:21).

Bu arada Samet Ağaoğlu Demokrat Parti'nin gelişip güçlenmesinde avukatların rolüne değinir. Ona göre, merkezî bürokrasiyi ve devletçi otoritenin sarsılmasında *"profesörlerden dinledikleri*

kınız geçsinler" tarzı bir liberalizm herhangi bir dönemde hayata geçirilmekten çok, bazı fikir adamları tarafından savunulmuş olan bir idealdir. Liberalizmin beşiği olarak addedilen İngiltere'de bile yaşanmış/uygulanmış değildir. Takip edilen iktisat politikalarının bu ilkeye (veya ideolojiye) yaklaştığı veya uzaklaştığından söz etmek daha yerinde olur. Piyasanın uzun dönemde dengeyi sağlayacak en iyi mekanizma olduğu fikrinden neşet eden bu ilkenin demokrasi idealiyle bağdaşması kolay olmayan bir yönü de vardır. Çünkü, çoğunluğun kendi iktisadî kaderi üzerinde söz söylemesi piyasanın kaynak dağıtımı mekanizmalarına müdahaleyi gerektirir.

DP programındaki Devletçilik ilkesinin nedeni bu ilkenin 1924 Anayasası'na da

hürriyet, millî hâkimiyet, halk idaresi, insan haysiyet ve onuruna saygı prensiplerine inanmış, Fransız İnkılâbını bir iki çevirme kitaptan okuyarak Danton'lara, Robespiyer'lere ... hayran, Namık Kemal'e yarı ilah, Mithat Paşa'ya yarı peygamber diye bakan" "genç avukatların" çok büyük katkısı olduğunu belirtir (Ağaoğlu,1965:39). DP'nin kuramsal temellerini saptadığı bu eserinin arından fiiliyatta durumun farklı parti içi demokrasi konusunda ise Ağaoğlu, DP içinde yaşanan otoriter eğilimleri dikkate alarak ilginç bir öneri yapmıştır: *"İktidara gelen bir partide, parti yönetimi ile hükümet aynı ellerde olmamalı; Meclis Grubu, milletin temsilcisi olarak, hükümeti kontrol ederken; Genel İdare Kurulları da ... parti teşkilatının temsilcisi sıfatıyla, hükümete söyleyecek bir serbestlikte olmalıdır"* (Ağaoğlu,1992: 272). Aslında burada DP içinde yaşanan eski Kemalist gelenekten gelen kişilerle yeniler arasında yaşanan çatışmada hürriyetin sınırlarını göstermesi açısından oldukça manidar olmuştur. Ağaoğlu, özellikle 12 Temmuz Beyannamesi çerçevesinde yaşanan çatışmanın aslında "devlet"i korumak düşüncesiyle daha fazla hemhal olmuş Bayar, Köprülü, gibi *"tecrübeli idealistler"* ile Ağaoğlu, Ahmet Oğuz, Ahmet Tahtakılıç gibi "genç idealistler" arasında yaşandığını vurgular. Burada "genç idealistlerin" *"inançlarında da, insan hak ve hürriyetleri prensiplerine bağlı demokratik idareye"* tamamen bağlı olarak hareket ettiklerini vurgulamaya çalışır. Ancak, Bayar vb. gibi "Tek Parti" döneminden kalma politikacılarında esas unsurun hürriyet prensibinin ancak "devlet nizamını" bozmamak doğrultusunda yorumlandığını görmek mümkün.[9] Ağaoğlu, DP Birinci Büyük Kongresi'ndeki havanın *"hürriyet hasretinin büyük heyecanı ile dalgalanmasına"* rağmen alınan kararlarda daima *"itidal"*ın ağır bastığını biraz da üzülerek ifade eder.[10]

Ağaoğlu'nun DP'yi tanımlarken en çok kullandığı kavramın "köylü" kavramıdır. Keza, Menderes'i değerlendirirken de en çok, Menderes'in *"toprak"* kökenli olması ve nedenle köylülerle çok iyi iletişim kurmasına atıf yapmaktadır. DP'nin Menderes vb. politikacılar şahsında köylülerle iyi diyalog kurduğu açıktır. Fakat liberal bir aydın olan ve *"hürriyet"* prensibini özellikle de köylüleri esas alarak savunan Ağaoğlu'nun aktif siyasete girmeden önce *"Anadolu'yu"* tanımaması da oldukça çelişkili bir durumdur. Türkiye'de özgürlük kavramının aslında fiili değil, "terminolojik" olduğunu söyleyen Göle'ye burada hak vermek. Ağaoğlu, Anadolu konusunda tam bir hayal kırıklığı yaşamıştır: *"Halk kitleleri ile yakından temaslarım yine bu aylarda [1946 yılı] oldu. Ama bu araştırmalarım halkımızın maddi,*

girmiş olmasından kaynaklanan hukuki bir zorunluluk değildir. Ekonomik hayatta, devlete, klasik liberalizmin önerdiği, düzenleme ve bekçilik kavramlarını mislyle aşan görevler yüklenmiştir. Kapitalist ekonomik gelişmeye paralel olarak siyasete ağırlık koyma kapasitesi giderek artan burjuvazinin desteğini alan DP, İttihat ve Terakki ile doruk noktasına ulaşmış olan Müslüman-Türk burjuvazisini destekleme/güçlendirme politikasını devam ettirmektedir. Devletçilikten anlaşılan da budur.

Parti programının 17. maddesi (Demokrat Parti 1953: 51) "Devletçiliği, iktisadî alanda uzun zamandan beri devam eden boşluğu bir an evvel doldurmak iş hacmini genişleterek yurtdaşların geçim

manevi gerçek yaşama şartlarını tam belirtecek derinlikte, genişlikte değildi. Bununla beraber Anadolu'da nasıl bir hayat yaşandığını ilk defa bu gezintilerde sezmiştim. Böyle bir tetkik seyahatinde bindiğim otomobilin şoförü, "Erzurum'a geldik" dediği zaman, "Nerede?" diye sordum. Şoför, elini uzatarak, "İşte şimdi çarşıya gireceğiz" cevabını verdi. Halbuki önümde sadece bir yangın yeri, toprak içine kazınmış dükkanlar, küçük kerpiç evler ... Kendimi tutamamış, "Erzurum bu mudur?" diye bağırmıştım. Hayalimdeki Erzurum'la gördüğüm arasındaki fark ne büyüktü Allahım" (Ağaoğlu, 1992: 40).

Onun liberalizmine ilişkin görüşleri arasında *"küçük sanayi"* konusu önemli bir yer teşkil eder. Genelde liberal düşünceleriyle tanınan Ağaoğlu, bu konuda-*"himaye tedbirlerinin"* önemi üzerinde durur ve *"küçük sanayi"* zihniyetinin işçi ve kapitalist zihniyetten büyük oranda farklılaşarak toplumsal *"ahenk"* açısından önem taşıdığını belirtir. Buradaki Ağaoğlu'nun değerlendirmesini *"realist"* olarak görmek, gelişmekte olan kapitalizme olanak yaratma çabaları olarak değerlendirmek gerekir.

Samet Ağaoğlu'nun *'anılarında'* onun hem liberalizmi hem de Türk düşünce hayatını değerlendirme biçimleri üzerine çok fazla veri saptamak mümkün olmaktadır. Onun Gökalp eleştirileri Gökalp'in bireyin hür oluşunu kabul etmesine dayanmaktadır: *"...Türk cemiyetini Batılı olmaya teşvik eden bu mürşit, işini Şarklı bir şeyh metod, zihniyet ve ruhu ile yapıyordu. ..., Batı medeniyetinin temeli olan insan hak ve hürriyetlerini devletin mutlak otoritesi altına almakta tereddüt etmiyerek 'hak yok, vazife var' diye bağırıyordu" (Ağaoğlu, 1998: 21).*

Ağaoğlu, Gökalp ile babası Ahmet Ağaoğlu arasındaki farkları ve bunun Kemalist ideolojiye yansıması konusunda da şu görüşlere yer verir: *"Mürşide göre yeni Devlet her şeyin esası olmalıydı. Hukukun kaynağı dahi ancak devlettir. 'Hak yok, vazife var' şiarını ... büyük bir şiddetle benimsemiş gözüküyordu. ... Ağaoğlu Ahmet ise yeni devletin tamamen liberal prensiplere dayanması lazım geldiğini yazıyor[du]. Bu iki tez ...Gazi'nin reisliğinde toplanan ilim heyetinde de çarpıştılar. Orada da mürşidin tezi kazandı. Tatbikat da onun tuttuğu prensibe göre, fakat gittikçe dejenere olarak tecelli etti" (Ağaoğlu,1998: 26-27).*

Ağaoğlu, CHP'nin *"Türk milleti için suni, yabancı bir idare tarzı ve zihniyetiyle"* (Ağaoğlu: 1947: 33) donanmış olduğunu parti içinden örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Recep Peker'i *'Kurban Başvekil'* olarak değerlendiren Ağaoğlu, onun CHP'nin gittikçe devletçi karakter kazanmasında, *"hatta faşist manzara almasında"* etkili olduğunu belirtir. Burada Ağaoğlu, üniversiteler-

ve refah seviyesini yükseltmek için, devletin gerek doğrudan gerekse nizamlara teşvik ve yardım yollariyle hususî teşebbüs ve sermayenin umumî menfaate en uygun şekilde ve süratle gelişmesinde vazife alması mânasında anlıyoruz" demekteydi. Program (m. 45) bu amaca yönelik olarak devletin, "a) özel teşebbüs ve sermayenin yetip erişemeyeceği, yahut yeter ve yakın kâr görmediği için girişemeyeceği, fakat bütün ekonomik faaliyetlere müessir olacak ve memleket müdafaasını sağlayacak mahiyetteki teşebbüslere girişmek bilhassa ana sanayii ve büyük enerji santrallerini kurmak; bugün olduğu gibi, demiryolu, liman, su işleri yapmak; büyük taşıt vasıtları inşa etmek ve işletmek. b) Milletin gelecek nesillere de şâmil, da-

de açılan *'İnkılâp Kürsüleri'*nin *"devletçi, faşist"* görüşlerin yayılmasına zemin hazırladığını da ekler. Aslında Ağaoğlu'nun Recep Peker'i değerlendirdiği bölüm dikkatli biçimde okunduğu zaman *"örtük"* biçimde Kemalist ideolojinin pragmatik/araçsalcı boyutunu gözlemlemek mümkün olmaktadır. Çünkü Peker'in Atatürk dışındaki *"akıbeti"*nin belirgin olmadığını, bu anlamda kimsenin Peker'e güvenmediğini vurgular ki, bu da Atatürk'ün ideolojiyi yayma noktasında hem güçlü olduğunu hem de ideolog seçimlerinde belirgin düzeyde kendisine *"bağımlı"* olanlara ağırlık verdiğini gösterir.[11] CHP içindeki bu devletçi-faşist eğilimleri artıran bu ideologları eleştirirken aynı partide 1950'lerden itibaren halkçı eğilimleri güçlendiren, özellikle "çarıklı/ köylü" karakteriyle dikkati çeken Kasım Gülek ile devletçi-seçkinci karakteriyle dikkati çeken İsmail Rüştü Aksal [*"kravatlılar-baldırı çıplaklar kavgası"*] örneğine yer verir ve CHP'nin Genel Sekreter olarak İsmail Rüştü Aksal'ı seçmesini bu partinin otoriter eğilimlerinin bir yansıması olarak değerlendirir.

Türkiye'de özellikle Cumhuriyet döneminde yurtdışına yapılan gezilerin/gözlemlerin/anıların *"resmî ideolojiyi"* berkitme işlevinden bahsedilebilir. İlk dönem resmî yayınlarında özellikle İtalya, Rusya vb. pek çok ülke deneyimleri yeni devletin ideolojisinin ve uygulamalarının ne kadar mükemmel olduğu ve işlediğine dair ideolojik aygıtları oluşturuyordu.[12] Samet Ağaoğlu'nun Sovyet Rusya İmparatorluğu[13] bir yandan hissi olana, kendi geçmişine dönük bir muhakemeyi içerdiği diğer yandan da liberalizmin ne kadar mükemmel işlediğine dair bir modeli yansıttığı için önemli olmuştur. Bu metin liberalizm ile milliyetçilik[14] arasındaki ince dengenin anlaşılması açısından *"içerden"* bilgi verme özelliği taşımaktadır ki, Ağaoğlu'nun ısrarla *"objektif"* kalacağını vurguladığı bu eseri, Ermenistan meselesinin hesaplaşmasıyla başlar ve burada gözlemlenen *"sevgisizliğin"* yansıtılmasıyla devam eder. Özellikle *"hürriyet"* meselesinin ele alındığı çalışmada yer yer Tek Parti yönetimi ile Rusya arasında paralelliklerde kurulmakta, Demokrat Parti'ye kadar olan yönetimin bir açıdan Rusya'da uygulanan sisteme benzediği vurgulanmaktadır. Burada vurgu, *"devlet"*in toplumsal alan üzerinde kurduğu otorite ve bu otoritenin geniş ve nüfuzlu oluşudur. Ağaoğlu, bu eserinde özellikle ekonomik olandan ziyade kültürel olan üzerinde durur ve bu alanda yaşanan *"devletçi"* bakış açısını eleştirir. Ona göre, Rusya'da uygulanan sosyalizm değil, Tek Parti ve onun dar bir kadro ekseninde yaptığı bir yönetim biçimidir. Bu yönetim biçiminde inanç hürriyeti, fikir hürriyeti, çalışma hürriyeti,

imi menfaaleri bakımından devlet elinde bulunması daha faydalı olan büyük maden ve orman işletmeleri kurmak" (Demokrat Parti 1953: 59-60) gibi faaliyetlerle iştigal etmesi gerektiğini belirtiyordu.

Bir başka yerde ise, "zirai kalkınmamızda devletin ağır ve geniş vazifeleri bulunduğuna inanıyoruz" (m. 66) denilerek, devletin "yeni örnek çiftlikler, fidanlıklar, hayvan ıslah merkezleri, tohum üretme ve araştırma istasyonları kurması gerektiği" belirtilmiştir (Demokrat Parti 1953: 65) Hatta, devletin zirai aletleri ve yedek parçaları "çiftçinin ayağına" (m. 65) götürerek basit ziraat aletleri sanayiinin süratle kurulmasına önayak olması gerektiği vurgulanmıştır (Demokrat Parti 1953: 65). 1. Menderes hükümetinin progra-

sanat hürriyeti tamamen ortadan kaldırılmıştır (Ağaoğlu, 1967:68, 174-181). Özellikle inanç hürriyeti konusunda dinin insanın vazgeçemeyeceği bir sığınağı olduğu ancak dinin devletten ayrılmasının da zaruriyet arz ettiği yolundaki görüşleri de liberal sağın Türkiye'deki dine ilişkin yaklaşımını iyi özetlemektedir (Ağaoğlu. 1967: 52-60).

Sonuç olarak Türkiye'de özgürlükleri savunan siyaset ve öykü adamı Ağaoğlu'nun ünlü Tahkikat Komisyonu'nu TC'nin Tek Parti döneminde uygulanan Takrir-i Sükun Kanunu'yla kıyaslayarak kabullenmesi ise aslında Türkiye'deki liberal zihniyetin ufkunu göstermesi açısından trajik bir örnektir. Belki, Ağaoğlu'nun kendisi de otoriter, ataerkil, geleneksel bir toplumun üyesi olarak gerçek anlamda birey özgürlüğü kavramı yerine siyasal anlamda "*iktidar*" baskının azalması ve çok partili bir düzeni savunmuştur. Türkiye'de liberalizm bir gerçeklikten ziyade bir terminoloji sorunu ise, bu terminolojinin en çok dile geldiği dönem Samet Ağaoğlu'nun da yer aldığı Demokrat Parti dönemidir. Fakat Ağaoğlu'nun demokrasi ve hürriyet anlayışı da aslında paradoksal olarak "*birey*"den çok "*siyasal iktidara*", "*siyasal kurumlara*", "*siyasal yapıda özgürlüğe*" dayanır. Ancak teslim etmek gerekir ki, DP'yi iktidar yapan zihni oluşumu ve bunun kuramsal temellerini iyi saptamıştır. Özellikle iyi bir yurttaş yaratmayı hedefleyen Cumhuriyet seçkinciliğinin tersine toplumun "iyi" mevcut durumunun veri olarak alınması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Keza, Türkiye'de "*hürriyet*" ve "iyi fert" kavramını siyasal felsefesinin temel söylemine yerleştiren bir siyaset adamının daha otantik olması gereken "öykülerindeki" bireylerin tümünün gerçek anlamda "*hürriyetten*" yoksun olmaları da Türkiye'de liberalizmin garip paradoksu gibi okunabilir...En nihayetinde Samet Ağaoğlu, Kemalist terbiye kalıpları içinde yetişmiş, otoriter bir babanın izlerini taşımış, gelenek yerine modernlik vurgusunu öne çıkarmış, Batıcı-liberal bir aydındır. ❐

DİPNOTLAR

1 *Strazburg Hatıraları'nın önsözünde Strazburg'u, "ilk gençlik senelerimin büyük hasreti olan hürriyeti doya doya tadabileceği" yer olarak düşlemiştir* (Ağaoğlu, 2003: 13).

2 *Ağaoğlu'nun DP'nin ilk kongresindeki konuşması oldukça duygusal ve idealist üslup taşır: "Bizi buraya hürriyet hasreti topladı. Şahıs idaresine, zümre hâkimiye-*

mında da devletin "yatırım planı yapması" zaruretinden bahsedilerek, "bütçeden envestisman mahiyetinde olan kısmı mümkün olduğu kadar genişletmek" bir hedef olarak belirtilmiştir (Menderes, 1991: 6). Mükerrem Sarol da, Türkiyenin liberal ekonomik doktrine uygun politikalar benimseyerek her ne olursa olsun sanayileşme yerine mukayeseli üstünlüklere sahip olduğu alanlarda daha fazla üretim için çaba göstermesi gerektiğini savunan Max Thornbourg'a, Menderes'in yabancıların aklına ihtiyacımız yok diyerek karşı çıktığını nakleder (Sarol, 1983a: 403).

Keza, DP'nin yabancı sermaye politikası da, liberal ekonomik doktrinin önerdiği he rşeye rağmen/her koşulda yabancı

tine son vermek kararı topladı" (1992: 43).

3 Bu açıdan kolayca babası Ahmet Ağaoğlu'nun liberal görüşüyle kıyaslanabilir. Babası daha ziyade ekonomik liberalizm ve onun topluma nasıl yansıyacağını araştırmış, bireysel özgürlüklerin toplumsal kalkınmada rol oynayacağını belirtmiştir.

4 Tabii, bu eserde Ağaoğlu'nun *"faşist"* olarak nitelediği Recep Peker'in verdiği tepki dikkat çekicidir. Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*'nda bunu şöyle aktarır: *"1944 senesinde neşrettiğim Kuvayı Milliye Ruhu" isimli kitabımdan kendisine göndermiştim. Beklediğim halde tek bir satır bile yazmadı. O yaz Büyükada'da Kulüp'te gördüm. Soğuk bir selam verdikten sonra: 'Kitabını okudum. Beğenmedim. Bazı insanlara hiç de layık olmadıkları vasıfları vermişsin!' diyerek uzaklaştı.!"* (1998: 138).

5 Prens Sabahaddin'in dönemi ilk, Ahmet Ağaoğlu dönemi ikinci olarak kabul edilirse, DP dönemi de Türk liberalizminin üçüncü dönemi olarak kabul edilebilir mi?

6 Genel olarak Türk liberalizmi üzerine yapılmış verimli değerlendirmeler ve Cumhuriyet'in "ortak iyi" kavramında yaşadığı dönüşümü açıklayan ayrıntılı bilgi için bkz. (Toker ve Tekin, 2002: 82-106).

7 *"Demokrat Parti Birinci Büyük Kongresi Türk demokrasi rejimi tarihinde millî hâkimiyet kavramının gerçekte ilk ayaklanma sahnesi oldu" (Ağaoğlu, 1992: 42).*

8 Bu totaliterlik meselesine Ağaoğlu'nun bizzat kendisinin verdiği bir örnekle katkı yapmak mümkün. Rusya ile Türkiye'yi kıyaslarken şu görüşe yer verir: *"Rusya'da Komünist Partisi'nden başka parti yok, olamaz, kurulamaz. Bizde de bir zamanlar Cumhuriyet Halk Partisi fiilen böyleydi. Ancak bizimle Rusya'nın arasında esaslı bir ayrılık vardı. Orada kanunlar ve dayandıkları felsefe başka partilere imkân vermez. Bizde ise sadece yöneticiler!"* (1967: 82).

9 S. Coşar, Ahmet Ağaoğlu'ndaki liberalizmi değerlendirdiği yazısında onun hürriyet idealinin "toplum mühendisliği" bağlamında devlet nizamını korumak unsuruyla şekillendiğini belirtir (1997:74).

10 DP Birinci Büyük Kongresinden sonra Genel İdare Kurulu'na girmek konusunda Ağaoğlu, "kuşak" farkına, dolayısıyla da "tavır" farkına dikkat çeker: *"Büyük Kongre'ye yaklaştığımız günlerde Bölükbaşı ile bir anlaşmaya vardık. İkimiz de genel İdare Kurulu'na yeni kuşakların insanları olarak girmeliydik* (1992: 47). Genel İdare Kurulu'na ilk dört sırada seçilenlerin sırasıyla Emin Sazak, Menderes, Köprülü ve Refik Şevket İnce gibi isimlerden oluşması DP'deki "hürriyet" mücadelesinin "eskiler" lehine geliştiğinin açık delilidir. Bu yönüyle Samet Ağaoğlu, DP Birinci Kongresini sadece Tek Parti'ye karşı bir ayaklanma olarak değil DP içerisindeki ideolojik ve tarihsel çatışmanın da başlangıcı olarak kabul eder.

11 Parla, Peker'in konumunu ve düşüncelerini Kemalist ideolojinin direkt bir dışavurumu olarak değerlendirir. Onu Atatürk'ün, "karizmatik liderin adamı" vasfıyla ele almak gerektiğini söyler. Bkz. (Parla, 1992: 106-153).

12 Ağaoğlu'nun kendisi bu ülkelerin referans alınmak suretiyle Türkiye'de totaliter zihniyetin gerekçelerinin yaratıldığını belirtir.

13 Her durumda Batı örnek olan, kendi haklılığımız meşrulaştıran unsur olmuştur. Bu Rusya dahi söz konusu olduğunda geçerli bir argüman.

14 Ancak burada özellikle "Arkadaşım Menderes" kitabı yakından incelendiği vakit dönemin soy milliyetçiliğine ve ırkçılığa yaklaşan kişilere karşı *"örtük"* bir eleştiriyi de gözlemlemek mümkün.

sermaye yaklaşımından çok uzaktır. "Yurdun istihsal kabiliyetini yükseltecek ve döviz muvazenesini korumaya hizmet edecek işler için sermaye getirilmesine müsaade verilecektir" denilirken, bir yandan yabancı sermayeye "hiçbir surette imtiyaz ve inhisar" verilmeyeceği de belirtilmiştir. Bu DP'nin yerli sermaye konusundaki açık tercihini göstermektedir.

Görüldüğü gibi, DP ekonomik liberalizme prim veren bir yaklaşımı benimsememiştir. Takip edilen ekonomi politikaları da kapsamlı bir devlet müdahaleciliğine dayalıdır. Hemen belirtelim ki, ekonomik hayata devlet müdahalesi mefhumunun ekonomi ile siyasal alan arasında katı bir ayrım yapılabileceğini varsayan ve devlet ile piyasayı birbirine karşıt iki

olguymuş gibi gören liberal ideolojinin bir ürünü olduğunun farkında olduğumuzu belirtelim. Modern dünyada, devlet müdahalesinden masun bir ekonomik hayat düşünebilmek imkânsızdır. Burada, devlet müdahaleciliği kelimesinin kullanılmasının nedeni bunun yerine kullanılabilecek daha iyi bir terimin olmamasıdır.

DP için, Türkiye'nin mümkün olan en kısa sürede kalkındırılması, yoksulluğun yenilmesi, her şeyden önce gelen bir hedeftir. Kalkınmanın hızlandırılması devletin bütün kaynakları –girişim hürriyetini zedelemeden– seferber etmesini gerektirmektedir. Ülke içi iletişim ve ulaşım ağının yetersizliği piyasanın işlemesini güçleştirmektedir. Bu nedenle altyapı bir an evvel tamamlanmalıdır. Bu ödev de devlete aittir. Devlet tarafından teşvik edilmediği takdirde özel sektörün arzu edilen düzeyde yatırım yapması mümkün değildir; çünkü özel sektörün kapasitesi büyük sanayi yatırımları için yeterli değildir. Devlet, sadece özel teşebbüsü teşvik etmekle yetinmemeli, özel teşebbüsün girmediği alanlarda da yatırımcılığa soyunmalıdır. DP, ekonomik hayatta devlete önemli görevler yüklerken, devletçiliğin sınırlarını belirtme kaygısı içinde olmuştur. Esasen, CHP ile DP arasında devletçiliğe ilişkin en önemli farklılık da DP'nin, devletçiliğin özel sektörü destekleyici yönünü öne çıkararak özel sektörün gelişimine sekte vuracağı düşünülen çeşitli politikaların önüne geçmek istemesinde yatar. Savaş yıllarından kalan korkuların da etkisiyle, özel sektörün, bürokratın keyfi müdahalelerinden korunması amaçlanmıştır. Parti programının (Demokrat Parti 1953: 59) 44. maddesi, "özel teşebbüs ve sermayenin istikrar ve güvenle çalışması bakımından, devlet iktisadî faaliyetlerinin hudutları kesin olarak belirtilmelidir" der. Buna göre, devlet ele alacağı işleri "uzun vadeli umumi bir plana" bağlayarak bu işlerin önceden herkes tarafından bilinmesi imkânını temin etmelidir (Demokrat Parti 1953: 59). Keza, aynı maddeye göre, "iktisadî hayatla sıkı sıkıya ilgili konularda takip edilecek, ana istikametlerin yine herkesçe bilinmek üzere, önceden tayin ve ifadesi" de gereklidir (Demokrat Parti 1953: 59).

Programın 53. maddesi "Katî zaruret olmadıkça piyasalara karışılmamalıdır," bu alanda devlete düşen en önemli vazife "rekabetin ortadan kalkmasını veya daralmasını önlemeğe çalışmak" olmalıdır derken (Demokrat Parti 1953 :62), 48. madde, 45. maddede belirtilenlerin dışında kalan "devlet iktisadî teşebbüsleri ve işletmelerinin elverişli şartlarda özel sektöre devredilmesi" gerektiğinden bahsetmektedir (Demokrat Parti 1953: 61). Keza, iş hacmini daraltarak hayatı pahalılaştıran Tekel fabrikalarının özel sektöre devredilmesine taraftar olunduğu da 51. maddede belirtilmiştir (Demokrat Parti 1953: 61).

DP hükümetlerinin ekonomi politikalarında da söyleme uygun olarak, kapsamlı bir devlet müdahaleciliği söz konusu olmuştur. Hemen belirtelim ki, DP hükümetlerinin uzun vadeli, iyi düşünülmüş, kendi içinde belli bir tutarlılığa sahip ekonomi politikalarına sahip olduğu söylenemez. Dış borçların çevrilmesi, devlet harcamalarının karşılanabilmesi, parti tabanını oluşturan çeşitli kesimlerin kısa vadeli ihtiyaçlarının giderilmesi ekonomi politikalarına asli hedefi konumundadır. Bu hedeflerin çoğu zaman birbiriyle çatışması ve hükümetin bu üç amacı dengeleyebilecek bir vizyon ortaya koyamaması çeşitli politika seçenekleri arasında yalpalamaya yol açmıştır. DP'lilerin ekonomik planlama kavramına soğuk bakmaları da, ne kadar özel sektörü destekleyici olursa olsun, planın hükümetin manevra alanını/takdir yetkisini sınırlayacağı korkusuna dayanır. Bu nedenle, DP hükümetlerine ekonomi alanında gerçekte hiçbir zaman sahip olunmayan bir "tu-

tarlılık" atfederek, devletçilik/liberalizm tartışmasına girmek yanıltıcı olabilir.

DP, yol ve liman gibi altyapı yatırımlarıyla, sulama ve enerji üretimine yönelik yatırımlara da büyük önem vermiştir. Ulaşım altyapısının geliştirilmesinin kalkınmanın ilk şartı olduğu gerçeği takdir edilmiştir. Adnan Menderes, devlet bakanlarından yapımı devam eden barajlardaki çalışmalar, çimento ve şeker fabrikalarındaki üretim durumları vs hakkında her gün ayrıntılı rapor isteyen bir başbakandır (Sarol 1983a: 402). 1950-60 döneminde devlet iktisadî teşebbüslerinden hiçbiri özel sektöre devredilmediği gibi, yeni işletmeler –Makina Kimya Kurumu, Devlet Malzeme Ofisi, Demir Çelik İşletmeleri, Türkiye Kömür İşletmeleri ve Et Balık Kurumu– açılmıştır. Dayandığı büyük çiftçi kitlesinin desteğini kaybetmemek için DP hükümetleri, hem tarım ürünlerine yüksek taban fiyatı verme politikalarını, hem de diğer tarımsal girdilere –gübre, tarım aletleri gibi– sağlanan sübvansiyonu devam ettirmişlerdir. Keza, işadamlarına çeşitli kredi ve teşvikler yoluyla destek sağlama, DP'nin özel sektör yoluyla kalkınma şiarının doğal sonucudur. Ve nihayet, iktidara gelir gelmez, koruma önlemlerinin büyük ölçüde kaldırıldığı, ithalatın liberalleştirildiği bir dış ticaret rejimini kabul eden DP, 1953 yılı sonundan itibaren, artan dış açıklar nedeniyle, korumacı önlemlere geri dönmek durumunda kalmıştır (Boratav 2003: 110).

Celal Bayar "Anayasanın ve Kemalizmin ruhuna uymak için DP'yi kurma lüzumunu duyduklarını" belirtmişti. 1946'da İzmir mitinginde, "Türk milletinin yüksek kabiliyetlerinden doğar hürriyet davasının, milletin hakiki, medenî çehresine ışık tutacak yeni bir hayat hamlesi" olduğunu söylüyordu.

SONUÇ YERİNE

DP, Türkiye'de liberal-demokratik rejimin yerleşmesi sürecinde olumlu roller oynamış bir siyasî teşekküldür. 1946-50 arasının zorlu geçiş sürecinde, partililerin oy haklarını savunmak için verdikleri mücadelenin önemi inkâr edilemez. Partinin demokratikleşme sürecindeki katkısının kabulü DP'nin hem ideolojisinin hem de siyaset pratiğinin şekillenmesinde liberalizmin etkisinin yüksek olmadığı gerçeğini gölgelemelidir. Liberal-demokratik düzeni tesis etme misyonuyla ortaya çıkan bu doğrultuda önemli adımlar atan DP, 1950'lerin ikinci yarısından itibaren liberal ilkelerle bağdaştırılması kolay olmayan tutum ve davranışlar içine girmekten kendini alamamıştır. Bu, CHP içinden gelen partinin yönetim kadrosunun, millî irade kavramı ile meşrulaştırılmaya çalışılan otoriter devlet ve siyaset tarzı ile birlikte milliyetçi-korporatist toplum kavramlaştırmasını ne kadar içselleştirdiklerinin bir göstergesidir aynı zamanda. Birey özgürlüklerine tehdidin, genel oyla seçilmiş siyasî iktidardan da gelebileceği düşüncesi, liberalizmin asli tezlerinden birisidir ve DP'liler de bu iddiayı bir kez daha doğ-

Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu (1900-78)

ERTUĞRUL GÜNAY

"... Niçin yola çıkmıştık?

Bir adamı, bir zümreyi yerlerinden kaldırıp o yerleri işgal etmek için mi? Bununla hangi işi başarmış, hangi gayeye ulaşmış olacaktık? Bu kadarla iktifa ettikten ve biz de tıpkı onlar gibi olduktan sonra vatanımıza, milletimize hangi hizmeti ifa etmiş sayılacaktık?

Halbuki, bu topraklar üzerinde bir şeyleri değiştirmek, bir şeyler yapmak için birleşmiştik.. Neyi değiştirdik? Değişen insanlar oldu. Sistem aynı. Onların kanunlarla, teamüllerle, örflerle ve tahakkümlerle koyduğu prensiplere dört sene muhalefet devrimizde muarız olduk. İktidara gelince her şeyi olduğu gibi devam ettirdik...

Reis Beyefendi, rejim hala teminatsızdır. Teminatsız olduğu için de diktatöryaldir. Murakabe yoktur, meşveret yoktur. Partimizin programı bir yanda kalmış, tatbikat başka türlü nümayan [görünür] *olmuştur, olmaktadır. Millî davalara prensipler değil, bir tek adam ve onun meydana getirdiği zümre hâkimdir. Böyle olduğu için de yalnız iktidarı tutmak gaye olmuş ve her türlü fesadı, entrikayı bu gayenin hizmetinde kullanmak siyasî ve millî hayatımızın tek vasıtası haline gelmiştir.*

Hürriyet bayrağı ile iktidara gelen parti içinde de hürriyet yoktur. Bu hal karşısında idealist partililer mebhut [şaşkın], *millet münkesir* [kırgın], *üniversiteler mefluç* [inmeli, felçli], *matbuat zebundur* [zayıf]. *Bir tek halas* [kurtuluş] *ve ümid penahımız* [sığınak] *olan Meclis grubu ise bu münhezim* [sinmiş] *ruh haletlerine ışık ve sıcaklık verip millî şevki temin etmek yolunu bulamamaktadır.*

Bu suretle, mazlumların ve masumların fırkası olan DP, şimdilik zalim değilse bile nobran ve hoyrat bir hüviyet arz etmektedir. Bu partide muhabbet yerini korkuya, huzur ise yerini başka hislere bırakmış ve neticede manevi rabıtalar gevşemiş, havaya husumetin ve hırsın ağırlığı çökmüştür...

... (ve gene) bu suretle Türk Milleti bir kere daha talihine küsmüş bir vaziyete düşmüştür."

Demokrat Parti iktidarının Batı Anadolu daki bayrak isimlerinden eski İçişleri Bakanı ve Manisa Milletvekili Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu, 16 Ekim 1955 günü yaptığı basın toplantısını Başvekil

rularcasına hareket etmekten kendilerini kurtaramamışlardır.

DP'nin bu davranışlarının sadece parti elitinden kaynaklandığı doğru değildir. Birçok DP'li için özgürlük siyasî iktidarı belirlemek için oy verme olarak anlaşılan siyasete katılma özgürlüğü ile birlikte, –tüm dinî inançları kapsamayan– din ve ibadet özgürlüğünden ibaret olarak görülmüştür. "Bu memlekette buhran tahammül edilemez bir hal almadığı zamanlarda hürriyetsizlikten şikayet edenler, bu yolla iktidara geçmek isteyen politikacılarla hürriyetin romantizmine kapılmış hassas ve temiz kalpli bir avuç münevverden ibarettir" diyen Ahmet Hamdi

Adnan Menderes'e birkaç gün önce gönderdiği mektubu okuyarak tamamlıyordu. Mektup şu sözlerle sona eriyordu:

"... Bunları, bugün ihmal edilmiş olan DP prensiplerine sadık, onun ilk yıllarının havası içinde düşünmeye alışmış bir insan olarak yazdım. Kastım sizi kırmak değildir, kanaatlerimi ve müşahedelerimi izahtır ve inanın her şeye rağmen iyiliğinizi isteyen bir dostunuz olarak kalacağım..." (*Cumhuriyet*, 16 Ekim 1955).

Basın toplantısı ve bu vesile ile açıklanan mektup, DP yönetimine ağır eleştirilerle dolu idi, ancak haksız sayılamazdı. DP'nin Genel İdare Kurulu üyesi olan Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu, büyük kongrenin toplanacağı günün sabahı, daha doğrusu sabaha karşı Haysiyet Divanı kararı ile üyelikten çıkarılmıştı. Suçu, 1955 yazında on bir DP milletvekili tarafından Meclise verilmiş bulunan "ispat hakkı" önerisini desteklemekti.

Fevzi Lütfi Bey, DP'nin kuruluşundan dördüncü büyük kongrenin eşiğine geldiği 1955 yılına kadar hem Menderes'in yakını hem de DP'nin ateşli ve etkili sözcülerinden biriydi. Yazı ve konuşmalarında kullandığı deyimle "demokrasi prensiplerinin samimi bir taraftarı" olan Karaosmanoğlu, Ege'nin büyük toprak sahibi ailelerinden birine mensuptu. Ziraat eğitimi görmüştü ama her fırsatta kalemi eline almak, "millet ve memleket meseleleri üzerinde" görüşlerini yazmak ve söylemek, neredeyse asıl işi, mesleği haline gelmişti. Onun bu hürriyetçi kişiliği zaman zaman başının derde girmesine, İstiklal Mahkemesi'nde dahi yargılanmasına neden oldu. Ancak bu tür badireler bir yılgınlığa düşmesine değil, hürriyet mücadelesinde daha şevkle yer almasına yol açıyordu. Bu yüzden Tek Parti iktidarından açılan ikbal kapıları yerine, daha zor olanları denemeyi seçti,

Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu'nun DP'nin "hissini" temsil ettiğini düşünen Samet Ağaoğlu, onun Hürriyet Partisi'ndeki rövanşist radikalizmini de bu duygusallıkla açıklamıştır.

Başar (1959: 5) önemli bir noktaya temas etmektedir. Bürokrasinin kontrolü ve laiklik adına yapılan uygulamalara son verilmesi öncelikli iki talep hüviyetindedir. DP iktidarıyla birlikte hemen hemen gerçekleşen bu istekler daha fazla özgürlük talebinin de gündemden düşmesine yol açmıştır. Örneğin, devletin din ve vicdan hürriyeti üzerindeki baskının kaynaklarından belki en güçlüsü olsa da, sadece birisi olabileceği düşüncesine prim verilmemiştir. Keza, sol/sosyalist fikir ve örgütlenmeler üzerindeki yasaklamalar da gündeme gelmemiştir.[11]

DP tabanının ezici çoğunluğunu oluşturan kitlenin hayat tarzı ve değerler sis-

Serbest Fırka ve Demokrat Parti taraftarı oldu.

1950'de DP iktidara gelince adı en önde geçenler arasındaydı. Partinin ittihatçı/komitacı kökenli önderleri halkın ona gösterdiği sevgi oranında ilerlemesini ustalıkla engellediler. Bakanlıklar yaptı, kendi isteği ile bakanlık imkânlarını bıraktı.

1954 seçimlerinde iktidarın oyları artar, çoğunluk sistemi nedeniyle CHP'nin milletvekili sayısı iyice azalırken, yeni bir "Tek Parti" iktidarına dönüşen DP'de zafer sarhoşluğu ve kirlenme belirtileri baş gösteriyordu. Ekonomik alanda liberal görüşleri benimseyen DP iktidarı, siyasal ve toplumsal konularda bu görüşlerin gerektirdiği özgürlükçü yaklaşımlardan uzak duruyordu. DP iktidarının ilk döneminde Basın Kanunu değiştirilmiş, öncekine oranla bu alanda özgürlükleri oldukça genişleten yeni bir yasa yapılmıştı. Ancak Ceza Kanunu'nda düşünce özgürlüğünü kısıtlayan hükümler aynen duruyor; bu nedenle hükümeti eleştiren gazeteciler ardarda hapishanelerin yolunu tutuyordu. Bunlardan, doksanlı yaşlara gelmiş bulunan Hüseyin Cahit Yalçın'ın 26 ay hapse mahkûm olması ve cezaevine girişi DP'lilerin muhalefette ve ilk iktidar yıllarında sergiledikleri özgürlükçü söylemi tümüyle gölgeleyen örnek bir olaya dönüştü.

Öte yandan, Tek Parti yönetimi döneminde önce bir Yargıtay içtihadıyla, sonra da yasa değişikliği ile hükümet üyelerinin dokunulmazlık zırhını aşırı ölçüde genişleten bir düzenleme halen yürürlükteydi. Bu düzenleme, bakanların özellikle akçeli konularda adının karıştığı olaylarla ilgili en küçük bir eleştiri, hatta dokundurmanın hapisle sonuçlanmasına yol açıyordu. Nisan 1955'te *Akis* dergisi sahibi Metin Toker, devlet bakanı Mükerrem Sarol'a hakaretten dokuz ay hapse mahkûm edildi.

Bu ortamda DP'li on bir milletvekili "ispat hakkı" diye bilinen ünlü yasa değişikliği önerisini yaptılar. Bu öneri yasalaştığı takdirde, bir bakan hakkında yolsuzluk iddiasında bulunan bir basın mensubu, iddiasını kanıtlayabilirse ceza görmeyecekti; var olan düzenleme böyle bir "ispat hakkı" vermiyordu.

Mayıs ayında meclise verilen bu öneriye İzmir'de gazetecilerin sorularına hedef olan Karaosmanoğlu katıldığını söyledi. Aslında Karaosmanoğlu, hükümetin özgürlükler konusundaki tutumundan uzunca bir süredir hoşnut değildi. Çünkü o, sadece 'ferdi teşebbüsün' önünü açmak anlamında değil, 'ifade hürriyetinin' gerçekleşmesini sağlamak anlamında da serbestlikten yanaydı. İçişleri Bakanlığı döneminde Tek Parti'den arta kalan anti-demokratik mevzuatın elden geçirilmesini ve bunların muhalefetteki vaatlerine uygun olarak değiştirilmesini istemiş, bu girişimi Menderes tarafından engellenince istifa etmekten kaçınmamıştı.

teminin öne çıkan özellikleri bu durumun izahı için ilk planda düşünülmesi gereken bir faktördür. Zirai faaliyetler veya küçük esnaf ve zanaatkârlığın egemen olduğu köy, kasaba ve küçük şehirlere damgasını vuran ve "taşra muhafazakârlığı," "dini-geleneksel" yaşam biçimi, "cemaatçi yapılanma," da denilen bu tarzın başlıca özellikleri olarak toplumsal hayatta belli davranış kalıplarına uygun davranmak öne çıkarılmaktadır. Bunların başında, yaşlılara özellikle baba otoritesine mutlak saygı, küçüklere sevgi, toplumsal normlara uyumluluk, haddini bilmek, sabırlı olmak, haram ve helalin farkında olmak, içki, kumar, sefahat ve gösterişten

Karaosmanoğlu ile hemen aynı tarihlerde Ege'de DP'nin anıt isimlerinden bir başkası, Dr. Ekrem Hayri Üstündağ da "ispat hakkı" önerisini benimsediğini açıkladı. Karaosmanoğlu ve Üstündağ gibi saygın isimlerin desteği DP grubunda dalgalanmalara yol açtı. İmza sahiplerinin dışında dokuz milletvekili önergeyi açıkça desteklediğini açıkladı. Kulislerde bütün bu imzacıların ve destekçilerinin Menderes'in yakın çevresini hedef aldığı konuşuluyordu.

1955 yazı sonunda demokrasi tarihimizin en ibret verici olaylarından birisi yaşandı. Genel merkezin bütün baskılarına karşın imzacılar –biri hariç– direndiler. Bunun üzerine DP yöneticileri kendilerine göre daha kurnazca bir yöntem seçtiler. İmzacıları değil, onlara destek verenleri partiden çıkardılar. Böylece görünüşte önerge vermek özgürlüğüne karşı çıkmıyorlar, ancak genel merkezin tutumunu bilerek bu öneriyi destekleyenleri cezalandırıyorlardı. Bunun üzerine büyük kongre sabahı imzacı on milletvekili de DP'den istifa etti.

İhraç edilen ve istifa edenler, yeni katılımlarla Hürriyet Partisi'ni kurdular. Serbest Fırka serüveninin ve Demokrat Parti'nin kuruluş günlerinin ateşli hürriyet taraftarı Fevzi Lütfi Bey, Hürriyet Partisi Genel Başkanı oldu.

Hürriyet Partisi, bizim demokrasi tarihimizin kuyruklu yıldızlarından birisidir. Çok partili sisteme geçtiğimiz dönemde yalnızca ekonomik görüşleriyle değil, siyasal ve toplumsal konulardaki yaklaşımlarıyla da bu siyasal hareket, Batılılı anlamda belki ilk ve tek 'liberal' parti olarak nitelenebilir. "Hürriyetçiler", DP'nin Tek Parti diktatörlüğüne benzemeye başlayan ezici çoğunluğuna karşı "dürüstlük ve özgürlük" arayışlarını yükselttikleri için geniş toplum kesimlerinde, özellikle aydınlar arasında önce geniş yankı buldular. Bu geniş ilginin rehaveti içinde örgütlenme konusunda hem yavaş hem de galiba fazla seçici davrandılar. Bu tutum, bir süre sonra ilginin azalmasına, giderek sönmesine yol açtı.

Öte yandan, Hürriyet Partisi kurucuları, başlangıçta aydınlardan yoğun ilgi görmekle birlikte, DP ile CHP arasında kutuplaşmış olan siyasal yapıda, yeni bir parti olarak devam etmekte duraksama gösterdiler. Bu kararsızlık onları önce Bölükbaşı'nın CMP'si ile birleşme tartışmalarına yöneltti. Sonuç alınamayacağı baştan belli olan bu arayıştan sonra zaman, –1957 seçimlerinin eşiğine kadar– CHP ve CMP ile Hürriyet Partisi arasında "güçbirliği" görüşmeleri ile geçti.

Bütün bu süreçte Fevzi Lütfi Bey'in genel başkan olarak çizdiği portre ilginçtir. Hürriyet Partisi Genel Başkanı, uzun yıllara dayanan politik birikimine, inançlı ve etkili hitabetinin yarattığı karizmasına karşılık, Türkiye siyasetinin ondan önce ve sonra görmeye alıştığı 'lider' imajından sanki özellikle kaçınıyordu. Partinin genel başkanı olarak, hatta ondan da önce Fevzi Lütfi Karaos-

uzak kalmak, kadın cinselliğinin bastırılması/gizlenmesi, hem kadın hem erkek için belli giyim kuşam biçimlerinin korunması sayılabilir.

Bu toplum mefhumunun "farklı" olana toleransı zorlaştırdığı açıktır. Bir toplumun üyelerinden uyulmasını beklediği kurallar ne kadar fazla ve katı ise –bu halde toplumun üyelerinin birbirlerine benzemesi istenmektedir– o toplumun farklılıklara karşı gösterdiği toleransın düşük olma ihtimali o denli yüksektir. Durkheim'ın bu tespitindeki haklılık payı inkâr edilemez. DP tabanının şikayetleri arasında, din kaynaklı ahlaki normların zayıflamasının, sıradışı, geleneksel normlara gö-

manoğlu olarak elbette belirleyiciliği ve ağırlığı vardı ama o, kendisini olabildiği kadar geride tutmaya özen gösteriyordu.

Hürriyet Partisi, kuruluş günlerinde, sonradan her birisi Türkiye'nin siyaset ya da bilim dünyasında özel bir önem taşıyacak olan aydınların ilgi merkezi haline gelmişti. Ekrem Alican, Turan Güneş, İbrahim Öktem, Feridun Ergin, Münci Kapani, Aydın Yalçın, Şerif Mardin, Muammer Aksoy Hürriyet Partisi'nin kurucuları, yöneticileri ya da coşkulu taraftarları idiler. Hemen tümü 1957 eçimlerinde partinin adayları oldular (*Yenigün*, 8 Ekim 1957). Karaosmanoğlu bütün bu genç yetenekleri önemsiyor, özendiriyor, öne çıkarmaya, görev ve sorumluluk almalarına yardımcı olmaya çalışıyordu.

İşte bu yüzden 1956 yılı Eylül ayında Ankara'da bir akşam yemeğinde İngiliz Büyükelçisi Sir James Bowker'a verdiği yanıt uzun süre politika kulislerinde hoş bir espri olarak –biraz da şaşkınlıkla– dillerde dolaştı. İngiliz Büyükelçiliği mensuplarıyla Hürriyet Partisi ileri gelenlerinin buluştuğu yemekte büyükelçi, Karaosmanoğlu'na Hürriyet Partisi'nde genel başkanın rolünün ne olduğunu sormuştu. Fevzi Lütfi Bey, yüzünde aydınlık bir gülümsemeyle yanındaki gençleri gösterdi:

> *"Ekselans"* dedi, *"Ben bu gençlerin yere attıkları kağıt ve kibrit çöplerini toplarım"* (*Akis*, 13 Ekim 1956)

Fevzi Lütfi Bey'in bu tutumu herkes tarafından takdirle karşılanmadığı gibi haklı haksız eleştirilere de hedef oldu. Öteki partilerin hepsi birer demir yumrukla yönetilirken böylesine mütevazı bir lider tipi işleri karıştırıyordu. Bu nedenle, görevinin birinci yılı dolarken tutumu basında açıkça eleştirildi: *"Partinin zabt ü rabt* [düzen ve disiplin] *içinde sevk ve idare edilmesi lüzumunu anlamıyordu. Demokratik prensipleri gerçekleştirmek için* çalışan *partilerde de, tıpkı ötekilerde olduğu gibi, sıkı bir disiplinin hüküm sürmesi elbette şarttı. Hele bizdeki güç muhalefet şartları içinde bir muhalif partinin ileri gelenlerini, lider, dışa karşı bir askeri intizam içinde tutmaya, göstermeye mecburdu"*.

Akis'te (22 Aralık 1956) yer alan bu eleştirilere Fevzi Lütfi Bey bir sonraki sayıda Metin Toker'e hitaben yazdığı bir mektupla yanıt verdi. Karaosmanoğlu bu açık mektubunda önce parti ve siyaset sorunlarına bakışını dile getiriyor; *"...istenmediği gün, başkaları gibi inat edip yerinde kalmayacağını, derhal ayrılacağını..."* söylüyordu: *"Politikayı sırmalı devlet saçağının ucundan yakalayarak her devirde ortada görünür adamların işi, istenmediği halde sahneden ayrılmayan aktörlerin lubiyyatçılığı* [oyunculuk] *telakki etmiyorum"* diyordu.

Sonra sözü otorite konusuna getiriyor, ruhunda birikmiş inançlarının bütün coşkusuyla baskıya, tahakküme,

re tanımlanmış "iyi toplum" anlayışı ile ters düşen davranışların artması da yatar. Bu türlü davranışlar bizi biz yapan "millî ve manevi" değerleri (dolayısıyla kimliğimizi tehdit eden) haddini aşma, yoldan çıkma olarak algılanmıştır.

Kemal Karpat (1959: 254, 259, 260) çok partili hayata geçişle birlikte Türkiye'de milliyetçiliğin hem kitle hem de elit düzeyinde giderek artan bir biçimde Müslümanlıkla özdeşleştirildiğini belirttikten sonra, dogmatik niteliği ağır basan bu milliyetçiliğin daha toleranslı bir kültürel atmosferi önleyen bir etkisi olduğundan bahsederken önemli bir noktaya temas eder. Özellikle iktidarının son yıl-

katı merkeziyetçiliğe karşı yeni bir siyaset tarzının savunmasını yapıyordu:

"Gelelim şimdi işin öbür taraflarına...

Otoriteden hâlâ mı ürkmedik, hâlâ mı bıkmadık?... Siyasî otorite, devlet otoritesi, lider baskısı ve tahakkümü... Yıllardan beri memleket ufuklarını karartan bunlar değil mi; bizleri bezdiren, Türk Milletini hengameden hengameye sürükleyen bunlar değil mi? En geniş yürekle, en geniş emellerle binbir eziyet ve hicran ortasında iş başına gelen İttihat ve Terakki, otorite yokluğundan değil, çokluğundan ve onun birkaç insanda ve bir noktada şuursuzca temerküzünden [merkezileşme, toplanma] *yıkıldı gitti...*

Halk Partisi'ne geliyorum. Başından beri bu parti içinde otoritelerden şikayet edilmiş ve otoriterler yüzünden o partide de, memlekette de nefes alınamaz günler yaşanmıştır...

Demokrat Parti'yi ise siz de bilirsiniz, ben de bilirim. Otorite ve disiplin denilen şeyler bu partide o hale geldi ki, artık bu partiyi dünya yüzünün hiçbir parlamentosunda hiçbir devirde görülmemiş hareketlerin içinde görüyoruz. Reisleri veya sizin arzu ettiğiniz tabirle liderleri bir meselenin en sıkı müzakeresi sırasında, belki bir zaruretle Meclisten dışarıya çıkınca partili arkadaşları hemen kendisini takibe mecbur oluyor...

Gel kardeşim! Şu otoriteyi, liderliği falan bırakalım da insan olmaya çalışalım, bu memlekette partilerde olsun, onun dışında olsun insanları sevelim, insan yüzüne güler yüzle bakalım, muhabbet denen şeyi otoritenin yerine en güzel ve ulvi bir şuur halinde ruhlarımıza yerleştirelim. İktidar denen şeyi bir ikbal, ondan uzakta kalmayı bir idbar [talihsizlik] *saymazsak ve nizamın hâkimiyetini en iyi bir otorite sayıp fikirleri lider haline getirmesini bilirsek en güzel ve şuurlu disiplini memlekette de, partilerde de tesis etmiş oluruz...*

İşte bir amatör politikacının eskiden beri şiar edindiği telakkiler..." (Akis, 29 Aralık 1956).

Fevzi Lütfi Bey ruhundaki amatör özellikleri hiç kaybetmedi, ama bu özellikler onun ve partisinin ilk –ve son– katıldığı seçimleri kaybetmesine engel olamadı. Deneyimli olduğu kadar da kurnaz bir siyaset adamı olan Menderes, 1957 yılında seçimleri erken tarihe çekti. Öte yandan, yaptığı yasa değişiklikleriyle de muhalefet partilerinin açıktan ya da örtülü biçimde seçim dayanışması yapmasını önledi. Böylece muhaliflerin bir yılı aşan süredir uğrunda çaba harcadığı "güçbirliği" girişimleri boşa çıkmış oldu.

Ekim 1957 Seçimlerinde Hürriyet Partisi sadece Burdur'da çoğunluğu elde edebildi. Fethi Çelikbaş ve üç arkadaşı milletvekili seçildiler. Bu sonuç

larında İslâmî renklerle bezenmiş milliyetçilik sloganına daha çok başvuran DP, bu yolla kendisine muhalif gördüğü güç odaklarını sindirme politikasına yönelmiştir. Bazı DP yöneticilerinin bilgisi dahilinde düzenlenmeye çalışılan ve fakat kontrolden çıkan 6-7 Eylül olayları, iktidarın tutumunu örneklediği kadar, tabanın farklılıklara tolerans fikrine uzaklığı konusunda da fikir verir.

DP'lilerin "iyi toplumu" herkesin bir diğerine zarar vermemek kaydıyla istediği gibi yaşabildiği bir toplum olarak görmekten ziyade, cemaatçi değerlerin öne çıktığı dinsel kaynaklı geleneksel-ahlaki normların egemen olduğu, herkesin top-

Hürriyet Partisi için elbette bir hayal kırıklığı idi. 1955 yılı sonunda iktidar partisinin denetimsiz gidişine karşı açtıkları dürüstlük ve özgürlük bayrağı, düşünce alanında hâlâ dalgalanıyor olsa bile, siyaseten kabul edilebilir bir sonuca ulaşamadılar.

Hürriyet Partisi 1958 yılı Kasım'ında kendini feshetme ve CHP'ye katılma kararı aldı. 1959 yılının Ocak ayında yapılan CHP kurultayında Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu en yüksek oyla (1108) Parti Meclisi'ne seçildi. Kendisi ile birlikte Turan Güneş, Enver Güreli, Cihat Baban, İbrahim Öktem, Emin Paksüt, Feridun Ergin ve Muammer Aksoy da Parti Meclisi üyesi oldu.

1959 Kurultayı, CHP tarihinin önemli belgelerinden birisi olan "İlk Hedefler Bildirgesi"ni yayımladı. İleride 1961 Anayasası'nda yer alacak olan bu bildirgedeki ilke ve öneriler, Hürriyet Partililerin baştan beri savunduğu düşüncelerden oluşuyordu. Bildirgeyi hazırlayan komisyonun sözcülüğünü –1954 seçimlerinde DP milletvekili olarak meclise girmiş olan– Turan Güneş yaptı. Böylece Hürriyet Partililer, partileri feshoIur ve kendileri başka bir partiye katılırken, o günden sonra siyasal yaşamımızı fazlasıyla işgal edecek olan temel hak ve özgürlükler, yargı bağımsızlığı, ikinci meclis gibi kavramların kitleselleşmesine önemli katkı yaptılar. Hürriyet Partililerin CHP'nin düşünsel gelişmesine katkıları sonraki yıllarda da devam etti. 1959 Kurultayı'nda CHP'ye katılanların, ileriki tarihlerde siyasal görüşleri farklılaştı, tercihleri değişti. Bazıları CHP'yle yollarını ayırır ve liberal sağ kulvarda düşünsel-siyasal uğraşlarını sürdürürken, bazıları CHP'nin gelenekçi çekirdeğinin önemli isimleri haline geldiler. Güneş, Öktem, Aksoy gibi görece daha genç olanlar ise 1970'lere doğru gelişen 'ortanın solu' hareketinin öncüleri ve önde gelen sözcüleri oldular.

1957 seçimlerinde Hürriyet Partisi olumsuz sonuç almış olmasına karşın, seçimin genel sonuçları ilginçti ve demokratik gelişme açısından aslında umut vericiydi. 1950'den bu yana ilk kez DP'nin oy oranı muhaliflerin toplamı karşısında geride kaldı. Ancak Türkiye, seçmen eğilimlerini meclise daha adaletle yansıtan bir seçim yasasına, bir askerî darbeden, 27 Mayıs müdahalesinden sonra kavuşabildi. 27 Mayıs darbesi, DP'lileri siyasal iktidardan uzaklaştırmakla kalmadı, yargılama ve tutuklama süreçleriyle önemli ölçüde mağdur etti. DP yöneticileri ile küskün ve kavgalı bile olsa, eski arkadaşlarının durumu Fevzi Lütfi Bey için yeni bir hüzün kaynağı olmuştu. "Bir fincan kahvenin hatırını saydığı için, Yassıada'da hesap veren birkaç eski arkadaşının ailesine gizlice her ay yardım etti" (Baban, 374).

1961 Genel Seçiminde Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu TBMM'ye yine Manisa Milletvekili olarak, ama bu kez CHP'den girdi. 1959 yılı başında, yıl-

lumsal hiyerarşi içindeki yerini ve haddini bildiği bir toplum olarak gördüklerini söylersek, abartılı –çünkü *DP* içinde bu anlayışı sorgulayanlar da mevcuttur– ancak yanlış olmayan bir tespit yapmış oluruz. Oysa, liberaller için, birey bir başkasına zarar vermediği müddetçe, çoğunluk tarafından kabul edildiği varsayılan toplumsal normlara uygun düşmeyen davranışlarda bulunabilme hakkına da sahip olmalıdır.

Bireyin kendisi için neyin en doğru olduğunu bilebileceğine ilişkin inanç ve güven liberalizmin tanımlayıcı özelliğidir. Genel ahlak veya kamu yararı adına birey özgürlüklerinin sınırlandırılması istisnai

larca karşısında mücadele ettiği bu partiye katılırken büyük tezahürat görmüş, İlk Hedefler Bildirgesi'nin yayımlanmasına vesile oldukları söylenmiş, alkışlanmıştı ama, 27 Mayıs'tan sonra CHP ile bir yabancılaşma duygusu yeniden benliğini sarıyordu. Üstelik bu yabancılaşma, soğuma sadece CHP'ye karşı değil, kuvveti hak sayan siyaset oyununun bütününe karşıydı.

1961 Meclisi'nin ilk günleri, 'tabii senatör' adıyla 'devamlı üye' olarak TBMM'ye girmiş bulunan asker üyelerin ve ordu içindeki Silahlı Kuvvetler Birliği gibi cuntaların gölgesinin hissedildiği sorunlu, sıkıntılı günlerdi. Ortam, DP iktidarının ilk yıllarında bütün anti-demokratik kanunların ve hatta o günkü haliyle Millî Emniyet Teşkilatı'nın kaldırılmasını düşünmüş ve önermiş bulunan "hürriyetçi" Fevzi Lütfi Bey için dayanılmaz hal almıştı. İşte bu günlerde isyanını haykıracak bir fırsatı yakalayıverdi.

27 Mayıs İhtilali'nin temel hedeflerini ve saygınlığını korumak amacıyla, meclise görünüşte bütün partilerin desteklediği bir öneri sunuldu. Tedbirler Kanunu diye adlandırılan bu öneriyi bütün parti liderleri (İsmet Paşa, Ragıp Gümüşpala, Ekrem Alican ve Bölükbaşı) imzalamışlardı. Anayasa Komisyonu üyesi Karaosmanoğlu 4 Mart 1962 günü, kalabalık bir milletvekili topluluğunun ve komisyon çalışmalarını izleyen eski Millî Birlik Komitesi üyelerinin önünde kanun tasarısını yerden yere vurdu: *"Yasama özgürlüğü kullanılamayacaksa 1961 Anayasası neye yarayacaktı? Bu kanun bir zulüm kanunu değilse, neydi?"*

"Sözlerini bitirince yerinden kalktı, salonu terk etti gitti, hiç kimseye danışmadan, hiç kimseye haber vermeden milletvekilliğinden istifa etti. Ertesi gün de Ankara'yı terk ederek Salihli'ye toprağına döndü" (Baban, 374).

Egeli bir toprak adamı olan Fevzi Lütfi Bey "demokrasi prensiplerinin samimi bir taraftarı" olarak, inandığı düşünce ve ilkelerin bu topraklarda yeterince yeşerebildiğini görememenin öfkesi ve hüznüyle yaşadı. Haklı olanların değil, güçlü olanların kazandığı siyaset oyunu, sonunda onun için hep bir hayal kırıklığı olmuştu. Fakat gençliğinde geçirdiği bir binicilik kazası nedeniyle bedeni iki büklüm olan bu duygulu siyaset adamı –biraz da bu talihsiz kazanın sonuçlarına isyan edercesine– ruhu ve fikriyle hiçbir zaman eğilmedi.

Siyaseti bir fikrin, bir inancın arkasında dimdik durmak değil, her rüzgârda savrulmak ve her güce eğilmek olarak gören kalabalıkların egemen olduğu bir ortamda, o yüzden, Fevzi Lütfi Bey'in 12 Ekim 1955'te Menderes'e yazdığı mektuptaki yakarışın, bugün de yine bir haykırış olarak dillerde dolaşması gerekiyor:

"Hür ve korkusuz bir dünyada, benim vatanımı da hür ve korkusuz olarak payidar kıl Allahım!" ❐

hallerde söz konusu olmalıdır. Liberallerin büyük çoğunluğu için, sıradışılık, genel toplumsal kabul görmüş normların sorgulanması, insanın doğuştan gelen hakkı olduğu gibi, uzun dönemde toplumun da yararına olan dolayısıyla teşvik edilmesi gereken bir erdemdir. *Daemon* dinlerin söylediği gibi insanın içinde kötüyü (şeytanı) temsil ettiği için kontrol altında tutulması gereken bir güç değildir; o aynı zamanda yaratıcı yaşam enerjisinin de kaynağıdır.

Bu zihniyetin bir veçhesi de, kendi çizgisinin haklılığı konusunda şüphe duymama temayülüdür. Kaynağı bir biçimde kutsala götürülebilecek normların sorgu-

lanması kolay olmadığı gibi, sorgulayıcı zihni donanım, eğitim düzeyi yüksek, farklı hayat tarzlarının gözlemlenebildiği, bunlarla empati kurulabildiği, farklılaşma ve işbölümünün gelişmiş olduğu toplumsal yapılanmalarda hayat şansı bulabilir. Dönemin Türkiye'si ise köylü toplumu özelliklerinden kurtulabilmiş değildir.

Bir kez daha vurgulayalım, DP tabanının talepleri sadece geleneksel kültür ve hayat tarzının korunmasına ilişkin olmamıştır. Sosyo-ekonomik nitelikli taleplerin doyurulması, en az birinciler kadar önemli görülmüştür. DP'yi destekleyen kitle modern teknoloji kullanmak, zenginleşmek, daha fazla tüketmek arayışı içinde olan bir kitledir. Hatta bu tabanın Batılı hayat tarzını kapsamlı bir biçimde sorgulamadığı daha ziyade bu tarzın "dayatılmasına" karşı olduğu da iddia edilebilir. Ne olursa olsun, DP tabanını değişime karşı bir kitle olarak görmek mümkün değildir.

Benzer biçimde DP'yi destekleyen kitlenin sosyo-ekonomik nitelikli talepleri, "bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" şiarına uymakla gerçekleştirilebilecek talepler olmaktan uzaktır. Örgütlenmemiş, devlet-toplum ilişkilerine ilişkin hukuki-kurumsal düzenlemelerin şeffaflıktan epeyce uzak olduğu bir yapılanmada, siyaset bilimi literatüründe "parti patronajı"[12] olarak nitelendirilen ilişki biçimi parti toplum ilişkilerine damgasını vurmuştur. Köylü için, tarımsal girdilerin ucuzlatılması, yüksek destekleme alımları, yol su ve elektirik gibi altyapı hizmetlerine ulaşmak önceliklidir. Bir an evvel zenginleşme arzusundaki tüccar ve büyük işadamları içinse, düşük vergiler, ucuz kredi ve teşvikler, rekabete karşı korunan bir iç pazar esas arzudur.[13] Dolayısıyla daha az devlet müdahalesi talebi söz konusu değildir. Arzu edilen, kamu yararına harcandığı varsayılan kaynaklardan daha fazla pay alarak zenginleşebilmektir.

Dile getirildiği kadarıyla ekonomik hayatta devlet müdahalesine karşıtlık, başta gelen kriteri kişisel yarar olan, seçici bir karşıtlıktır. Basitçe (ve abartılı bir biçimde) ifade edilirse, devlet müdahalesi iktidar partisine yakın olan somut bazı kişilerin zenginleşmesine hizmet ediyorsa iyi, etmiyorsa kötüdür. Bu durumun Türkiye'ye özgü olduğu da düşünülmemelidir. İşadamının zenginleşme fırsatı gördüğü anda bu fırsatı soyut ilkeler veya uzun önemli menfaatler adına reddetmesi, kural değil istisnadır. Bu istisnanın gerçekleşme ihtimali kendi kapasitesine güvenen bir burjuva sınıfının varlığı ile doğru orantılıdır.

Ve nihayet, DP liderlerinin ekonomik liberalizme sempatiyle bakmamaları, parti tabanının talepleriyle ilişkili olduğu gibi, devletin, hem sahip olduğu işletmelerle/bankalarla, hem de ekonomik alandaki düzenleme kapasitesi ile siyasal destek sağlamak (veya muhalefeti etkisiz hale getirmek) için kullanılabilecek en kuvvetli araç olduğunun farkına varmış olmalarıyla da ilişkilendirilmelidir. Parti programında özel sektörün "emniyet" içinde faaliyet göstermesine özel bir vurgu yaparak devletçiliğin sınırlarını belirtmeye gayret gösteren DP, siyasî saiklerle özel sektöre keyfi müdahalelerde bulunmaktan kaçınmamıştır. Örneğin devlet eski bakanlarından Mükerrem Sarol bile, 1955 yılında geçici olarak partiden ihraç edildiği dönemde, kendi gazetesi olan *Türk Sesi*'ne baskıların arttığından, resmî ilanların kesildiğinden, sipariş edilen makine transferlerinin durdurulduğundan şikayet edecektir (Sarol 1983b: 600). CHP'li olduğu bilinen Vehbi Koç'un partiden istifa edip, DP'ye geçmesi için, kendisine yapılan baskılar bu konuda verilebilecek bir diğer örnektir (bkz. Kıraç 1995: 95, 122, 124). '50'li yılların sert siyasî mücadeleleri içinde iktidarı koruma kaygısı içine düşen DP için, devletin ekonomik hayattaki ağırlığını azaltıcı önlemleri almak, partilerini devirmek için her

türlü yola başvurduğuna inanılan muhalefeti yola getirmek için gerekli olan güçten kendi isteğiyle vazgeçmek olarak görülmüştür.

DİPNOTLAR

1 Burada bahsedilen liberalizm anlayışının en net ifadesini Frederick Hayek'in eserlerinde görüyoruz. Bkz. (Hayek 1960, 1979).

2 Liberallerin Batılılılaşmacı gelenekle –en azından erken dönemde– iç içe geçmişliği Rusya (Hamburg, 1992: 11) ve Japonya (Pyle, 1998: 100-104) örneklerinde de gözlenmiş olan bir olgudur.

3 Liberal sempatileri olan fikir adamlarının Kemalist devletle olan sorunlu ilişkilerini Ahmet Ağaoğlu örneğinde ele alan bir çalışma için bkz. (Coşar 1997).

4 Bu örneği Simten Coşar'a borçluyum.

5 Timberlake aynı algının Rus liberalleri içinde sözkonusu olduğunu belirtir (Timberlake 1972: 5).

6 DP'nin CHP çizgisine karşıtlık temelinde kendisini tanımlaması, partinin salt bu özelliği nedeniyle İttihat Terakki/CHP karşıtlığıyla tanımlayan diğerlerinin devamı olduğu anlamına gelmez.

7 Adnan Menderes (1991:13), 1950 yılında Meclis'te yaptığı bir konuşmada "Biz bugünün şartları içinde aşırı sol cereyanları fikir ve vicdan hürriyeti mevzuunda mütalâa etmek gafletinde bulunmayacağız. Bugün aşırı sol cereyanlara mensup olanların, mücerret bir fikir ve kanaat sahibi olmaktan ziyade yıkıcı cereyanların aletleri olduklarına şüphemiz yoktur" demiştir.

8 Bu devlet kavramlaştırması hakkında, bkz, Vincent (1987: 119-146).

9 Bayar'ın bu fikirleri Kenneth Dyson'un (1980: 51-2) devlet toplumlarında kamusal gücün tek bir bütün olarak tasavvur edildiği görüşünü destekleyen bir örnektir.

10 Menderes'in son sözleri şöyledir: "Hayata veda etmek üzere olduğum şu anda devletim ve milletime ebedi saadetler dilerim. Bu arada karımı ve çocuklarımı şevkatle anıyorum." Aktaran Birand, Dündar, Çaplı, (1991: 272).

11 Bu noktada hiç unutulmaması gereken şey, daha fazla özgürlük talebi ve kitle düzeyinde farklılığa tolerans bilincinin gelişmesinin "gelişmiş" olarak nitelendirilen demokrasilerde bile ancak uzun yıllar süren mücadeleler neticesinde ortaya çıkabildiğidir. Dahası, bu ülkelerde varolduğu kadarıyla toleransın ne kadar kırılgan olduğu da gündelik tecrübelerle sürekli doğrulanan bir gerçektir.

12 Patronaj kavramının açıklama kapasitesine ilişkin çekinceler için, bkz. (Demirel 2004: 119 vd).

13 Bütün iktisadî sınıfların hürriyet peşinde olmaktan çok devletten yardım beklediğini belirten Ahmet Hamdi Başar'ın (Başar 1959: 8) bu konudaki gözlemleri aydınlatıcıdır. Başar'a göre: "Bilakis her sınıftan ziyade burjuvazinin gözü Devleti temsil eden iktidardadır. Kim iş başında ise ona nüfuz etmek, onunla dost olmak ve iş görmek peşindedir. Garpta hürriyet İnkılâbının alemdarlığını yapan bu ileri sınıf bizde bilakis irticaın elemanıdır. En fazla hürriyet düşmanı burjuvadır. Hürriyet hareketlerine karışan, bu yolda fedakarlık edenler içinde zengin burjuvaya rastlayamayız. Onun şikayeti işini düzenleyememesinden, iktisadî konjonktürün ve durumun kendisine zarar verecek hale gelmiş olmasından ibarettir. İktidara başkalarının gelerek bu düzenin yoluna girmesinden başka da bir arzusu yoktur."

Kemalist-Liberal Sentez Çabası: Forum *Dergisi*

HAMİT EMRAH BERİŞ

Entelektüel hayat açısından belirli dönemlerin adeta efsaneleşen süreli yayınları vardır. Ülkenin önde gelen aydınlarını çevresine toplayan, yazısının yayımlanması yazarına büyük saygınlık kazandıran ve bir anlamda ülkenin entelektüel gündemini belirleyen dergilerden bahsediyoruz. Hal böyle olunca, özellikle Türkiye gibi ortaya konulan yayınların niceliği ile övünemeyeceğimiz bir ülkede, belli dergi isimlerinin ön plana çıkması ve yayın hayatları sona ermiş olsa bile adlarının hafızalarda kazılı kalması adeta kaçınılmazdır. Bu yazının inceleme nesnesi olan *Forum* dergisi için durum tam anlamıyla böyledir. Siyasî yelpazenin değişik kanatlarından pek çok aydına sütunlarını açan, birbirinden farklı fikirlerin seslendirilmelerine izin veren '50'lerin ünlü dergisi *Forum*'da aydınları birleştiren ortak nokta "özgürlük" ve "demokrasi"dir. Buluşma noktası olarak bu kavramların seçilmesi *Forum* sayfalarında Turhan Feyzioğlu'ndan Sadun Aren'e, Şerif Mardin'den Doğan Avcıoğlu'na, Turan Güneş'den Aydın Yalçın'a siyasî yelpazenin değişik kanatlarından pek çok aydının imzasının aynı anda görünmesini sağlar.

Yurtdışında sürdürdükleri çalışmalarını tamamlayarak 1954 yılında Türkiye'ye dönen Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Aydın Yalçın ile eşi Nilüfer Yalçın, Batılı örneklerine benzer bir fikir dergisi çıkarma düşüncelerini çevrelerindeki arkadaşlarına açarlar. Fikir, özellikle Yalçın'ın mesai arkadaşları tarafından kısa sürede benimsenir ve çoğunluğunu SBF'nin genç öğretim üyelerinin oluşturduğu bir grup aydın, aynı yıl içerisinde Ankara'da *Forum* dergisini yayımlamaya başlar. On beş günde bir çıkan *Forum*'un 1 Nisan 1954 tarihinde yayımlanan ilk sayısında derginin kurucuları olarak Bahri Savcı, Osman Okyar, Bedii Feyzioğlu, Aydın Yalçın, Turhan Feyzioğlu, Turan Güneş, Nilüfer Yalçın, Bülent Ecevit, Kemal Salih ve Nejat Tunçsiper'in isimleri zikredilir. Sayılan bu isimlerin ilerleyen dönemlerde siyasal hayat ve fikir hayatı içerisinde konumlanışı bile *Forum*'un sahip olduğu entelektüel çeşitliliğin göstergelerindendir.

Forum'u yayımlayanların amacı, toplumda demokratik ve özgürlükçü bir düzenin kurumsallaşabilmesi için ülke sorunlarının özgür ve düzeyli bir platformda tartışılabilmesidir. Zaten dergi için *Forum* adının seçilişi de tesadüfi değil, bu amaç doğrultusundadır. Derginin başlangıç manifestosunda, "forum" sözcüğünün eski Roma'da yurttaşların site sorunlarını özgürce tartıştığı düzleme karşılık geldiği hatırlatılır ve çıkarılan derginin de bir bakıma aynı işlevi göreceği belirtilir; bu nedenle dergi satırlarının her fikre, bu arada okur katkılarına da açık olduğunun altı çizilir (Forum'un Davası, 1954: 1-2). Kurucular arasında yer alan Bahri Savcı'ya göre derginin yayınları "3t ilkesi" çerçevesinde şekillenmiş; dergi techil (cahilleştirme), tahkir (aşağılama) ve tezyif (alaya alma) içeren yazılar yayımlamama kararı almıştır (Sağıroğlu, 1990: 119).

Derginin ilk yıllarında ağırlıklı olarak aynı ekibin yazılarına rastlarız. En çok ve sürekli yazan isimler olan Arsel ve Savcı'nın hukuksal, Yalçın ve Okyar'ın iktisadî, Mardin ve Feyzioğlu'nun ise siyasal konulara ilişkin yazıları göze çarpar. Gerek bu isimlerin gerekse katkıda bulunan

diğer yazarların daha çok güncel sorunlara ilişkin yazılar ile demokrasi ve özgürlük düşüncesine ilişkin kuramsal değerlendirmeler kaleme aldığı görülmekle birlikte dergi, zaman zaman iktisat ya da hukuk gibi alanlarda son derece teknik bilimsel yazılar da yayımlamıştır. Bunun yanında kültür ve sanata ilişkin yazılara da dergide düzenli olarak yer verilmiştir. Son olarak başlangıçta verilen söz de tutulmuş ve dergi, her görüşten okuyucuların yazılarına sütunlarını açmıştır.

FORUM'UN *SİYASÎ ÇİZGİSİ*

Forum dergisi, siyaseten tarafsız olmak iddiasındadır. Ancak mutlak bir tarafsızlığın sergilenmediği de açıktır. Derginin ilk yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi karşısında Demokrat Parti'ye açık bir destek verilmese de nispeten daha sempati ile bakıldığı söylenebilir; en azından daha sonra ortaya konulacak açık muhalif duruş henüz kendisini göstermemiştir. Ancak bu söz edilen tarafsızlık "hakikatleri[n] ve kanaatleri[n], particilik gayreti güdülmeden olduğu gibi" söylenmesi anlamına gelir (İşte Forum Budur!, 1956: 1). Dolayısıyla *Forum* açıkça liberal demokrasi ve Batı dünyasından yanadır. İç siyasette ise Kemalist ilke ve inkılâplardan yana tavır alınır ve bu pratiğe muhalif kalan "gerici" hareketlere karşı çıkılır. Bu açıdan Kemalist devrim pratiği, geleneksel ve modern toplum arasındaki dikotomi çerçevesine oturtularak, modernleştirmeci işlevi nedeniyle olumlanır (Sağıroğlu, 1990: 12).

Dergi, çok partili hayatın üçüncü seçimlerinden hemen önce yayın hayatına başlamıştır. Yani derginin ilk çıktığı dönemde siyasî ortam son derece çalkantılıdır. Demokrat Parti'nin 1950'deki başarısının halkın gelip geçici bir hevesinden kaynaklanmadığı 1954 seçimleri ile kanıtlanmış; DP %56.7 oy oranı ile parlamentoda %93'lük çoğunluğu ele geçirmiştir. Muhalefet partisi CHP'nin yaklaşık %35'lik oy oranına karşın seçimlerde uygulanan çoğunluk sisteminin azizliğine uğrayarak parlamentoda sadece %5'lik bir temsil imkânı bulması, *Forum* yazarlarını seçim sistemini tartışmaya itmiştir. Bu nedenle *Forum*'un ilk sayılarında yürürlükteki seçim sistemi değerlendirilir ve uygulanan çoğunluk sisteminin özellikle muhalefet tarafından önerilen nispî temsil sistemine göre istikrarı sağlamak açısından daha uygun olduğu gerçeğinden hareketle siyasî kararların daha etkin ve hızlı şekilde alınabilmesi için sürdürülmesi fikri desteklenir. Ancak sistemin yarattığı sakıncaların üstesinden gelmek için çoğunluk karşısında azınlığın haklarının da korunmasının üzerinde durulur. Ayrıca CHP Genel Başkanı İsmet İnönü'nün meşhur "sine-i millete dönme" tehdidi *Forumcular* tarafından desteklenmez; *Forum*, demokratik kültürün yerleşmesi ve muhalefetin etkin şekilde yapılabilmesi için CHP'nin muhalefetini parlamento içerisinde sürdürmesini savunur.

1954 seçimlerinin getirdiği sonuçla özgüveni artan DP hükümetinin anti-demokratik tavırlar sergilemeye başlaması (örneğin 6435 sayılı kanunla üniversite öğretim üyelerinin bakanlık emrine alınabilmesi, muhalefete oy veren Kırşehir'in ilçe yapılması, basındaki yayınlardan ispat hakkının kaldırılması), *Forum* çevresi ile siyasî iktidarın arasını açar. Aslında yukarıda değinildiği gibi ilk başlarda dergide siyasî iktidara yönelik peşin bir muhalefet yoktur. Yıllar sonra Osman Okyar, *Forum*'un iktidarın uygulamalarına yönelik bu eleştirel tutumunu "dostane ikaz" olarak niteler; yine Okyar'a göre 1956-57'den sonra iktidarla dergi birbirlerine karşı "hasmane tavır" sergilenmeye başlamıştır (Okyar, 1984: 10-11).

Forum çevresi ile DP iktidarı arasındaki ilişkinin gerilmesi farklı açılardan değerlendirilebilir. Öncelikle zaten genel ola-

rak üniversite ile arası çok da iyi olmayan hükümetin, sürekli olarak özgürlük ve demokrasiden söz eden bu gruptan da çok fazla hoşlanmadığı söylenebilir. Öte yandan *Forum* yazarlarının, özellikle din politikaları konusunda hükümetin görece özgürlükçü tavrına karşı açık bir duruş sergiledikleri ve genellikle laikliğe Tek Parti döneminin klasik anlayışından farklı bir tanım getirmedikleri de gerçektir. Ayrıca aşağıda serimleneceği gibi *Forum* çevresi, DP iktidarının liberal iktisat politikalarına da karşıdır. Siyasî iktidar ile Tunaya'nın "bir devrim neslinin bütün müspet özelliklerine sahip" olduklarını söyleyip "memleket aydınlarına ciddî ve olgun bir medeni cesaret örneği" verdiklerini savunduğu (1996: 174) *Forumcular* arasındaki bu kırılma noktaları aradaki mesafeyi giderek büyütmüş ve durum bir süre sonra karşılıklı cephe almaya değin varmıştır. Nitekim Aydın Yalçın'ın profesörlüğe atanmasına ilişkin kararname hükümet tarafından uzun süre çıkarılmaz; SBF Dekanı Feyzioğlu, fakültenin açılış töreninde yaptığı bir konuşmada sarf ettiği ve gerçekte hiç de sert olarak nitelenemeyecek bazı sözler sebebiyle görevinden alınır; Okyar da başka bir gerekçeyle aynı akıbete uğrar. Bu gelişmelerin sonucu olarak *Forum* yazarlarının çok partili hayatla geleceğini düşündükleri özgürlük havasının soğumasından dolayı hayal kırıklığı duydukları açıktır. Nitekim *Forum*'un "yarı hürriyet rejimi"nin müsebbibi olarak görülen DP'ye muhalefeti giderek sertleşecek ve nihayet 1957 seçimlerinde tam anlamıyla siyasî arenaya taşınacaktır. Bu seçimlerde *Forum* yazarlarının bir kısmı Hürriyet Partisi ve CHP saflarından aktif politikaya atılmıştır. 1957 yılı bu anlamda dergi için de bir kırılma tarihi olarak görülebilir. Burada özellikle Hürriyet Partisi deneyimi üzerinde durulmalıdır.

Hürriyet Partisi (HP), DP'nin 1955 Kongresi'nden sonra partiden çıkarılan ya da kendiliklerinden istifa eden milletvekilleri tarafından kurulmuştur. 33 kurucu üyesinden 30'u milletvekili olan partinin kurulma gerekçesi, DP'nin demokratik ideallerden sapması nedeniyle bu idealleri gerçek anlamda hayata geçirecek bir oluşuma ihtiyaç duyulması olarak gösterilmektedir (Karpat, 1996: 341). Parti kurucuları açısından demokrasinin yaşaması için bireysel hak ve özgürlükler özel önem arz eder. Bu bağlamda HP, liberal bir muhalefet hareketi olarak kabul edilebilir (Erdoğan, 2001: 71).

Hürriyet Partisi'nin genç yöneticilerinin *Forumcular* ile işbirliği içerisine girmek istemesi ve dergi çevresinde toplanan aydınlara entelektüel muhalefetlerini siyasal alana taşıma çağrısı yapmaları olumlu yankı bulmuş ve bu kadrodan pek çok isim 1957 seçimleri öncesinde Hürriyet Partisi saflarından aktif siyasete atılmıştır. Bu seçimler *Forum* çevresi içinde ilk bölünmeyi de beraberinde getirmiş; Aydın Yalçın, Şerif Mardin, Münci Kapani, Muammer Aksoy, Coşkun Kırca, Turan Güneş ve Cemal Aygen gibi pek çok *Forumcu* HP'yi tercih ederken, Turhan Feyzioğlu ve Osman Okyar'ın tercihi CHP olmuştur. Aydın Yalçın, HP'ye katılma nedenlerini DP ileri gelenlerinin kendilerini anlamadıkları, sadece *Forum* çevresini değil, tüm aydınları küçümsedikleri, bu nedenle iktidarla "kavramsal düzeyde diyalog kurulamadı[ğını]" söyleyerek izah eder (Sağıroğlu, 1990: 125). Yalçın, muhalif bir tavır sergilemeye başladıktan sonra CHP saflarına geçmemelerinin nedenini ise "İsmet Paşanın CHP'de sergilediği otoriter devlet modeli" olarak gösterir (Sağıroğlu, 1990: 128). Bu açıdan hem demokrat-özgürlükçü bir söyleme sahip olan hem de bu genç aydınlardan yararlanma çabasında samimi olduğu anlaşılan HP, *Forumcular* için doğru adrestir. Bunun yanında HP'nin Tek Parti yönetiminin demokratik yapı ve uygulamaları içselleştirememiş otoriter yöneticilerini barındırmaması da *Forum* yazarlarının tercihlerini etkileyen bir diğer etken olarak gösterilebilir (Şal, 1988: 65).

Yazarlarının çoğunun HP'den adayı olduğu *Forum*, bu partinin seçimlerde büyük başarı göstereceğinden emin olmasına rağmen (ki örneğin Cemal Aygen'e göre HP 300 milletvekili çıkaracaktır) Hürriyet Partisi'nin seçimlerde adeta hezimete uğraması ve yalnızca dört milletvekilliği çıkarabilmesi üzerine (Karpat, 1996: 342) dergi içinde de bir çözülme yaşanır. Örneğin Aydın Yalçın, SBF'deki görevini ve dergiyi bırakarak ABD'ye dönmüş; diğer bazı isimlerin de ayrılmasıyla beraber *Forum*'un siyasî çizgisi CHP'ye doğru kaymıştır. Hürriyet Partisi ise 1958 yılının sonlarına doğru CHP ile birleşerek Kemal Karpat'ın deyimiyle "(...) Türkiye'nin siyasî hayatında yaratıcı, bağımsız bir kuvvet olması hususunda beslenen ümitleri ve elinde bulunan imkanları boşa çıkar[mıştır]" (Karpat, 1996: 342).

Forum yazarlarının çoğu, sözgelimi Bahri Savcı, Turhan Feyzioğlu ve Muammer Aksoy gibi isimler, Demokrat Parti'yi işbaşından uzaklaştıran 27 Mayıs 1960 darbesini desteklemişlerdir. Her fırsatta özgürlük ve demokrasiden yana olduklarını ifade eden bu isimlerin demokratik usûllerle iş başına gelen bir siyasî iktidarın askerî darbeyle devrilmesini desteklemelerinin altında bu aşırı keskinleşen muhalif anlayışın olduğu açıktır. *Forumcular* özellikle 1957'den sonra çok partili hayatla birlikte girilen özgürlük rejiminden adım adım uzaklaşıldığını ve adeta Tek Parti döneminin devam ettiğini savunmuşlar ve bu durumdan da DP iktidarını sorumlu tutmuşlardır. Darbe sonrasında darbeci askerlerle işbirliğine giren *Forum* yazarları, 1961 Anayasası'nın hazırlanmasında etkili olmuş ve bir anlamda temel idealleri olan özgürlüğün keyfi uygulamaların getirdiği kısıtlamalardan kurtarılıp anayasal bir çerçeve içerisine oturtularak güvence altına alınmasına çalışmışlardır.

Darbe sonrası süreçte *Forum*'u çıkaran ilk ekipten pek çok aydının dergi çevresinden uzaklaşmış olduğu ve dergi içerisinde sosyalist düşüncenin ağırlık kazanmaya başladığı görülecektir. Bu dönemde *Forum*'un yazar profili önemli ölçüde değişmiş ve dergi, özellikle şair Hasan Hüseyin [Korkmazgil] imtiyaz sahipliğini üstlendikten sonra Türkiye İşçi Partisi'nin yayın organı durumuna gelmiştir. Son yıllarında kuruluş amacından çok farklı fikirlere hizmet eden *Forum*'un yayını bu koşullarda 1968 yılında sona ermiştir; ancak, benzer bir girişim yaklaşık on yıl sonra yine Aydın Yalçın tarafından bu kez *Yeni Forum* adıyla tekrarlanacaktır.

FORUM

FIKIR MEYDANIDIR

Sayı: 83

İÇİNDEKİLER

Fikir Partisi İmkânları

Özgürlük ve demokrasi şiarıyla yola çıkan ve 1950'lerin entelektüel hayatında özel bir yere sahip olan* Forum *dergisi, siyasî yelpazenin pek çok kanadından aydına sütunlarını açmasıyla öne çıkmıştır.

DEMOKRASİ VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Forum yazarları özgürlükçü bir siyasal ve toplumsal yapı kurulması amacındadır. Özgürlüklerin gerçek anlamda yaşanabilmesi için gereken koşul ise bellidir: Liberal demokratik bir düzenin tesisi. Bu anlamda *Forumcular* özellikle Sovyet deneyiminden hareketle oto-

riter ve totaliter sistemleri eleştirir ve bunların özgürlük karşıtı olduğunu savunur. Onlara göre bireysel hak ve özgürlüklerin tam anlamıyla güvence altına alındığı evrensel özgürlükçü demokrasi modeli ABD ve İngiltere örneklerinden çıkarılabilir. Safların henüz yeni belirginleşmeye başladığı iki kutuplu dünyanın bu ilk yıllarında *Forum*, açıkça Batı kanadında yer aldığını ilan eder. Dergide sık sık komünizm ve özgürlüklerin yaşanmasının önünde engel teşkil eden totalitarizmin *Forum* yazarları için somut düzlemdeki tezahürü olan Sovyetler Birliği aleyhinde yazılar yayımlanır. Bunun karşısında Batı dünyası ve burada yerleşik liberal demokrasi anlayışı, özgürlüklerin en geniş şekilde yaşanabilmesinin önünü açtığı için her fırsatta övülür. Batılı ülkeler ve özellikle "hür dünya"nın liderliğini yapan ABD ile ilişkilerin geliştirilmesi üzerinde durulur ve bu görüş, Atatürk'ün de Batıyı ülkenin geleceği için model gösterdiği tezi aracılığı ile Kemalist ilkeler doğrultusunda meşrulaştırılır (Yalçın, 1954: 6).

Türkiye'nin 1946 ile beraber çok partili hayata geçmesi, *Forumcular* tarafından Batı dünyası ile entegrasyon açısından şans ve geri döndürülemez bir süreç olarak görülür. *Forum*'un amacı, bu sistemin yerleşmesine ve Türkiye'de demokratik siyasî kültürün gelişmesine katkıda bulunmaktır. Yukarıda değinildiği gibi bu nedenle başlarda DP iktidarı desteklenir; CHP'ye de demokratik kültürün yerleşmesi için üzerine düşen görev hakkında tavsiyelerde bulunur. *Forumcular*, diğer bir siyasî muhalefet organı Millet Partisi'ne ise "gerici unsurlar" barındırdığı gerekçesiyle daha soğuk ve mesafeli yaklaşırlar ve hatta zaman zaman isim vermeden aynı gerekçeyle bu partiyi eleştirirler.

Forum çevresinin önerdiği demokrasi modelinde öncelikle özgürlükler güvence altına alınacak ve siyasî iktidar sınırlandırılacaktır. Bu ise özgürlükleri en geniş şekilde içeren hukuk devletinin kurumsallaşmasıyla mümkündür. Örneğin Savcı, bu yaklaşımı en genel şekilde özetler: "Bir cemiyette, türlü sosyal ve siyasî kuvvetlerin birbirlerini sınırladığı, durdurduğu bir vakıadır. Demokrasi, bu siyasî ve sosyal kuvvetlerin muvazenesinden ibarettir. Böyle bir muvazeneye ulaşabilmek; yani, ortalığı haşin siyasî kuvvetlerden birinin egemenliğine bırakmamak için, muvazene hareketlerinin geniş bir hukuk, hukukilik alanında cereyan etmesi gerekir" (Savcı, 1956: 10). Hak ve özgürlüklerin güvenceye alındığı bu sistemin keyfi uygulamaları engellemesi ve böylece "insan haysiyetine yaraşır bir idare tarzı" meydana getirmesi gerekir. Totaliter sistemler ve demokrasiler arasındaki fark da tam bu noktada karşımıza çıkar. *Forum*'un yazarları için demokrasiler insan haysiyetine saygı gösteren rejimler olmaları hasebiyle diğerlerinden daha üstündür. Bir rejimin kendisini demokratik olarak niteleyebilmesi ise ancak bireysel özgürlüklerin sağlanması ile mümkün olacaktır. Bunun yanında demokratik rejimler belirli bir siyasî görüş ya da ideolojiyi tek doğru olarak dayatmazlar; çeşitliliğe ve çok sesliliğe açıktırlar (Feyzioğlu, 1954: 6-7). Görüldüğü gibi bu yaklaşım, toplum içerisinde farklı fikirlerin seslendirilmelerine ortam sağlanması idealini içermektedir. Ancak söz konusu Türkiye'nin resmî ideolojisi olunca *Forumcular* için bu tartışmalar anlamını yitirir. Aşağıda değinileceği gibi Kemalizm, çağdaşlaştırmacı yönü nedeniyle merkeze alınır ve Kemalizmin liberal kuram ve uygulamalarla doğrudan bağdaştığı savunulur. Diğer ideoloji ve siyasî görüşler ise "gerici, irticacı ya da totaliter" olmaları sebebiyle peşinen devre dışı bırakılır.

O halde idealize edilen demokratik düzenlerde fikir özgürlüğünün gerçekten bir anlam taşıyabilmesi için ifade özgürlüğü sağlanmış; bu amaçla basın, dernek kur-

ma, toplantı yapma özgürlüklerinin önü açılmıştır. *Forumcular*, ifade özgürlüğünün önünde engel olarak gördükleri Türk Ceza Kanunu'nun anti-demokratik hükümlerine karşı çıkarlar. Örneğin Ceza Kanunu'nun hükümetin, BMM'nin, adliyenin, Türklüğün tahkirine yönelik hükümleri esnek ve belirsizdir. Oysa özellikle belirli edimleri suç olarak niteleyen yasaların daha açık hükümler içermesi gerekir (Aksoy, 1955: 7-8). Bunun yanında siyasal yapılanma içinde çoğunluk karşısında azınlık haklarının güvence altına alınması üzerinde durulur. Ancak *Forumcular* için azınlığın ya da bireyin haklarının sadece çoğunluk karşısında korunması yetmez; bundan daha önemli olarak bireysel haklar kamu otoritesi, yani devlet karşısında da korunmalıdır. Bunu sağlayacak temel güç ise idarenin eylem ve işlemlerinde kendisini bağlı göreceği yasalardır.

DP'nin parlamentodaki olağanüstü üstünlüğü ve bu meyanda Başbakan Adnan Menderes'in kendi TBMM grubuna hitaben "Siz isterseniz hilafeti bile getirirsiniz!" mealindeki sözlerinin tetiklediği meclisin gücü ve yetkileri tartışmasında *Forum* yazarları meclis iktidarının –bile– sınırlı olduğunu net bir şekilde ortaya koyarlar. Meclis iktidarının sınırlarını belirleyen çizgiler Anayasa ile çizilmiştir. Dolayısıyla siyasî iktidar, anayasanın lafzına uygun olmayan hiçbir eylem ya da işlemde bulunamayacaktır. *Forumcular*, meclisin çıkardığı yasaların Anayasaca belirlenen genel çerçeveye uygun olup olmadığının denetlenmesi, böylece "Tek Parti tahakkümünü güçleştirecek tedbirler alınması" için bir Anayasa Mahkemesi ihdasını da önerirler ki, bilindiği gibi bu istek, 1960 yılından sonra –muhtemelen darbecilerin akıl hocalığını yapan bazı *Forum* yazarlarının da katkısıyla– hayata geçirilecektir.

Gerçek anlamda demokrasinin kurulup gelişmesi için kuvvetler ayrılığının sağlanması üzerinde de durulur. "Hakikat şudur ki, gerçek demokrasi plüralist bir nizamdır ve kuvvet temerküzü üzerine kurulamaz" (Kuvvetler Birliği mi? Kuvvetler Ayrılığı mı?, 1955: 5) cümlesi kuvvetler ayrılığı lehindeki görüşleri en iyi şekilde özetler. Bu amaçla özellikle yargı bağımsızlığı ve hâkim teminatı kavramları üzerine eğilinir. Bunun yanında herhangi bir partinin bir kez seçildikten sonra dört yıl boyunca dilediği icraatları yapabildiğinden yakınılır ve iktidar üzerinde sivil denetim mekanizmasının yerleştirilebilmesi için serbest bir şekilde oluşacak kamuoyunun önemi üzerinde durulur. Etkin bir kamuoyu denetiminin temsil mekanizmasının gerçek anlamda işlemesini sağlayacak temel etmen olduğu, böylece temsilcilerin "millet murakabesi"ni her an hissedecekleri ve siyasî kararları alırken kendilerini meclise gönderen halkın iradesini göz önünde bulunduracakları belirtilir. Türkiye'de gerçek anlamda bir kamuoyunun oluşumu ise düşünce, ifade ve basın özgürlüklerinin sağlanması ile mümkün olacaktır.

Öte yandan *Forum* yazarlarının o dönemde modernleşmeyi doğrusal bir çizgi olarak gören ve bu yönüyle ona bir evrensellik atfeden modernleşme kuramlarının etkisi altında oldukları görülmektedir. *Forumcular* açısından Atatürk inkılâpları çağın gerisinde kalmış bir toplumun evrensel değer ve standartları yakalaması için atılmış adımlardır. Bu yönüyle Kemalizm çağdaşlaştırmacı bir ideolojidir ve demokrasiyi önceler. Demokrasinin kurulabilmesi Tek Parti döneminde girişilen ve toplumsal zihniyet dönüşümünü hedefleyen inkılâplarla mümkün olmuştur. Bu noktada ilginç olan *Forum*'un Tek Parti dönemini "diktatörlük" olarak nitelemekten kaçınmamasıdır. Ancak bu, her açıdan geri kalmış bir ülkeyi "karanlıktan kurtaran" ve çağa taşıyan bir diktatörlüktür. Bir anlamda başka diktatörlerin ortaya çıkmaması ve demokratik zihniyetin temellerinin atılması için çalışan, bu yönüyle ilerlemeci bir diktatörlüktür söz konusu olan. Bu çerçevedeki bir diktatörlü-

ğe atfedilen olumsallık nedeniyle reformları gerçekleştirmek için otoriter yöntemlerin kullanılması da yerinde bulunur. Aksi halde bu denli kısa bir sürede geniş kapsamlı değişikliklerin yapılmasının mümkün olamayacağı, Osmanlının "telifçi" anlayışından öteye gidilemeyeceği iddia edilir. Artık demokratik sisteme ve çok partili hayata geçilmesi, yani halkın kendi kararlarını kendilerinin verme özgürlüğüne kavuşması da *Forumcuların* "içtimai reformculuğun" sürdürülmesi misyonunu hem kendilerinin üstlenmesini ve hem de tüm aydınlara yüklemesini engellemez. Zira "Batı hayat tarzının tam olarak yerleşmesini önleyen, zorlaştıran birçok içtimai kuvvetler, bünye ve zihniyet farklıkları vardır" (Yalçın, 1956c: 14). Dolayısıyla Batı'ya doğru ilerlenen yolda sapmalar ve geri dönüşler olmaması için aydınların önemli bir rol oynamaları gerekmektedir. "İnkılâpçı ve hürriyetçi" aydınlar göreve çağrılarak bunların inkılâpların ve toplumsal hayata hâkim kılınmak istenen Batılı değerlerin karşısına dikilen "gelenekçi, taassupçu, muhafazakâr tepkiler"e karşı siyaset ve fikir alanlarında liderlik yapıp toplumu doğru istikamete doğru yönlendirmeleri gerektiği savunulur. Burada tıpkı Tek Parti döneminde olduğu gibi, topluma karşı güvensizliğin beslediği seçkinci bir tavır hemen göze çarpmaktadır. Aydın Yalçın'ın "entelektüel aristokrasi" olarak nitelediği (Sağıroğlu, 1990: 130) bu tavır, "rasyonel bir formülasyon" aracılığıyla toplumun eğitilerek çağdaşlaştırması amacına yöneliktir.

Öte yandan *Forum*'un, Atatürk'e de dönemde hâkim ideolojik perspektifin sunduğundan farklı yaklaşmadığı görülür. Atatürk, "dünya tarihinde millet olarak devamımızın son şansının verilmiş bulunduğu bir ana mahsus; bir defalık, müstesna bir deha" olarak nitelenir (Bir Tarih ve Bir Ders, 1954: 1). Ayrıca Kemalizmin diğer hiçbir ideolojiye benzemeyen "orijinal, yerli ve müstesna" bir model olduğu; Atatürk'ün ise sanıldığının aksine "korporatiflere dayalı ve totaliter bir siyasal ve toplumsal düzeni savunan" Ziya Gökalp'ten değil, özgürlükçü fikirlerin seslendiricisi, liberalizmin Türkiye'deki mürşidi Prens Sabahaddin'den etkilendiği fikri dile getirilir. *Forum* yazarları için "Atatürk inkılâbı, muhafazakâr zihniyet karşısında, liberal zihniyetin zaferini temsil eder (...) Atatürk, müesseseci, tarihçi zihniyete meydan okuyan, gelenek aleyhtarı bir liberaldir" (Devrimler ve Demokrasi Meselelerimiz, 1956: 2). Bu satırlardan *Forumcuların* muhafazakârlığa yaklaşımı da yakalanabilir. Gerçekten de devrimci bir kuşağın temsilcileri olan *Forum* yazarları açısından toplumsal değerlerin korunması ve yapılacak değişikliklerin toplumsal dokuya mümkün olduğunca az zarar verilerek gerçekleştirilmesi anlamına gelen muhafazakârlık olumsuz bir çağrışıma sahiptir, hatta gericilik ile özdeştir. Bu nedenle yazılarda inkılâp ya da yenilik aleyhtarı isimleri nitelemek için (aşağılama amacıyla) bu sözcüğün kullanıldığı görülür. Liberalizmle muhafazakârlık arasındaki aslında hiç de uzak olmayan ilişki yadsınır ve bu iki ideoloji zıt noktalara yerleştirilir.

Çok partili düzene geçiş, Atatürk'ün kurduğu çağdaş düzenin doğal sonucu olarak görülür ve bu düzenin yaşayabilmesinin Kemalizmin ilkelerinin korunmasıyla mümkün olacağı fikri üzerinde durulur. Hatta bunlar bir "millî beka" sorunu olarak ele alınır ve ülkenin varlığını ve bağımsızlığını korumasının zorunlu koşulu olarak gösterilir. Bu yaklaşım *Forum* ile DP iktidarı arasındaki iplerin kopmasının en önemli nedenlerinden birisini oluşturur. *Forumcular*, siyasî iktidarı gerici hareketlere taviz vermek, hatta bunları desteklemekle suçlarlar. Aynı sebepten dolayı muhalefet partisi CHP de eleştirilir. *Forum*'a göre diğer partilerin izleyeceği strateji ne olursa olsun "Atatürk'ün kurduğu ve inkılâplarının mesuliyetini yüklediği" CHP'nin "inkılâp prensiplerinden fedakarlık veya bunu (...) pazarlık mev-

zuu yapma[ması]" gerekir (C.H.P. Kurultayı, 1954: 1). Kısacası *Forum*'un ön planda olan yazarlarının tamamı Kemalisttir. Bu açıdan *Forum*, Kemalizm ile liberalizmi birbirlerine eklemlemeye, daha doğru bir ifadeyle savunulan liberal değerleri Kemalist ilkeler doğrultusunda meşrûlaştırmaya çalışır. O halde *Forum* yazarları için Kemalist olmak yalnızca Atatürk ilkeleri ile inkılâplarını değil, özgürlük ve demokrasi gibi kavramları içkin olan çağdaş Batılı değerleri de benimsemek anlamına gelir. Aksi durum ise gericiliğe ve muhafazakârlığa işaret eder.

HÂKİM İKTİSADÎ GÖRÜŞLER

Konu siyasî özgürlükler olunca açık bir liberal tavırları bulunan *Forum* yazarlarının iktisadî açıdan tam anlamıyla liberal fikirler seslendirdikleri söylenemez. Aksine saf (pure) iktisadî liberalizm hakkında olumsuz çözümlemeler dergi satırlarında daha ön plandadır. *Forum* yazarları, ekonomi üzerindeki devlet kontrolünden ve merkezî planlamadan yanadır. Bunun yanında sosyal adaletin sağlanması, *Forumcuların* ilgilerini çeken en önemli sorunsallardan biri olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda refah devleti ideal bir model olarak sunulur ve varılmak istenen hedef olarak gösterilir. *Forum*'un iktisadî meselelere bu yaklaşımı, aynı yıllarda dünyadaki genel politikalar ile uluslararası siyasî ve ekonomik konjonktürle ilişkilidir.

Kuşkusuz '40'ların sonları ve '50'ler Batı dünyasında John Maynard Keynes'in fikirlerinin en "muğber" olduğu dönemdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başta ABD ve İngiltere olmak üzere pek çok Batı ülkesi, ekonomi üzerindeki devlet etkinliğinin artırılmasını ve böylece bir anlamda devletin ekonomik platformdaki yönlendiriciliğini savunan Keynesyen politikaların sıkı takipçileri olmuşlardır. Devletin ekonomi üzerindeki başat rolü, kısa vadede hızlı bir iktisadî gelişme sağlamış ve ekonomik göstergeler oldukça olumlu sinyaller vermiştir. (Uzun vadede ise zaten herkes ölecektir!) Büyük çoğunluğu Anglosakson geleneğinden gelen *Forum* yazarları üzerinde de Keynes'in fikirlerinin etkisi açıkça görülür. Nitekim Yalçın, bir yazısında Keynes'in Karl Marx ve Adam Smith kadar önemli bir düşünür olduğunu savunur. Yalçın'a göre Keynes'in *Genel Teori*'si kapitalizmin "varlığını tehlikeye koyan bazı esaslı arızaları aydınlatılması[nı]" sağlamış ve bu şekilde "sosyalizmin Marx'tan gelen teorik temelleri tamamen yıkılmıştır" (Yalçın, 1956e: 17). Aynı isim, bu yazıdan sonra yazdığı karşı görüş nedeniyle Emre Elif isimli bir okuyucu (1956: 23-24) ve devamında Sencer Divitçioğlu (1956: 13-15) ile girdiği polemikte de aynı görüşlerini tekrarlar (Yalçın,1956a ve 1956b). Keynes hayranlığı, Okyar'da da görülür. Okyar, henüz 1951'de kaleme aldığı bir eserinde klasik iktisat düşüncesi karşısında Keynesyen modelin üstünlüğünü savunmuştur (Okyar, 1951).[1] *Forum* çevresi, Keynes kendi modelini geliştirirken ona karşı çıkan ve bireysel özgürlüklerin korunması adına devletin iktisadî sahayı piyasaya terk etmesini savunan Hayek'in fikirlerine iltifat etmez. Gerçi Turhan Feyzioğlu, Hayek'in *Kölelik Yolu* isimli yapıtından uzunca bir bölümü daha 1946 gibi erken bir tarihte çevirerek yayımlamıştır; ancak, anlaşılan Avusturyalı düşünür *Forumcuların* gözüne yalnızca siyasî çözümlemeleriyle girebilmiştir.

Başta *Forum'un* ilk yıllarında iktisadî meseleler üzerinde en fazla kalem oynatan isimler olan Aydın Yalçın ve Osman Okyar olmak üzere derginin tüm yazarları, tıpkı Keynes'in öngördüğü gibi, planlı ekonomiden ve ekonomik yapı üzerinde devletin genel anlamda belirleyiciliğinden yanadırlar. Hızlı iktisadî büyümenin sağlanması amacıyla devletin makro ekonomik politikalar üzerinde önemli bir rol oynamasını savunurlar; ancak, serbest teşebbüsün öneminin altını çizerek özel sektörü de hiçbir şekilde dışlamaz ve

devlet ile özel sektörün bir arada bulunacağı bir sistem önerirler. Bu anlamda Atatürk döneminde izlenen iktisadî politikalar ve Kemalizmin devletçilik ilkesi –son tahlilde– olumlanır; Demokrat Parti'nin bizatihi kendisinin liberal olarak nitelediği ekonomik politikaları, devletçilik ile liberalizm arasına sıkışmış olmasından dolayı tutarsızlığı nedeniyle eleştirilir. *Forumculara* göre; "Bizim gibi iktisadî bünyeye sahip bulunan bir memlekette gerçek mânasiyle devletçilik ve iktisadî plancılığa büyük yer vardır. İktisadî kalkınmamızın plânsız devam etmesi mümkün değildir" (2 Mayısın Manası, 1954: 2).

Belirtildiği gibi *Forum* yazarlarına göre iktisadî sahada en tutarlı ve en etkin model Keynesyen yaklaşımdan çıkarılabilir. Örneğin Okyar, gelişmiş ülkelerin iktisat sistemleri açısından iki ana gruba ayrılabileceğini söyler: "Bir uçta istihsal ameliyesini daha ziyade hususî teşebbüse bırakan, Devlet müdahalesinden çekinen (...) Devletin iktisadî sahadaki mes'uliyetini bazı umumî hedeflere inhisar ettiren liberal iktisat nizamları vardır. Diğer uçta, istihsal ameliyesini kısmen veya külliyen devlete bırakan iktisadî hayatı bir merkezden, otoriter bir tarzda ve uzun vadeli bir plana göre idare eden, istihlâk yatırım ve fiyatları sıkı bir şekilde tanzim eden otoriter ve totaliter iktisat rejimleri vardır" (1954b: 7). Ancak Okyar'a göre bu sistemlerin her ikisi de "mücerret"tir; ideal bir örnekleri bulunmaz. Gerçekte her ülkenin iktisadî sistemi kendi özgün koşullarına göre belirlenir. Türkiye için en uygun iktisadî sistem belirlenirken ise özel mülkiyeti dışladığı ve derginin fikrî temelini oluşturan özgürlük idealine aykırı uygulamalar içerdiği için otoriter ve totaliter sistemler (ki burada gönderme açıkça Marksizme ve onun pratikteki yansıması Sovyet modelinedir) peşinen devre dışı bırakılır. Ancak yazar, "19. asır telâkkisine uygun bir liberal sistem"in de Türkiye koşulları ile bağdaşmayacağı fikrindedir. Zira Türkiye'nin öncelikli ihtiyacı "mümkün olduğu kadar hızlı bir iktisadî kalkınma"dır; ancak devlet müdahalesine yer vermeyen liberal bir sistemde bunun gerçekleşmesi mümkün değildir (Okyar, 1954a: 7-8). O halde bu iki yaklaşımın dışında, her ikisinden de belirli özelliklerini alacak yeni bir yön bulunmalıdır. Bu yön özel teşebbüse yer verecektir; ancak, iktisadî kalkınmada asıl itici güç kamu sektörü olacak ve devlet "geniş bir planlı müdahale" ile ülke kalkınmasında belirleyici rol oynayacaktır. *Forum* edisyonu, Batılı örneklerinden esinlenerek geliştirdikleri bu yaklaşımı "liberal-sosyalist hâl tarzı" olarak tanımlamıştır (Biz Ne İstiyoruz?, 1956: 2).

Ülkenin karşı karşıya bulunduğu iktisadî sorunların çözümü için kurtuluş reçetesi hazırdır: Planlama. Gerek Yalçın gerekse Okyar, sık sık planlı bir ekonomik sistemin yararları üzerinde dururlar. Ancak her iki isim de yapılacak planın kapsamının ve niteliğinin belirlenmesinde son derece hassastır. Öngördükleri planın otoriter ve totaliter sistemlerdeki, örneğin Sovyetler Birliği'ndeki planlardan farklı olacağını ortaya koyarlar. Ancak kimi zaman planlamanın ne denli faydalı bir yöntem olduğu yönündeki savlarını desteklemek için Sovyet örneğinden yararlanmayı da ihmal etmezler.

Forum yazarları aslında plana araçsalcı bir şekilde yaklaşırlar. Öncelikle planın artık kapitalist sistemler için bile vazgeçilmez bir yöntem olduğu iddia edilir (Yalçın, 1956d: 10). Gerçekten de savaş sonrası süreçte kapitalist dünya düzeninin amiral gemisi ABD de dahi ekonomik kaynakların en etkin şekilde kullanılmasını sağlamak amacıyla devlet yönlendirici bir pozisyon almıştır. Pek çok ülkede, ülkenin öncelikli ihtiyaçları belirlenerek bunların karşılanabilmesi ve böylece ekonominin normal gelişme seyrine bir an önce girebilmesi için kamu ile özel sektörün eşgüdümü sağlanmaya çalışılmış; bu amaçla devletin (Keynesyen ilkeleri hatırlayacak olursak) enflasyonun artışına ne-

den olmadan ekonomik canlılığı sağlaması gerektiği düşüncesi hâkim olmuştur (Richard, 1957: 12). *Forumcuların* çizdikleri plan modeli de bu istikamettedir. Kemalizmin devletçilik ilkesi ise ekonomik politikaların bu doğrultuda belirlenmesi için ideal bir ortam hazırlar. Dolayısıyla *Forum* yazarları, kendi ekonomik perspektiflerini ortaya koyarken, tıpkı siyasal çözümlemelerinde olduğu gibi Kemalizmi temel referans çerçevelerinden birisi olarak alır ve Atatürk döneminde izlenen politikaları savunur.

DEĞERLENDİRME

Forum'a hâkim olan zihniyet ve dergide sergilenen fikirler için iki farklı açıdan değerlendirme yapmak mümkündür. Günümüz perspektifinden bakıldığında *Forum*'da egemen olan liberal anlayışın, liberalizmin genel bütünselliği içinde sorunlar barındırdığı söylenebilir. Öncelikle *Forum* yazarlarının tümü merkezî planlamaya dayanan ve devlet kontrolündeki bir ekonomik düzeni savunurlar. Neredeyse hepsi Anglo-Sakson ekolünden gelen bu akademisyen yazarlar üzerinde Batı ülkelerinin savaş sonrası yaşanan ekonomik güçlükleri aşmak için tezlerine dört elle sarıldıkları Keynes'in fikirlerinin bir hayli etkili olduğu görülmektedir. Nitekim bu amaçla Atatürk döneminde "hızlı kalkınma" amacının aracı olarak yararlanılması düşünülen devletçilik ilkesi, *Forumcular* tarafından da vazgeçilmez görülür. *Forum* sütunlarında özel sektörü asla dışlamayan, ancak devletin hâkim ve belirleyici durumda olduğu bir ekonomik düzen idealize edilir ve devletin bu yapılanma içerisinde oynayacağı rolün sınırları çizilmeye çalışılır. Batılı örneklerine benzer şekilde bir planlama mekanizması aracılığıyla ekonomik sektörü yönetip yönlendirecek devletin oynayacağı bu rolün hiç de küçük olmadığı gerçektir. Ancak *Forum* yazarları bu anlayışın totaliter merkezî planlamadan farklı olacağının altını çizerler ve kimi zaman olumlu açıdan örnek vermek amacıyla kullansalar da Sovyetler Birliği'nin uyguladığı türden özel mülkiyeti dışlayan sosyalist tutuma karşı çıkarlar.

Bunun yanında yazarlar, demokrasi ve özgürlük düşüncesine tam bir bağlılık sergilerken konu inkılâplara gelince yorumlar farklı bir mecraya girer. *Forumcular*, geri kalmış toplumun çağdaşlaşması ve "çağdaş uygarlık düzeyi"ne ulaşması için kaçınılmaz olarak gördükleri inkılâplardan taviz vermeme konusunda bir hayli duyarlıdır. Bu bağlamda Kemalist ilkelerin sorgulanması bir yana, bunlara büyük bir bağlılık sergilenir. Tek Parti döneminde yaşanan gelişmeler özgürlük eksenli çözümlemelerin konusu olmaz; aksine inkılâplar ve özellikle Atatürk döneminde izlenen politikalar olumlanır. Siyasî iktidarın dinî özgürlükler konusundaki tutumuna gösterilen tepkilerde olduğu gibi inkılâp ve özgürlük kavramları karşı karşıya geldiğinde, inkılâpların korunması düşüncesi ağır basar ve bu nedenle çelişkili bir tutum sergilenir. Bu çelişkileri aşmak için Kemalizmle liberalizmi telif etmeye çalışan bir söylem benimsenir. Kemalist kuram ve pratiğin aslında doğrudan liberalizmle örtüştüğü; ülkede gerçek demokrasinin kurumsallaşmasının Tek Parti döneminde atılan adımlar sayesinde mümkün olduğu, aynı dönemde sergilenen otoriter uygulamaların da çağdaşlaştırmacı yönleri nedeniyle olumsallık barındırdığı belirtilir. Öte yandan *Forumcular*, Türk devriminden totaliter bir devlet tipi çıkarsanmasına da karşıdırlar ve bunun aksi durumu "trajedi" olarak nitelerler (Tunaya, 1996: 173-174). Bu bağlamda gerek iktisadî gerekse siyasî görüşleri göz önüne alındığında *Forum*'un bir tür sol-liberal çizgi izlediği dikkat çeker. Ancak ortaya konulan Marksist anlamda değil, mevcut iktidar ilişkilerini kabullenen, en fazla sosyal adaletçi iktisat politikaları öneren naif bir sol söylemdir.

Ancak yukarıda sergilenen indirgemeci

yaklaşımın bizi olayları ve olguları kendi tarihselliklerini gözden kaçırarak değerlendirmeye itme gibi bir sakınca taşıdığı açıktır. Bu nedenle *Forum*, yayımlandığı dönemin özgün koşulları dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Öncelikle *Forum*'un yayımlandığı '50'li yıllar Keynesyen ekonomik büyüme modelinin Batı dünyasında neredeyse rakipsiz halde bulunduğu bir döneme denk gelir. Dolayısıyla *Forum* yazarlarının gösterdiği iktisadî gelişme perspektifi, dünyadaki genel yönelime ve hâkim ideolojik anlayışa koşuttur.

Bunun yanı sıra *Forum*, özgürlük ve demokrasiye dair kavramların Türk halkı için gerçekte yeni anlam ifade etmeye başladığı bir dönemin ürünüdür. Tek Parti döneminin otoriter yönetim anlayışının zihinlerdeki etkisi henüz ortadan kalkmış değildir. Demokrat sözcüğünün bile kulaklara yabancı olduğu için anlaşılamadığı ve "demir kırat" şeklinde telaffuz edilebildiği, hürriyetin artık vergi ödeme ya da okula gitme zorunluluğunun kalmadığı şeklinde anlaşıldığı bir ülkede bu kavramları seslendirmenin hiç de kolay olmadığı açıktır. O halde *Forum*, yayımlandığı dönemin özgün koşulları dikkate alındığında özgürlük adına atılmış "küçük, ama önemli bir adım"dır ve en kötü ihtimalle bu tür bir fikir hareketi, özgürlük ve demokrasi adına ne kadar ileri gidilmesini sağlayabilirse *Forum* da misyonunu o ölçüde yerine getirmiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 Osman Okyar'ın babası, Türkiye'de liberal düşüncenin ilk etkin isimlerinden, Serbest Cumhuriyet Fırkası kurucusu Fethi Okyar, Malta'da sürgünde bulunduğu sırada Versailles Anlaşması imzalanmadan önce barış görüşmelerini yürüten heyette görevli olan Keynes'in Almanya'ya uygulanmak istenen sert ekonomik yaptırımlara karşı çıkarak istifa etmesinden sonra yayımladığı *Versay Sulhunun Esasları* başlıklı yapıtını Türkçe'ye çevirmiş ve Türkiye'ye dönüşünde yayımlamıştır (Okyar ve Seyithanlıoğlu, 1997: 24). Ancak Okyar, iktisadî fikirleri açısından, oğlunun aksine, Keynesçi değildir ve iktisadî liberalizme yakın durur (Okyar ve Seyithanlıoğlu, 1997: 51).

Hürriyet Partisi

BURAK ÖZÇETİN - SİBEL DEMİRCİ

"Bir gün gelecek nesiller Hürriyet Partilileri belki yükseklerde göremeyecekler. Ama tarihin sayfalarında olsa dahi 'ideal' olarak göreceklerdir."

Turan Güneş, 1958

14 Aralık 1955 yılında Demokrat Parti'den çıkarılan ve istifa eden bir grup milletvekili tarafından kurulan Hürriyet Partisi Türkiye'de liberalizmin gelişimi açısından önemli bir yere sahiptir. Çok bilinmeyen ve üzerine fazlaca yazılıp çizilmemiş olan bu partinin ehemmiyeti Türkiye siyasetinde önemli bir dönüm noktası olmasında ya da kendinden sonraki siyasî hareketler üzerinde derin bir etki bırakmasında değil, Türkiye'yi 1950'li yılların ortalarında 20. yüzyıl modern liberal düşüncesi ile tanıştırmasında yatmaktadır. Hürriyet Partisi bir tepki hareketidir ve hali hazırda var olan ve kendini liberal olarak tanımlayan bir partinin, Demokrat Parti'nin içinden koparak doğmuştur. Fakat dönemin entelektüel çevrelerinin partiye gösterdiği yoğun destekle birlikte Hürriyet Partisi kendi "liberalizm"ini DP'ninkinden ayırabilmiş ve bu yönüyle tarihimizde incelenmeye değer bir siyasî ve düşünsel deneyim olarak yerini almıştır.

1946 yılında kurulan Demokrat Parti temelde Cumhuriyet Halk Partisi'nden farklı bir programa ya da dünya görüşüne sahip değildi; sınıfsal temeli açısından da DP'nin CHP'den farklılaştığı söylenemez – ki çok partili siyasal hayata geçiş, birçok DP analizinin iddiasının tersine, devlet/toplum ilişkileri bağlamında bir kopuşun değil sürekliliğin varlığına işaret etmektedir (Yalman, 2002: 13-4). Kuruluşu ile birlikte muvazaa iddiaları ile boğuşmak zorunda kalan Demokrat Parti, Atatürk'ü dışarıda bırakmak kaydıyla Tek Parti yönetiminin ve özellikle de "Millî Şef" döneminin eleştirisini temel politik eksen olarak belirlemiştir. Demokrat Parti kısa zamanda Tek Parti yönetiminden hoşnut olmayan tüm toplumsal kesimlerin desteğini arkasına almıştı. Sosyal ve sınıfsal tabanı açısından CHP'den çok da farklı olmayan Demokrat Parti'nin Türk siyasal yaşamına getirdiği temel yenilik ise Türkiye'yi modern siyaset ve hiçbir zaman dilinden düşürmediği "millî irade" kavramı ile tanıştırması ve halkı aktif siyasete bir şekilde katarak popülist söylemi politikaya taşıması olmuştur (Keyder, 1999: 163).

1950 yılında seçimlerinde mecliste ezici bir sandalye üstünlüğü ile iktidara gelen Demokrat Parti Adnan Menderes başbakanlığında ilk hükümetini Mayıs'ın son günlerinde meclisin güvenoyuna sundu. 1950'den 1954 seçimlerine kadar geçen sürede işler Demokrat Parti için yolunda gitmiş, özellikle ekonomik büyüme ve gelir düzeyindeki artış sebebiyle bu yıllar DP'nin altın yılları olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte Demokrat Parti içerisinde de 1950'lerin başından itibaren faklı gruplaşmaların ve parti içi muhalefet hareketinin belirmeye başladığını görürüz. Demokrat Parti kuruluşundan iki yıl sonra parti içi muhalefet ve partiden kopmalarla tanışmış ve bu kopmaların sonucunda en önemli siyasî hareket olarak Millet Partisi doğmuştu. 29 Mart 1951 yılında İkinci Menderes Kabinesi'ne DP Meclis Grubu'nda kırmızı oy veren 61 DP milletvekili (*61'ler*) iktidar evresindeki ilk önemli kı-

pırdanma olarak tarihe geçmiştir. Demokrat Parti'nin önde gelen isimlerinden Rıfkı Salim Burçak'a göre 61'lerin başındaki isim daha sonra Hürriyet Partisi'nin mimarlarından biri olacak olan Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu'ydu (1998: 81).[1] 61'ler hareketi DP Meclis Grubu ile Menderes arasındaki sürtüşmenin bir ifadesiydi.

1954 Genel Seçimleri'nden sonra meclis üstünlüğünü perçinleyen DP beklenenin aksine bir dizi kanuni tedbirle muhalefetin yaşama alanlarını daraltmaya girişti. Anti-demokratik ve partizan tedbirler gerek parti içinde gerekse parti dışında huzursuzluğun artmasına sebep oldu. DP'ye göre 14 Mayıs'ta iktidardan kovulan CHP 2 Mayıs seçimleri sonucunda muhalefetten de tasfiye edilmişti ve CHP artık varlık sebebi olmayan işlevsiz bir partiye dönmüştü (Burçak, 1998: 226). 2 Mayıs sonrasında DP'ye egemen olan düşünce şuydu: "memleketi diktatörlükle idare etmiş bir partinin mesul şahsiyetleri ve başta onun lideri siyasî haklarından, hiç olmazsa siyasî hayattan mahrum bırakılmalı" (Toker, 1991: 56).

1954 seçimlerinin ardından ilk etapta DP ardındaki aydın desteğinin çekilmeye başladığını görüyoruz. Özellikle *Akis* ve 1954 yılında yayın hayatına başlamış olan *Forum* dergileri iktidarın antidemokratik uygulamalarını ve iktisat politikasını eleştirmeye başlamıştır. Bu dergilerden özellikle *Forum* Hürriyet Partisi'nin ideolojik hattının belirlenmesinde etkin bir rol üstlenmiştir.[2]

Temelleri 1946 yılında yani CHP yönetimi altında atılan "dış dünya ile farklı bir eklemlenme denemesi" (Boratav, 1997: 311) olarak ele alınabilecek olan yeni ekonomik kalkınma modeli 1950'lerin ilk yarısına değin olumlu sonuçlar vermiş, ülke ekonomisinde önemli bir büyüme ve tüm toplumsal sınıfların refah düzeyinde önceki döneme oranla önemli bir iyileşme kaydedilmiştir. Fakat 1950'lerin ikinci yarısına girerken bu farklı eklemlenme denemesinin sınırları ile karşılaşıldığında, özellikle dış ticaret açığının büyümesi ve hayat pahalığının artması eleştiri oklarının DP'ye yöneltilmesine yol açmıştır. Ekonominin her adımda bir kısır-döngüye girmesi hem parti içinde hem de ülke genelinde hoşnutsuzluğun artmasına yol açmış, buna ek olarak DP'nin muhalefetin yaşam alanlarını daraltıcı tedbirlere yönelmesi huzursuzluğu daha da derinleştirmiştir. İşletmeler Bakanı Fethi Çelikbaş'ın 6 Aralık 1954 tarihinde bakanlıktan istifası hissedilen bu huzursuzluğun bir tezahürüydü. Parti içi muhalefet en önemli çıkışlarından birini 1955 yılı başlarında dört DP milletvekilinin hükümetin iktisat politikasını acı bir şekilde eleştirmesiyle gerçekleştirmiştir (Eroğul, 1998: 177). 1955 Ocak'ında DP'li dört 4 milletvekili Haluk Timurtaş, Ekrem Cenani, Feridun Ergin, Kenan Akmalar hükümetin iktisadî siyasetini eleştiren bir rapor hazırlarlar. Rapora göre "... pahalılık gittikçe görülmemiş bir şekilde artacaktır. Bu süreçte emisyon ve kredi politikasının değişmesi, fiyat istikrarının sağlanması, murakabenin çok daha şiddetlenmesi lazımdır. Dar gelirli sınıf üzerinde dikkatle durulması icap eder" (*Cumhuriyet*, 19.01.1955).

"İspat hakkı" davası parti içi muhalefet ile Menderes grubu arasındaki ilişkilerin iyice gerilmesine yol açtı. 2 Mayıs 1955 tarihinde Fethi Çelikbaş ve on muhalif milletvekili basına ispat hakkı verilmesi yönündeki önergeyi meclise sundu. İspat hakkı gazeteciye yazdığı yazıdaki iddialarını kanıtlarla mahkemeye ispat etme hakkı idi. Muhalif Demokratlar basına ispat hakkı verilmeden demokratik bir basın rejimine kavuşulamayacağını ve vekil, yargıç, devlet memuru gibi devlet görevlilerinin töhmet altında kalacaklarını iddia ediyorlardı. Parti içinde ispat hakkını savunanların bu teklif ile iki yönlü amaç güttükleri de söylenebilir: İlkin, Basın Yasası'nı demokratikleştirmek; ikinci olarak, o dönem Menderes'in yakın çevresinde bu-

lunan ve nüfuzlarını suiistimal ettiklerine dair söylentiler bulunan birtakım şahısların (özellikle Mükerrem Sarol ve Samed Ağaoğlu) parti ve Menderes üzerindeki etkinliğini kırmak (Baban, 1970: 180).

Menderes ve yakın çevresi ise buna ispat hakkının sorumsuz gazetecilerin elinde bir "tezvir ve şantaj" aleti olacağını ve hükümeti işleyemez hale getireceğini söylüyorlardı. Bunun dışında Menderes ve çevresi her fırsatta konuyu ciddiye almadıklarını belirtmekten de geri kalmıyorlardı. Menderes ispat hakkı hareketini şu sözlerle tanımlıyordu: "Evet, neymiş ispat hakkı mı? İsmail Hakkı mı ne ise onun iddiasıyla ortaya çıktılar" (Baban 1970: 197). DP Genel İdare Kurulu üyesi Atıf Bendirliğioğlu ise bir azot fabrikasının temel atma töreninde ispat hakkını soran gazetecileri, "Şu günlerde basına ispat hakkı tanıma keyfiyeti sizce bir azot fabrikasının temelinin atılmasından daha mı önemlidir?" diye yanıtlıyordu (Toker 1991: 111). Dönemin popüler deyimi "azot fabrikası mı ispat hakkı mı?" DP'nin tavrını simgeliyordu (Aslandaş ve Bıçakçı 2002: 120).

İspat hakkı hareketi meclisin tatile girmesiyle de yatışmamış, hareketin önünü kesmeye yönelik çabalar sonuçsuz kalmış, yaz aylarında aralarında Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu ve Ekrem Hayri Üstündağ'ın da bulunduğu on Demokrat Partili milletvekilinin de önergeye destek vermesi ile birlikte parti içi muhalefet ciddi bir ivme kazanmıştır (*Cumhuriyet*, 22.07.1955; Baban, "Büyük İnsan Ekrem Hayri", *Yeni Gün*, 15.06.1957). Böylelikle Türk siyasetinde *19'lar* olarak bilinen hareket ortaya çıkmıştır. Önergeyi meclise ilk veren grup içerisinde Fethi Çelikbaş, Enver Güreli, Kasım Küfrevi, Muhlis Bayramoğlu, Şeref Kamil Mengü, Seyfi Kurtbek, Erkem Alican, Turan Güneş, İbrahim Öktem, Raif Aybar, Mustafa Ekinci vardır. Önergeye daha sonradan destek verenler ise şunlardır: Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu, Ekrem Hayri Üstündağ, Sabahattin Çıracıoğlu, Ziyad Ebüzziya, Behçet Kayaalp, Muzaffer Timur, İsmail Hakkı Akyüz, Saffaddin Karanakçı, Ragıp Karaosmanoğlu. İspat hakkı tartışması sadece DP içerisinde dengeleri altüst etmemiş adeta 1950'lerin ortasında Demokrat Parti yönetimine karşı duyulan tepkinin bir ifadesi olmuş ve DP'nin özellikle 1954 seçimleri sonrasındaki anti-demokratik icraatlarına karşı tüm siyasal ve toplumsal muhalefetin ana konu başlıklarından biri haline gelmiştir (Toker 1991: 167). Parti içi muhalefet sadece merkezde değil Türkiye genelinde canlanmaya başlamıştır.

Kıbrıs sorunu ve akabinde 6/7 Eylül olayları 1955 yazının ana gündem maddeleri olmuş ve gelişmeler Menderes hükümetinin durumunu zora sokmuştur. 1955 yılının Ekim ayında Demokrat Parti Genel İdare Kurulu Fuat Köprülü başkanlığında toplanmış ve ispat hakkı konusunu görüşmüştür. Yine bu ay içerisinde önergeye sonradan imza atan isimler –Genel İdare Kurulu'nun bu konudaki tutumunu bilmelerine karşın parti disiplinine karşı geldikleri gerekçesiyle– partiden ihraç edilmiş, önergeyi ilk kez sunan on kişilik ekipten ise önergelerini geri çekmeleri istenmiştir. Parti içi muhalefeti bölmeye yönelik bu hareket sonuçsuz kalmış ve 12 Ekim 1955 tarihinde önergeyi sunan on milletvekili de partiden istifa etmişlerdir. Demokrat Parti Dördüncü Büyük Kongresi'nin 15-18 Ekim 1955 tarihleri arasında yapıldığı düşünüldüğünde Menderes ve çevresinin bu manevrası daha bir anlam kazanır. Kongrede Menderes hükümeti sert bir şekilde eleştirilmiş, özellikle hükümetin ekonomi politikaları temel eleştiri konusu olmuştur (Cerrahoğlu, 1996: 75, 78-81). 16 Ekim 1955 tarihinde Adnan Menderes tekrar Demokrat Parti genel başkanlığına seçilmiş, çoğunluğu Menderes'e yakın isimlerden oluşan bir Genel İdare Kurulu oluşturulmuştur. Kongre Menderes'in parti içindeki muhalefete karşı za-

feriyle sonuçlanmıştır. Kapanış nutkunda Menderes seçildiği partiden ayrılıp başka bir partiye geçen bir milletvekilinin görevine son verilmesini istemiştir (*ıskat tasarısı*). Kongre sonrasında DP'de ülke genelinde bir tensikata girişileceği açıklandı ve birçok il örgütünde değişikliğe gidildi. DP içindeki muhalefet ise kongre sonrasında da devam etmiş ve ivme kazanmıştır. Kongre sonrasında muhalif basının (özellikle *Ulus*'un) sıkça işlediği konulardan biri DP içerisindeki ikilik olmuştur (*Ulus*, 25, 26, 27.10.1955; *Cumhuriyet*, 24,25.10.1955).

26 Ekim 1955 tarihinde Demokrat Parti'den ayrılan 'ispatçılar' yeni bir siyasî parti kuracaklarını kamuoyuna duyurdular. Yeni kurulacak olan parti için iki isim düşünülmekteydi: Cumhuriyetçi Demokrat Parti ve Hürriyet Partisi (*Ulus*, 26.10.1955). 20 Aralık 1955 yılında Hürriyet Partisi resmen kuruldu. Başlangıçta parti başkanı olan Ekrem Hayri Üstündağ sağlık sebeplerinden ötürü görevi Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu'na devretti. Fakat Karaosmanoğlu hiçbir zaman geleneksel anlamda bir lider olmadı –ki birçok anıda Karaosmanoğlu'nun bizzat kendisinin liderlik olgusuna sıcak bakmadığı aktarılır (Baban 1970: 391; Toker 2001; Burçak 1998). Hürriyet Partisi de hiçbir zaman bir lider partisi portresi çizmemiştir. Parti, kurulduğu ilk andan itibaren "ispat hakkı" isteği ile özdeşleşti ve DP'ye yüz çevirmeye başlayan aydın kesiminin gözdesi haline geldi. "Cumhur Reisliğini partiler üstü bir hale getirmek, Cumhur Reisinin üst üste iki defadan fazla seçilmesini caiz görmemek, çift meclis sistemini kurmak, mebus adedini indirmek, siyasî partiler arasında eşitliği kat'i surette tesis eylemek, Üniversitelerin ilmi, idari ve maili muhtariyetlerini teminat altına almak, hâkim teminatı meselesini kökünden halletmek, matbuat hürriyetini bütün şartlariyle ve teminatlariyle yaşıyan bir hale getirmek, kazai murakabeyi bütün idari şartlarıyla şamil kılmak, yalnız kanunların emrinde ve vatandaşın hizmetinde tarafsız bir idare cihazı kurmak, âmme hizmetlerinde vazife ve nüfuz suiistimali ve particilik gayretini ve tarafgirliği şiddetle cezalandırmak ve bunları temin etmek üzere derhal geniş ölçüde anayasa ve mevzuat değişikliği yapmak," sosyal adalet prensiplerine riayet etmek ve "maliye ve iktisat ilminin dünyaca muteber esaslarına, hesap ve program fikrine" dayalı iyi bir iktisat siyaseti gütmek partinin kuruluş bildirgesinin ve CHP'ye iltihak edene kadarki muhalefetinin temel temaları olmuştur (HP, 1956: 7-8).

Parti kurulduktan sonra da Demokrat Parti'den kopmalar devam etmiş ve bir ara Hürriyet Partisi 32 milletvekili ile mecliste ana muhalefet partisi olacak bir çoğunluğa ulaşmıştır; fakat parti, aydın kesimin ve özellikle de basının büyük bir desteği ile siyasî yaşama atılmasına karşın seçmenlerle DP'nin kurduğu türden bir bağ oluşturmaktan uzak kalmıştır. Bununla birlikte başta *Forum* yazarları olmak üzere liberal aydınların desteği ile parti, ülkenin kritik tartışmalarına bir derinlik katmıştır. Bu derinlik özellikle 1946 yılından 1950'lere gelindiğinde tıkanan ekonomi politikalarının eleştirisinde kendini göstermiştir.

Demokrat Parti'nin ekonomiyi rasyonel bir plan çerçevesinde örgütlemekten kaçınması, özellikle *Forum* yazarları tarafından şiddetle eleştirilmiş,[3] DP'nin "vahşi" kapitalizmine alternatif olarak uzun vadeli rasyonel bir plana dayalı, iktisadî karar alma sürecinin merkezileştiği, uluslararası ticaret girdi-çıktılarının kontrol altına alındığı ve sosyal adalet ilkesine riayet eden yeni bir ekonomik kalkınma modeli önerilmiştir. DP'nin ekonomiyi aşırı derece siyasallaştırdığı ve gelişmekte olan ülkelerle gelişmiş ülkeler arasındaki temel ayrımı yok saydığı tespitinden hareket eden bu karşı çıkış, siyasî çıkar çatışmalarından arındırılmış, teknokratik bir gelişim modelini öngörmekteydi. Özelikle

Forum dergisi satırlarında "açıkça dile getirilen anti-populist bir boyut içinde bu ideoloji, ülkenin sanayileşmesine hizmet eden teknokratik bir elitin oynayacağı rolü göklere çıkarıyordu... iktidar yalnız kendi çıkarlarını gözeten kokuşmuş politikacılardan alınıp halka hizmet etmeyi amaçlayan milliyetçi plancılara verilmeliydi" (Keyder, 1999: 201). Hürriyet Partisi'nin programına da yansıyan bu iktisadî tahayyül zamanla tüm muhalif partilerin temel programı haline geldi. Hürriyet Partisi'nin iktisadî söyleminin temel noktaları şunlardır:

– piyasa mekanizmasını bozucu spekülasyonlar ve suni fiyat yükselmelerinin önlenmesi;

– ticaretin, memleket menfaatlerini yükseltici bir hizmet olarak görülüp, ticaretin gelişmesi için tüccara ve esnafa her türlü kolaylığın sağlanması;

– sınai gelişim önünde bir engel olarak duran ve yatırımı güçleştiren vergilerin kaldırılması;

– vergi bürokrasisinin azaltılarak, işlemlerinin basitleştirilmesi ve vergi adaletinin sağlanması,

– tasarrufların yatırımı yatırım sektörlerine aktarılarak yabancı sermaye piyasaları ile işbirliğini kolaylaştıracak iklimin hazırlanması;

– sosyal adalet prensibinin tatbik edilmesi;

– tüm bu hedeflerin rasyonel bir plan çerçevesinde, ilmi hüviyetleri veya iç hayatındaki başarıları ile tanınmış kişilerden oluşacak bir "iktisadî araştırma ve koordinasyon enstitüsü" eşliğinde yürütülmesi (HP 1957a, 1957b, 1957c).

DP'nin ekonomi politikasına yönelik eleştiriler uluslararası boyut ve ülke içindeki sınıfsal dengelerde belirmeye başlayan değişimden bağımsız değildi. Dönemin Dünya Bankası ve OECD hükümeti planlı ekonomik kalkınma konusunda sıkıştırıyor, yeni yeni güçlenen sanayi burjuvazisi DP'yi ekonominin bütününü sanayinin çıkarlarını temel alan bir planlama yapmaya çağırıyordu (bkz. TOBB, 1958; Savran, 1986: 137). Fakat bu yeni kalkınma modelinin tüm boyutlarıyla yaşama geçirilmesi için 1960 askerî müdahalesinin beklenmesi gerekmiştir. Altı çizilmesi gereken nokta ise Hürriyet Partisi'nin kapitalizm eleştirisinin piyasa mantığı içinden bir eleştiri olduğudur. Genel bir ifade ile Hürriyet Partisi'nin ana kaygısı ülke içinde sağlıklı bir özel sermaye birikim modelini yerleştirebilmektir.

Hürriyet Partisi'nin iktisadî ilişkileri kontrol altına almaya yönelik çabasını siyasetin ve siyasetçinin de gerektiğinde kontrol altına alınması gerektiğine dair söylemi ile desteklenmiştir. Demokrat Parti'nin "millî irade" kavramına dayanan muğlak ve otantik demokrasi anlayışının (bkz. Mert, 2001: 53, 56) karşısına hukuki, ahlaki ve kurumsal sınırları net bir şekilde belirlenmiş modern liberal bir siyasî modeli öne çıkarmıştır. Kişi hak ve özgürlüklerinin modern devletin ve gerektiğinde çoğunluğun tiranlığından korunmasını her şeyin üstünde tutan bu anlayış kimi zaman siyaset karşıtlığına varacak kadar ileri gidebilmiştir. Demokrat Parti iktidarının özellikle 1954 seçimlerinde kazandığı ezici meclis üstünlüğü ve bu üstünlüğün otoriter bir yönetim biçimine yönelmesi, günümüzde olduğu gibi, siyasî iktidara ve onu iktidara taşıyan süreçlere duyulan güveni sarsmış ve bu da muhalefeti elitist ve teknokrat bir yönelim içerisine sokmuştur. 1960 sonrası siyasî ve ekonomik düzeninde seçilmişlerle atanmışlar arasındaki dengenin ikincisi lehine bozulduğu düşünüldüğünde DP karşıtı platformun ne kadar etkili olduğu daha iyi anlaşılır.

Hürriyet Partisi bir yandan mecliste muhalefetini sürdürürken diğer yandan da diğer muhalefet partileri ile işbirliği çabalarına girişmiştir (HP, 1956). 1956 Nisan'ında CHP meclis grubunun diğer muhalif partilerle işbirliği yapılması için bildiri yayınlamasıyla hızlanan süreç iniş-

li çıkışlı da olsa 1957 seçimlerine kadar devam etti. 1957 Eylül'ünde muhalefet partileri ortak bir bildiri yayımladı. Bu bildiride kurulacak parlamentonun bir kurucu meclis olarak çalışması ve demokratik bir düzenin temellerinin atılmasından sonra meclisin kendisini feshedeceği, seçimlerin nispi temsil esasına göre düzenleneceği, ikili meclisin kurulacağı, işçiye grev hakkının tanınacağı ve bütün hürriyetlerin kanunlarla garanti altına alınacağı öne çıkan noktalardı.

Muhalefetin işbirliği çabasına karşılık olarak Demokrat Parti 11 Eylül 1957 tarihinde seçim kanununun önemli maddelerinde değişikliğe gitti. Partiler arası işbirliğini ve ortak liste ile seçime katılmayı imkânsız kılan bu değişiklikler şüphesiz muhalefet partilerini hedef alıyordu ve amacında başarıya da ulaştı. HP ve CMP seçimlere tek muhalefet partisinin, CHP'nin girmesi fikrine karşı çıkınca işbirliği çabaları sonuçsuz kaldı.

1957 genel seçiminde Hürriyet Partisi'nin listesinde 137 hukukçu, 92 tüccar, 80 ziraatçi-ormancı, 43 doktor, 23 gazeteci ve 8 asker yer alıyordu (Ahmad ve Ahmad, 1976: 169). Seçim sonuçları ise parti için tam bir hayal kırıklığı oldu. Oyların %3,85'ini alan Hürriyet Partisi meclise sadece 4 milletvekili yollayabildi. Seçimin sonucunda CHP oyların %40,82'sini alarak 178, CMP %7,19'unu alarak 4, DP ise %47,70'ini alarak 424 milletvekilliği kazandı. Seçim sonrasında zaten sağlam bir örgütsel taban üzerine oturmamış olan partiye tam bir umutsuzluk havası hasıl olmuştur. Bir ara CMP ile işbirliği ve birleşme gündeme gelmiş olsa da bu gerçekleşmemiştir. 1957 seçimlerinden sonra siyasî ve ekonomik bunalımın derinleşmesi iktidar ile muhalefet partileri arasındaki ilişkileri iyice germiş; Menderes iktidarının bu gerilime tepkisi muhalefetin siyaset yapma olanaklarını tümüyle elinden almaya çalışmak olmuştur. Özellikle üniversiteler ve basın hedef alınmıştır. Basın kanununda 1956 yılında yapılan kısıtlayıcı değişikliklerin üzerine Kasım 1957 ve Ocak 1958 yıllarında basının ekonomik olanaklarını kısıtlayan hükümler konmuş ve muhalif basın sindirilmek istenmiştir. Sadece 4 yıllık süre içerisinde (1954-1958) 1161 gazeteci hakkında kovuşturma açılmış ve bunlardan 238'i mahkûmiyetle sonuçlanmıştır (Topuz, 1973: 193).

İktidar ve muhalefet ilişkilerinin iyice gerginleştiği günlerde CHP muhalefet partilerine yaptığı işbirliği çağrısı Hürriyet Partisi'nin cevabı olumlu olmuş, 24 Kasım 1958 tarihinde olağanüstü kongresini toplayan Hürriyet Partisi kendisini feshedip CHP'ye iltihak etme kararını almıştır. Hürriyet Partisi'nin CHP'ye katılması CHP'nin özellikle 1957 seçimlerinden önce başlattığı yeniden yapılanma sürecini perçinlemiş ve partinin ideolojik konumunun netleşmesine yardımcı olmuştur. "Partiye katılan genç, teknokrat zihniyetli ve iyi eğitimli kesim, muhalefet platformunun niteliğini değiştirmiştir" (Keyder, 1999: 198). Turan Güneş gibi eski HP'liler Cumhuriyet Halk Partisi içinde önemli mevkilere gelmiş ve uzun yıllar çeşitli görevlerde bulunmuşlardır.

Hürriyet Partisi'nin gündelik yaşamda ya da sokaktaki adamın felsefesinde karşılığını bulamayan yeni siyasî tahayyülü gerek CHP'nin yeniden yapılanış sürecinde gerekse 1961 Anayasası'nın ruhunda derin izler bırakmıştır. Çağlar Keyder'in isabetle belirttiği üzere, "liberal aydınlar ve ilerici burjuvazi tarafından desteklenen bu yeni partinin temsil ettiği kentsel ittifakın platformu partinin kısa ömrüyle karşılaştırılamayacak kadar etkili ol[muştur]" (1999: 198). ❐

DİPNOTLAR

1 Erdoğan Örtülü, "İspat *Hakkı* Nasıl Doğdu Nasıl Gelişti", *Ulus*, 25.10.1955.

2 İlk başta tarafsız aydın konumunu benimseyen *Forum* ekonomik ve siyasî kriz derinleştikçe Hürriyet Partisi'ne yakınlaşmış ve daha sonra derginin ileri gelen isimleri (Aydın Yalçın, Muammer Aksoy ve Münci Kapani gibi) Hürriyet Partisi'ne katılmıştır. Bkz. "*Forum*'un Davası", *Forum* (başyazı), 1(1), 1 Nisan 1954 ve "Siyasi Mücadeleye Katılan Forumcular", *Forum* (başyazı), 8 (85) 1 Ekim 1957.

3 Özellikle Osman Okyar ve daha sonra Hürriyet Partisi'ne katılacak olan Aydın Yalçın'ın yazılarına bakınız. Osman Okyar, "Türkiye'de Devletçilik ve Liberalizm," *Forum*, 1 (8), 15 Temmuz 1954; "İktisadi Plancılığımızın Şekil ve Muhteva Meseleleri," *Forum*, 3(31), 1 Temmuz 1955; "Planlı İktisat Rejimi", *Forum*, 2 (16), 15 Kasım 1954; Aydın Yalçın, "İktisadi Durumun Tahlili", *Forum*, 2(19), 1 Ocak 1955 ve "Meclise Verilen Yeni Bütçe", *Forum* (başyazı) 15 Aralık 1954; "Bütçe Müzakereleri", *Forum* (başyazı), 2 (19), 1 Ocak 1955.

Adalet Partisi

TANEL DEMİREL

Adalet Partisi, 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasında kapatılan DP'nin tabanını temsil etmeye soyundu. Parti, öncülü DP gibi, sıradan insanın temel hak ve özgürlüklerini savunma/gerçekleştirme iddiasındaydı. Seçimle gelmemiş olsa da, millet için neyin en iyi olduğunu bildiği iddiasıyla iktidar konfigürasyonu içindeki ayrıcalıklı yerini meşrulaştırmayı deneyen bir gruba karşı, liberal demokratik rejimi yeniden işler hale getirme 1960'lı yıllar boyunca AP'nin kendine biçtiği esas misyon görünümdeydi.

27 Mayıs'çı cephenin gücünün oldukça azaldığı 1970'li yıllara gelindiğinde ise, AP kendisini daha farklı bir biçimde tanımlama ihtiyacını hissederek, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve onun dayandığı hür teşebbüsçü düzeni komünizme karşı koruma fonksiyonunu öne çıkardı. Partinin milliyetçi-muhafazakâr bir eğilimi temsil ettiği görüşü dile getirildi. Milliyetçi-muhafazakârlık kavramındaki muhafazakârlık dinî-geleneksel değerlere saygılı olunduğunu belirtirken, milliyetçilik Türk Devleti'ni komünizm tehdidine karşı savunma anlamında kullanıldı. Demirel, "solcuların milliyetçi olamayacağını," "Türkiye'deki anlamıyla solculuğun komünizmin önünü açmaktan başka bir işe yaramadığını" (AP 1977: 4, 6) belirtirken, milliyetçilik ile komünizm karşıtlığı arasındaki bağlantıyı güçlendirmeye gayret gösteriyordu.[1] Komünizm karşıtlığı, DP'nin (ve CHP'nin) de öne çıkardığı bir özellikti ancak tehdit algısının artışına paralel olarak, AP'de anti-komünizm vurgusunun çok daha yüksek olduğu tartışılmaz bir vakıadır.

1970'li yıllara kadar AP, sağın tüm renklerini bünyesinde barındıran büyük koalisyon hüviyetindeydi. Parti, dinsel kaynaklı normlara dayalı bir toplumsal/siyasal düzen özlemi içinde olan İslâmî kesimleri, Türk milliyetçiliğinin etnik boyutlarını öne çıkaran aşırı milliyetçileri, her iki unsuru da reddetmeyen Türk-İslâm sentezcilerini barındırdığı gibi, milletin haklarının en iyi biçimde demokratik rejim içinde korunacağını savunan ve ilk iki grubun aksine demokrasiyi asıl hedefe varmak için kullanılacak bir araç olarak görmeyen liberal demokrat eğilimlileri de barındırıyordu.

Heterojen AP tabanının başat özelliği başta Cumhuriyet Halk Partisi olmak üzere Türk Silahlı Kuvvetleri'nin önemli bir kesimi, üniversite öğretim üyeleri, basın ve yüksek bürokratlarca temsil edildiğine inanılan bürokratik-devletçi ittifaka ve onun temsil ettiğine inanılan zihniyet ve politikalara muhalif olma durumuydu. Böylece AP hem farklı ideolojik eğilimle-

1964 AP Büyük Kongresi'nde söylediği şu sözler, Süleyman Demirel'in 1960'lardan 1990'lara dek kullandığı kendine mahsus popülist üslûbun bir şablonunu verir: "Musdarip insanların dert ve meşakkatleri on yaşımdanberi benim içime işlemiştir. İşte ilham kaynağım; işte beni hizmete teşvik eden sebep... Yurdun tozlu topraklı yollarına bizi senelerce mecnun gibi düşüren sebep."

re sahip olanlara hem de farklı sosyo-ekonomik gruplara hitap edebilmeyi becerebiliyordu. CHP'nin sola açıldığı, İslâmcı ve milliyetçi sağın kendi partilerini oluşturdukları 1970'lere kadar, AP köylüsünden, işçisine, esnafından bir an evvel zenginleşmek isteyen işadamına kadar toplumun her kesiminden oy alabilen bir kitle partisi hüviyetini muhafaza etti.

Siyasî ve ekonomik liberalizm savunusunun, AP'nin tanımlayıcı özelliği olduğunu söylemek abartılı olur. AP'nin savunduğu/gerçekleştirmeye çalıştığı iyi toplum anlayışı ile liberal idealler arasında uzlaşmaz bir karşıtlık söz konusu değildir. Ancak bu çakışma, liberalizmin partinin öne çıkan özelliği olduğunu söylemeye yetmez. AP, liberal demokrasinin seçimle gelip gitme boyutunu öne çıkarırken, en başta gelen liberal değer olan temel hak ve hürriyetler konusunda tutarlı ve bireyin hareket alanını genişletici yorum (ve politikalara) mesafeli bir tutum almışur. Ekonomi politikalarında da, özel teşebbüs ve piyasa mekanizmasını öne çıkarmasına rağmen, çoğu liberalin hazmetmekte zorlanacağı bir seviyede devlet müdahaleciliğini benimsemiştir.

DEVLET, ÇOĞUNLUKÇU DEMOKRASİ VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

AP de, DP gibi millî iradeyi temsil etme iddiasını taşıyan parlamentonun yetkilerinin geniş tutulduğu çoğunlukçu demokrasi kavramlaştırmasından yanadır. Süleyman Demirel'e (Demirel 1977a: 43) göre, eğer bir ülkede "son sözün sahibi millet değilse, milletin kararı, itirazsız, kesin, icabına uyulması zaruri, uygulanması mecburi değilse o ülkede milletin kendisini idare ettiği, kendi kaderini kendisi tayin ettiği cumhuriyet ve demokrasinin mevcut olduğu" söylenemez. AP programının 1. maddesi bu vurguyu daha da belirginleştirerek, "Egemenliğin kayıtsız şartsız millette olduğu, kaynağını ve

Süleyman Demirel

TANIL BORA

Süleyman Demirel 1924 yılında Isparta'nın Atabey ilçesine bağlı İslâmköy köyünde orta halli bir çiftçi ailesinin çocuğu olarak doğdu. İlkokulu köyünde, ortaöğrenimini Afyon'da tamamladı. 1949'da İstanbul Teknik Üniversitesi'nden inşaat mühendisi olarak mezun oldu. Aynı yıl –dayısının kızı olan– Nazmiye hanımla evlendi. 1950'de Elektrik İşleri Etüd İdaresi'ne girdi. İlk yılında, elektrik ve sulama konularında araştırma yapmak için ABD'ye gönderildi. 1954 yılında Barajlar Dairesi Reisliği'ne getirildi. Aynı yıl, Eisenhower Bursu'nu ilk kazanan Türk sıfatıyla tekrar ABD'ye gitti. Dönüşünde (1955) Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü'ne atandı. 27 Mayıs 1960 askerî darbesinden sonra, ertelenmiş askerliğini yaparken DPT'de planlamacı olarak çalıştı. Terhisinden sonra bir süre müteahhitlik, sonra da yeni kurulan ODTÜ'de kısa bir süre öğretim üyeliği yaptı.

Siyasî yaşamı 1962'de Adalet Partisi'ne üye olmasıyla başladı. Aynı yıl yapılan ilk AP genel kurulunda Genel İdare Kurulu'na seçildi. 1963 Mart'ında, AP'lilerin etkisiyle DP'li siyasî mahkûmlar için çıkarılan kısmi af üzerine yapılan protesto gösterilerinde AP Genel Merkezi'nin de saldırıya uğraması sonrasında, aktif siyasetten uzaklaştı. Ancak Haziran 1964'te genel başkan Ragıp Gümüşpala'nın ölümü üzerine AP'de çıkan yönetim krizi onu yeniden ön plana çıkardı. Kasım 1964'teki AP büyük kongresinde, milliyetçi-muhafazakâr eğilimleri ve 27 Mayıs'a karşı revanşist bir tutumu temsil eden Sadettin Bilgiç'e karşı, "etkili çevreler"in (basın, ordu, büyük sermaye) desteğini alarak, genel başkanlığa seçildi. AP'nin %52.7 oy aldığı 1965 genel seçimlerinin ardından, Türkiye Cumhuriyeti'nin en genç başbakanı oldu. 1969 genel seçimlerinden de tek başına iktidar konumunu koruyarak çıkan AP, daha sonra Demokratik Parti'yi oluşturacak bir grubun 1970 bütçesine güvenoyu vermemesi üzerine sarsıldı. 12 Mart 1971'de ordunun verdiği 12 Mart Muhtırası Demirel'in başbakanlıktan uzaklaşmasına yol açtı. Bu ara rejim döneminden sonra 1973'te yapılan gelen seçimlerde CHP'nin birinci parti olması üzerine, Demirel sol karşıtı katı bir söyleme yöneldi. Koalisyon hükümetleri krizinin

gücünü millî iradeden almayan ve onun denetimi dışında kalan hiçbir egemenlik yetkisinin mevcut olmadığı prensibini varlık nedeni sayarız" (AP 1974: 3) demiştir.

AP'nin kavramlaştırmasında demokrasi türdeş bir biçimde tanımlanmış bir toplumun serbest seçimler yoluyla kendisini yönetecek elitleri seçmesi olarak anlaşılmıştır. Serbest seçimler yapıldıktan sonra millet kendi günlük hayatına dönmeli, baskı grupları vs. yoluyla siyasetin içinde yer almaya çalışmamalıdır. Millî iradeyi temsil eden parlamenter çoğunluğun milletin çıkarlarına aykırı hareket edebileceği kuşkusuyla onu sınırlandırmaya çalışmak demokrasinin ruhuna uygun değildir. Böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi halinde, millet seçimlerde gerekli olan cevabı verecektir (bkz. Demirel 2004: 219 vd.).

ardından Mart 1975'te AP'nin MSP ve MHP'yle beraber kurduğu "Milliyetçi Cephe" (MC) hükümetinin başbakanı olarak da sürdürdüğü bu çizgiyi; 1977 genel seçimlerinden sonra kurulan kısa süreli 2. MC hükümeti döneminde ve sonraki muhalefet döneminde iyice koyulaştırdı. Ekim 1979'da yapılan ara seçimlerinden sonra, MSP ve MHP'nin dışardan desteklediği bir hükümet kuran Demirel, 6. başbakanlığını 12 Eylül 1980 askerî darbesine kadar sürdürdü.

Süleyman Demirel, askerî darbeden sonra bir süre "gözetim" altında tutuldu ve 1982 Anayasası'yla getirilen 10 yıl siyaset yasağına tâbi oldu. Bütün siyasî partileri kapatan askerî yönetimin 1983'te yapılacak genel seçimler öncesinde yeni partilerin kuruluşuna izin verdği dönemdeki girişimleriyle siyaset yasağını çiğnediği suçlamasıyla kısa bir süre daha gözetim altına alındı. 6 Eylül 1987'de yapılan halkoylamasıyla siyaset yasaklarının kalkmasının peşinden, fiilî lideri olduğu Doğru Yol Partisi'nin genel başkanlığına getirildi. 1987'de yapılan genel seçimlerde milletvekili seçildi. Demirel 1980'lerden 1991 genel seçimlerinde uzanan bu dönemde, "demokratikleşme" ve "sivilleşme" taleplerini vurgulamıştır. 1991 genel seçimlerinden DYP'nin birinci parti olarak çıkması üzerine, Sosyaldemokrat Halkçı Parti'yle koalisyon yaparak 7. kez başbakan oldu. Bu hükümet, 12 Eylül rejimini tasfiyeye, demokratikleşmeye ve sosyal refah devletini restore etmeye dönük vaatlerini gerçekleştirmedi; tersine, özellikle Kürt meselesinin "düşük yoğunluklu çatışma" boyutlarına varmasına paralel olarak, otoritarizmi pekiştiren bir çizgi izledi.

Süleyman Demirel, liberal siyasal düşünceler kavramsallaştırılırken, pragmatist ve utilitarist (faydacı) geleneklerin ayrıştırılmasında mükemmel bir örnek işlevi görebilir.

Turgut Özal'ın ölümü üzerine 16 Mayıs 1993'te cumhurbaşkanlığına seçilen

Diğer taraftan, AP'de millî iradenin sınırlarının ne olduğu konusunda daha net bir tavır gözlenir ve DP ile AP arasında siyaset pratiği açısından ilk göze çarpan farklılık, muhalefete karşı takınılan tutumda görülür. Demirel, demokratik rejimlerde çoğunluğun dahi "hakların özünü" zedeleyemeyeceğini vurgulamıştır (Demirel 1973:95). Uygulamada da, AP muhalefete karşı, DP ile kıyaslandığında daha toleranslı bir politika takip etmiştir. Demirel, "hürriyetlerin kullanılmasından tedirgin olmayacağız. Yürüyüş hürriyeti, hürriyet olarak kabul edilmiş mi? Edilmiş. Bırakın yürüsün neden tedirgin olalım? Kim istiyorsa yürüsün.... Biz bir tek şeye dikkat ederiz. Yürüyüş namı altında yağmanın, gaspın ve tahribin yapılmamasına dikkat ederiz," (Demirel 1969: 34) diyen bir başbakandır.

Süleyman Demirel, bu konumda, kendisine "rejim" ile "siyaset" arasında bir aracılık ve vesayet misyonu edinerek davrandı. Bu kimliği, 1997 yılında "28 Şubat Süreci" olarak adlandırılan süreçte iyice belirginleşti. Demirel, cumhurbaşkanı olarak, "irticâ"yla itham edilen RP'nin DYP'yle kurduğu koalisyon hükümetinin yıkılmasına ve RP'nin kapatılmasına varan ordu merkezli bu sürece 'nezaret' etti. Bu evrede bilhassa medyanın katkısıyla edindiği "bilge devlet adamı" imajına dayanarak, 2000 Mayıs başında sona erecek olan cumhurbaşkanlığı döneminin uzatılmasına olanak verecek bir anayasa değişikliği için kampanya yürütüldüyse de bu gerçekleşmedi ve Demirel aktif siyasetten çekildi. 6 Mayıs 2000 sonrasında da, "merkez sağ" siyasetin krizi için bir gizil çözüm alternatifi olarak anılmaya bir müddet devam ettiyse de, bu 'söylentiler' fazla uzun ömürlü olmadı.

MİLLÎ-POPÜLİZM

Süleyman Demirel'in siyasal kişiliğinin tayin edici bir özelliği, geleneksel siyasal elit dışından gelen ilk başbakan olmasıdır. Elit yetiştiren belli başlı kurumlar olan Harbiye veya Mülkiye'den mezun olmadığı gibi, Adnan Menderes misali bir eşraf ailesine de mensup değildi. Kendisini bir "halk adamı", "kendi kendini yaratan adam" olarak sunabilmesine uygun bir hikâyesi vardı. Orta halli bir çiftçi ailesinden çıkan bir köy çocuğu, parasız devlet okullarında okuyup, dönemin en gözde üniversitesini bitirip mühendis oluyor, o dönemde devlet memurluğuna karşı cazibesi gitgide artan bu meslekteki başarısının sonunda da başbakanlığa ulaşıyordu.[1] Bu yönüyle Demirel bilhassa, daha iyi yaşam şartları arama amacıyla kente göç eden veya göç etmese de şehir ekonomisi ve hayatıyla etkileşime giren büyük kitleye hitap ediyordu. 1950'lerden tibaren Türkiye'de etkili bir toplumsal çoğunluk oluşturan bu kitle, Demirel'in şahsında hayal ettiği fırsat ve imkânları görebiliyordu (Demirel, T., 2004: 41). Dolayısıyla, AP Genel Başkanlığının ilk döneminde özellikle CHP'ye yakın basının onun 'avamlığını' işaretlemek üzere taktığı "Çoban Sülü" lakabı, Demirel lehine bir propagandaya dönüşüyordu.

Demirel'in kendisi de, halktanlığını –yeri geldiğinde köylülüğünü– öne çıkartarak bu imgeyi beslemiştir. AP Genel Başkanlığı'na seçildiği kongredeki konuşmasında "Biz milletin içinden gelen, onun dertleri ile musdarip insanlarız" der (Demirel, 1965: 43). Onun söyleminin kalıcı motifi olacaktır bu: "Biz sizin sinenizden çıktık, sine-i milletten çıktık, kökümüz sizin sinenizdedir."

AP'nin bu politikasının arka planında, 1961 Anayasası ve 27 Mayıs sonrası diğer siyasal düzenlemelerinin rolü inkâr edilemez. Bu düzenlemeler niyet edildikleri gibi, yürütme organının temel haklara zarar verme ihtimalini azaltmaktaydılar. Fakat bu en önemli faktör değildir. Temel hak ve hürriyetlere yaklaşım açısından taban düzeyinde olmasa bile, liderlik düzeyinde AP'nin DP'ye nazaran nispî olarak özgürlükçü bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. DP'nin öğrenciler ve üniversitelere karşı izlediği sert tutumun 27 Mayısçılar tarafından koz olarak kullanıldığını düşünen AP'liler benzeri bir akıbetle karşı karşıya kalmamak için, toleranslı bir politikanın uygun olacağını düşünmüşlerdir (bkz. Batur 1985: 183).

DP iktidarının hazin sonu, AP'lileri "millî irade"nin sınırları konusunda ölçü-

(Demirel, 1966: 102). Demirel'inki, *milli*-popülizmdir; halk, millilik vasfıyla yüceltilir (bkz. Bora ve Canefe, 2002). Nitekim 1970'lerin siyasal kutuplaşma koşullarında, "halk"ın "millet"e alternatif olarak kullanılmasına şiddetle itiraz edecek, "Türkiye'de iktidar halk iktidarı olamaz. ... [o] zaman devlet millî devlet olmaktan çıkar" diyecektir (Demirel, 1977b: 34). Demirel'in milli-popülizmi, esasen, 1960'ların ve 70'lerin siyasal bağlamında, *sol* bir popülizme *karşıt* olarak anlam taşır. Örneğin 1966'da Denizli'de yaptığı şu konuşmada, kendi halktanlığını, TİP'in popülist söylemine *karşı* ileri sürüyordur:

> *"Aziz vatandaşlarım, benim için nereden çıktı diyorlar, çok basit, bunun için gözlük takmaya lüzum yok! İşte senin içinden ben çıktım. Benim babam da eli nasırlı bu toprağın adamı! Ben bu toprağın içinden çıktım. Neresinden bahsediyorsun, 'eli nasırlı, emekçi kardeşim, maraba kardeşim' diye. Nasırlı el burada, sahtekârlık yapmaya lüzum yok!"* (Demirel, 1966: 126-7).

On yıllarca mizah konusu olmuş üslubu da Demirel'in popülizminin kilit bir unsurudur. "İstanbul Türkçesi" tonlamasıyla değil Isparta şivesiyle konuşması, halk deyimlerine, gündelik hayattan benzetmelere başvurması, kısa cümlelerle ifade edilen kesinlikli çıkarımlara varması, söyleyeceklerini dinleyiciyle müştereken mantık yürütüyor gibi sunması, onun karizmasının yapıtaşlarındandır. Üslubunun 'gevşek' veçhesi ile dramatik bir gerilim oluşturan ciddiyet söylemi ve 'devlet adamı' edâsı, siyasal kariyerinin son döneminde daha baskın hale gelecektir.

Demirel'in milli-popülizminin ideolojik içeriği, modernlik ile geleneğin/yerliliğin bağdaşabilirliği vaadine dayanır. Dinin kamusal hayattan tasfiyesini modernleşmenin temel bir sorunu sayan resmî ideolojinin 27 Mayıs 1960 sonrası restorasyon döneminde Demirel, geleneksel değerleri reddetmeden modern olunabileceğini vurguluyor – aynı zamanda Batılı-modern yaşantısında geleneksel değerlere bağlılığını sürdüren imgesiyle de örnekliyordu. Demirel'in, "Garplılaşma", "yüksek çağdaş uygarlığa erişme", "ilerleme" mefhumlarıyla hiçbir sorunu, bunlara düştüğü bir şerh yoktur. Atatürkçülüğü de, –"hâkimiyet bila kayd-ü şart milletindir" ilkesiyle beraber–, "Türk milleti muasır medeniyet seviyesine ulaşacaktır" düsturundan ibaret sayar (Demirel, 1972: 50). Yerleşik (CHP'li ve "sol") Atatürkçülük yorumlarının yanlışlığını da, modernist inkılâpların, "çok kere halkın desteği aranmadan... devlet baskısı ve kanun

lü bir pozisyon almaya itmiştir. AP, DP'nin yapmaya çalıştığı gibi, muhalifleri sindirmek için harekete geçmemiştir. Milliyetçi Cephe koalisyonları esnasında, AP'nin MHP militanlarının eylemlerine göz yumduğu bir vakıadır. Ancak burada, muhalifleri güç kullanarak bastırma politikasından çok, koalisyonun pamuk ipliğine bağlı olması gerçeği yatar. Diğer taraftan, özellikle 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren AP kendisini CHP ile çok sert ve hakaretamiz sözler sarfedilen bir kavganın içinde bulmuştur. Muhaliflere tolerans gösterilmiş ancak, demokratik nezaket kuralları şüpheye yer bırakmayacak şekilde ihmal edilmiştir.

Partinin nispî olarak toleranslı çizgisinin sınırlılıkları ve kırılganlığı asıl olarak sosyalist hareket söz konusu olduğunda kendini göstermeye başlamıştır. Komü-

gücüyle başarılmağa çalışılmasında" görür: "Bu sebeble, halk inkılâplardan değil, inkılâp adına yapılmak istenen baskıdan şikâyetçi olmuştur." (Demirel, 1966: 60). Bu zemin üzerinde popülist bir modernizm söylemi kurar Demirel:

> *"Türk halkı terakki ve teceddüdü seven bir halktır"* (Demirel, 1965: 87).
>
> *"En ufak bir köyde, büyük Türk milleti medeniyetçiliğin kıymetini biliyor. Fakrü zarureti biliyor, ama fakrü zaruretin altında ezilmiş değil, medeniyetçilik için lâzım olan bütün şeyleri biliyor"* (Demirel, 1966: 126).

Halkın/milletin modernliğe yatkınlığı, zaten modernleşmenin aslında 'müşkülatsızca' benimsenecek, 'mantıklı' bir yönelim olduğu fikri, modernliğin son kertede teknolojik-maddi gelişmeye ve *refaha ulaşma* hedefine indirgenmesine bağlıdır Demirel'de:

> *"Garp medeniyetinin yaratıcı kudretinin muharriki, fertlerin bu nimetlerden [maddî rahat, konfor ve lüks] mahrum olmamak ve bilakis çok daha rahata, huzura kavuşmak için giriştikleri çabadır"* (Demirel, 1965: 22).

Bu kurgu, Osmanlı-Türk modernleşmesine ilişkin tartışmalarında ezeli bir izlek oluşturan, modernliğin maddi ve manevi cephelerini ayrıştırarak seçmeci bir maddi modernleşme seçeneğini arama tavrına yakındır ama 'maddiyata' olan yaklaşımındaki *tutkuyla* farklılaşır. Demirel, maddi ilerlemeyi bizzat bir değer olarak içselleştiren ve zenginleşme arzusunu 'meşrulaştıran' Menderes'in çizgisini (bkz. elinizdeki ciltteki "Adnan Menderes" makalesi), sarihleştirerek sürdürmüştür. Bu pragmatist ve yararcı modernlik telakkisi, liberal bir momenttir – belki de Demirel'deki en güçlü liberal moment.

Demirel, sözünü ettiğimiz, modernliğin maddi ve manevi cephelerini ayrıştıran ezeli söylemin ılımlı, uzlaştırıcı bir lehçesini kurar. Ilımlılığı sağlayan motiflerden biri 'maddiyatçı' *pathos* ise, diğer motif, Batı medeniyetinin de "dinsizlik... ahlaksızlık... başıboşluk... sefahat [olmadığı]" teminatını vermesidir (Demirel, 1966: 60). O da Menderes gibi, milletin 'Müslümanlığını beyan etme' ve icaplarını yerine getirme hürriyetini savunacaktır: 1965'te sarfettiği "Herkes göğsünü gere gere 'Ben Müslümanım' diyebilecektir" sözü, muhafazakâr ve İslâmcıların büyük desteğini seferber eden bir şiara dönüşmüştür. 1970'lerde, "Devlet laik olabilir ama millet dinsiz olmaz" diyecektir (Demirel, 1977b: 36). Aynı dönemde, "Marx'ın Manifestosu'nun satılmasının, okunmasının yasak olamayacağına dair kararların mevcut olduğu bir Türkiye'de Risale-i Nur

nizm tarafından tehdit edilen Türk Devleti ve milletinin koruyucusu olma iddiasını giderek daha fazla vurgulayan AP, sosyalist düşünce ve politika pratiği üzerindeki sınırlamalar konusunda suskun olduğu gibi, sol içerikli herhangi bir fikri dile getirenleri –"ortanın solu Moskova yolu" sloganında da gözlemlendiği gibi– komünistlikle itham etmekten de kaçınmamıştır.

AP'liler düşünce ve düşünceyi ifade etme hürriyetinin sınırlı olduğunu vurgulamışlardır. 1969 seçim beyannamesi, 1961 Anayasası'nın, "devletin temel düzenine karşı mücadeleyi kabul etmeyen ve siyasî mücadeleyi, ancak bu temel esasların çerçevesi içinde mümkün gören Anayasalardan bir tanesi" (AP 1969: 9) olduğunu belirtirken, 1973 seçim beyannamesinde, Türk anayasasının "Türk toplumunu ko-

okunmasını suç saymayı anlamak mümkün değildir" der (Demirel, ay.: 37).[2] Zürcher (1995: 366) onun konuşma ve jestlerinde dinî dozun seçim dönemlerinde arttığına dikkat çeker. Demirel, dini, standart muhafazakâr yaklaşımla, "manevi boşluk" riskini önlemek ve rejime sadakati pekiştirmek kaygısıyla önemser. Aslında tamamen Kemalist laiklik anlayışına paralel olarak, "Cumhuriyet rejimi içinde başıboş bırakılacak bir dinî hayatın bizzat laiklik prensibini de tehlikeye düşüreceği[ni]" düşünür (Demirel, 1977a: 104). 1975'te "dinî hassasiyeti yüksek" bir muhafazakâr topluluğa dönük konuşmasında "Müslümanlığın en iyi tatbik edildiği... en temiz olduğu ülke"nin Türkiye olduğunu kaydeder (Demirel, 1975: 58). Nitekim 1990'ların sonlarında 28 Şubat sürecinde laisist restorasyona nezaret eden aktörler arasında yer alacak, "Laiklik olmadan demokrasiden bahsedilemez" teyidini yapacaktır (Demirel, 2002: 57).

PRAGMATİZM

Demirel'in modernlikle/Batıcılıkla geleneği ve milliliği, dindarlıkla laisizmi-Atatürkçülüğü telif eden söylemi, fakat asıl önemlisi uzun politik kariyerindeki çizgi değişimleri ve girdiği ittifaklar yelpazesinin genişliği, onun temel karakteristiği olarak *pragmatizmi* öne çıkartır.

Pragmatizm kavramıyla ilgili kısa bir parantez açalım. Pragmatizm, "bilgiyi ve doğruyu sadece araç olarak görmek, her şeyi sadece sonuçlarına, başarılarına göre değerlendirmek" (Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*) anlamındaki gündelik –ve pejoratif– kullanımının ötesini ararsak; toplumsal ve siyasal eylemin beşerî karşılıklılığı içerisindeki ucu açıklığına, *deneysel/ci* mâhiyetine *ilkesel* bir önem veren, buradaki toplumsal ve siyasal öznel iradelerin çözüm bulma kapasitesine doktriner veya önsel kayıtlarla ket vurulmaması gerektiğini düşünen, söz konusu ilişki sürecinden ve çözüm bulma kapasitesinden *evrime* ve *ilerlemeye* dönük iyimserlik türeten bir tutumu ifade eder (Brunkhorst, 1998: 7-12). Bu anlamıyla pragmatizm, –muhafazakâr ve 'sol' versiyonlarıyla– liberalizmin bir rüknüdür.

Süleyman Demirel, 'emeklilik' döneminde siyasete ilişkin yaptığı 'ontolojik' tanımda, pragmatist bir düşünümün (*refleksiyonun*) ipuçlarını verir:

> *"Siyaset, insan unsurunun yaradılışında ne kadar meçhul, şaşılacak şey varsa, tümünü kucaklayan bir sanattır. İmkân sanatıdır, mucize yaratma sanatı değildir. 'Sanattır' diyorum: Bu sanatı yapanların meydana getirdikleri neticede kendi damgaları vardır. Siyasetin niteliği siyaset yapan kişiyle*

münizme veya faşizme götürmeye açık olmadığı," "hürriyeti yok etme propagandası yapmak hürriyetini" tanımadığını belirtmekteydi (AP 1973: 22).

Partinin yaklaşımının liberal demokrat paradigma ile esaslı bir çelişki içinde olduğu söylenemez. Düşünceyi ifade etme özgürlüğünün sınırsız olduğunun kabul edildiği demokrasilerde bile, uygulamada, bu özgürlüğün çeşitli gerekçelerle sınırlandırılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Özgürlüklerin sınırlandırılması problemi, hukuk ile siyasetin keşişme noktasına temas eder ve sadece kanunlarla içinden çıkılabilecek bir sorun değildir; uygulama –kanunların hem yürütme hem de yargı tarafından nasıl anlaşıldığı da– en az bunun kadar önemlidir. Kritik mesele, hürriyetlerin kullanımının ne zaman hürriyeti yok etmeye yönelmiş olacağı,

yakından ilgilidir. Siyasetin nasıl yapıldığı, bir de, zaman ve koşullarla ilgilidir.

Şartları düzgün memlekette yapılan siyaset vardır.

Şartlarını düzgün hale getirmek için siyaset yapılan memleket vardır.

Şartları teessüs etmemiş bir ülkede yapılan siyaset vardır.

Hepsi birbirinden farklıdır. Yani, belirttiğim şartlara göre yapılan siyaset, farklı durumlardaki memleketlerde yapılan siyaset, birbirinden farklıdır.

Siyasette, elinizdeki imkanları kullanırsınız. O zeminde ne kadar imkân varsa onu kullanırsınız" (akt. Demirel, T., 2004: 141).

Aynı yerde, AP'nin "ülkenin problemlerine, ülke gerçeklerine uygun çareler bulması yönünden pragmatik bir parti" olduğunu söyler:

"Ortada bir problem varsa, önemli olan bu problemin ortadan kaldırılmasıdır. ... Çoğu zaman çareyi seçmekte serbest değilsinizdir, çare ortadan kaldırılacak probleme bağlıdır. Çare pragmatist olmaksa, pragmatist, kuramcı olmaksa, kuramcı olmak bir mecburiyettir. Adalet Partisi için önemli olan problemin çözümü için ne gerektiği olmuştur" (ay.: 136).

1960'lardan başlayarak hemen her evrede yinelediği "meşruiyet/demokrasi içinde çare tükenmez" 'özdeyişi' de, –aşağıda ele alacağımız– millî iradeciliğin yanısıra, böylesi bir pragmatist iyimserliğin ifadesidir.

Öte yandan Demirel'in politik çizgisi, liberalizm bağlamında olumlanabilecek bir pragmatizmin berisinde, *oportünistlikle* veya *Makyavelizmle* itham edilmesine yol açan bir seyir izlemiştir.

Bu dalgalanmayı kısaca özetleyelim. 1960'lar boyunca Demirel, Ümit Cizre'nin (2002) çözümlediği gibi, DP mirasının rehabilitasyonunu gözeten hürriyetçi-liberal bir millî iradecilik ile orduyu "tarafsızlaştırarak yakınlaştırmaya" dönük –kimi zaman basbayağı 'perestişkâr'– bir sadakat ve övgü jargonunu, bir *çift söylem* olarak kullanmıştır. 12 Mart 1971 askerî müdahalesi ve ara rejimi sonrasındaysa, otoriter ve milliyetçi bir yönelime girerken anti-komünizm temelinde orduyu (sola ve CHP'ye karşı) 'kışkırtma' ve 'kazanma' gayretine girmiş, bu süreç de yine Cizre'nin vurguladığı gibi ordunun siyasal etkinlik ve özerkleşme dinamiğine katkıda bulunmuştur. 12 Eylül 1980 askerî darbesini izleyen on yılda Demirel, yine aşağıda değineceğimiz gibi, 1960'lardaki çift söylemin de gölgesinden çıkarak, radikal denebilecek bir

düşünce açıklama ile eyleme çağrı arasındaki ince çizginin nasıl çizileceği noktasındadır. Kabul edilen siyasî çizgiye paralel olarak farklı yorumlar söz konusu olabilir.

AP bu noktada özgürlükçü olmaktan çok sınırlayıcı bir yaklaşımı tercih etmiştir. Sol ve komünizm karşıtlığı, partinin tasvip etmediği fikirlere komünist damgası vurarak dışlamasını kolaylaştırmıştır. AP'li İçişleri Bakanı Faruk Sükan'ın "bilimsel sosyalistlerin nefes alışlarını bile biliyoruz" sözü bu teyakkuz halini ifade eden en iyi örneklerden biridir (*Hürriyet*, 6 Şubat 1968). Süleyman Demirel (1969: 38) Nâzım Hikmet'i vatan şairi olarak görenleri sapıklıkla suçlayıp, "bu gibi sapıkların Türk cemiyeti içinde yeri yoktur" derken, partili bir milletvekili Nâzım Hikmet'i "şerir Türk düşmanı, kanı bo-

hürriyetçi-liberal söylem kurmuştur. Oysa 1991'de başbakan olduktan, hele 1993'te cumhurbaşkanı olduktan sonra, Kürt meselesinin düşük yoğunluklu savaş boyutuna tırmandığı konjonktürde, askerî çözümü ve ordu inisiyatifini teşvik eden bir tutum almıştır. 1990'ların sonlarında 28 Şubat sürecinde de, aşkın ve siyaset-üstü bir 'Devlet Aklı'yla davranmıştır. 28 Şubat sürecindeki kendi pragmatizmini, ordunun hükümeti düşürmeye dönük mukadder müdahalesini, parlamenter sistemin biçimsel varlığına ve sözel saygınlığına halel getirmeyecek şekilde dengelemek, olarak betimler (Arcayürek, 2003). Bu dönemde, kendisi başbakanken sürekli sorguladığı Turgut Özal'ın "aktif" cumhurbaşkanlığı tarzını –özellikle dış politikada– adapte ettiğini de ekleyelim.

Bu çizgide nasıl bir *pragma* (yapma/etme/kılma) ilkesi tespit edilebilir? Şerif Mardin'in (2001: 187) 'büyük gelenek-küçük gelenek' kavramlaştırmasından ilhamla, Demirel'in *büyük klientalizmi*'nden söz edeceğim. Klientalizm, siyasal temsili, müşterinin veya müvekkilin temsili gibi kurgulayan; temsil ettiği veya müşterisi/müvekkili olan gruplara güç ve imkân paylaştırmaya dayalı siyaset mesleğidir. Demirel, elbette belirli grupları, sınıfları ve çıkar bağlarını temsil etmenin ötesinde; Türkiye'de siyasetin, topyekûn müşteri/müvekkil konumları ile yani bizzat siyaset etkinliği ile aşkın bir otorite ve güç kaynağı olarak devlet arasında klientalist ilişki olarak kurumlaşmasına büyük katkıda bulunmuştur. Burada maddi-ekonomik ilişkiden ziyade, esas olarak *ideolojik* bir ilişkiyi kastediyorum. Bu vurguyu açmak için, müşteri/müvekkil ilişkisini tek yönlü bir düşünmemek gerektiğine dikkat çekmeliyim. Demirel, özellikle kariyerinin son döneminde cumhurbaşkanlığı konumunun sağladığı imkânla, devlet ile toplum ve siyaset arasında, iki tarafı da birbirine karşı temsil ve 'idare' etmeye, meşrulaştırmaya dayalı *çift yönlü* bir 'büyük klientalizm' üslubu kurmuştur. Onun temel siyasal pragma ilkesi, –ve aynı zamanda varlık zemini–, bu klientalist temelde bir siyasetin alanını genişletmek ve yeniden üretmek olmuştur, diyebiliriz.

Demirel'in oportünistliğini ileri sürenlerin güçlü bir dayanağı, onun vaadlerini/bağıtlarını yadsıdığını belgeleyen kendi sözleridir. Bunların şahikâsında, "dün dündür, bugün bugündür" sözü, Cumhuriyet Türkiyesi'nin en popüler ve dayanıklı siyasal deyimlerinden biri olmuştur: 1973 cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında Genelkurmay Başkanı Orgeneral Semih Sancar ile yaptığı gizli görüşmeyi inkâr eden Demirel, görüşmenin açığa çıkması

zuk, cibilliyetsiz şair" olarak nitelemekteydi (Erer 1966: 100). TİP milletvekillerine TBMM'de reva görülen muamele, özellikle Çetin Altan'a yönelen linç girişimi, AP'nin tahammül derecesinin sınırlarını gösteren bir diğer örnektir. AP hükümetlerinin yasal sol örgütlerce –sendika, siyasî parti, öğrenci ve gençlik kuruluşları vb.– düzenlenen toplantı veya gösteri yürüyüşlerinde, gerekli önlemleri almadığı, aşırı sağ fikirlilerin saldırılarına göz yumduğu iddiaları da sıklıkla dile getirilmiştir (Toker 1971:94, Zileli 2000: 180-1, 299). AP'nin sol karşıtlığı göz önüne alındığında bu tespitin abartılı olmadığını söylemek yanlış olmaz. Keza, AP'nin milliyetçilik anlayışında ırkçı veya zenofobik öğeler hâkim olmamakla birlikte, siyasî konjonktüre bağlı olarak bu türlü sözlerin ifade edilebildiği de bir gerçektir. Ör-

üzerine, "dün başka bir gündü, bu gün başka bir gün" demişti (akt. Demirel, T., 2004: 136).[3]

Oportünizme de elveren bu pragmatizm, politikayı güç mücadelesi olarak kavrayan stratejist bir tutumla birleşir. Demirel, DP-AP çizgisinde selefi olan Menderes'ten farklı olarak, duygularını kontrol edebilen –hatta prensip olarak yansıtmayan–, soğukkanlı, hesaplı bir politikacıdır. Cemal Süreya'nın (1991: 19) tasvirini aktaralım: "*Gerçekçi. Ecevit gibi o da her şeyi ciddiye aldı ama Ecevit gibi bazı durumları trajik planda görmedi. Bu, Demirel'in, kendi adına, en sağlam yanıdır. Menderes'teki duygusallığı silerken fazla ileri gittiği ve o orada duyarlılığı da kazıdığı söylenebilir.*" Uzun kariyeri boyunca birçok kez kadro ve "yakın çevre" değiştirmiş, değişik politik ittifaklar kurmuş, 1971 ve 1980 sonrasında iki kez tasfiyesinin söz konusu olduğu noktada "yeniden başlayarak" iktidara erişebilmiştir.

DEMOKRASİ, MİLLÎ İRADE

Celal Bayar ve Adnan Menderes'in politik meşruiyetlerini dayandırdıkları temel şiar olan *millî iradeciliğe* Demirel de tutkulu bir şekilde sahip çıkmış, onu geliştirmiştir. DP-AP ve devamcısı olan çizgide *millî irade*, hem toplumsal ve politik muhalefete karşı demokrasinin hudutlarını çizen, *daraltan*, hem de Cumhuriyet elitinin, özellikle tabii ordunun müdahale ve vesayet girişimlerine karşı parlamenter iktidarı savunma amacı taşıyan bir şiardır.

Demirel, özellikle 27 Mayıs 1961 ve 12 Eylül 1980 askerî müdahaleleri sonrasındaki merhalelerde, seçimi ve parlamentoyu iktidarın tek meşru kaynağı olarak kurumlaştırmak amacıyla, millî iradeyi demokrasinin esası olarak yücelten bir belagat kurmuştur. Vesayetçi ideolojiye karşı "milletin karar verme olgunluğu"nu vurgulamış (Demirel, 1966: 68), kendi misyonunu "cahil oy çoğunluğu denilerek küçümsenen millet iradesini üstün kuvvet yapma" davası olarak tanımlamıştır (akt. Demirel, T., 2004: 219). Türkiye'de DP'nin iktidara gelmesiyle "oy"un anlamlı olmaya başladığını, ki bunun "Türk vatandaşının mânâ kazanması" demek olduğunu söylemiştir (Demirel, 1977c: 34). 1966'da Uşak'ta yaptığı konuşmada söylediği şu sözler, –yine DP çizgisinin devamı olarak– resmî ideolojiyi (Cumhuriyetçiliği, Atatürkçülüğü) millî irade kavramı etrafında yeniden eklemleyerek hegemonize etme gayretinin duyurusudur:

> *"Atatürk'ün ilkeleri, sensin aziz vatandaşım. Onun eseri olan Cumhuriyete, millî hâkimiyete ve millî iradeye sahip sensin!"* (Demirel, 1966: 99)

neğin, Demirel "Yunanlıyı kardeş sayan kara vicdanlı zeka fukarası Ecevit'le çirkinlik yarışına girmeyeceğim" derken,[2] bir başka AP milletvekili, "millî bütünlüğü" tehdit eden iki büyük tehlike olarak komünizm ve Hıristiyanlığı göstermiştir (*Yeni İstanbul*, 21 Temmuz 1967).

12 Mart 1971 ültimatomu ve sonrasında gelişen olaylar, AP'nin milliyetçilik vurgusu ile birlikte komünizm karşıtı duruşunu daha da sertleştirmesine yol açmıştır. Örneğin, 1973 seçim beyannamesinde, geçen iki buçuk yıl içinde cereyan eden olaylar ve ortaya çıkan gerçeklerin şiddet hareketlerinin AP iktidarına değil rejime ve devlete karşı olduğunu gösterdiği ifade edilerek, "beynelmilel komünizmin dünya hâkimiyeti kurma" çabaları ve bunun Türkiye üzerindeki olumsuz etkileri üzerinde durulmuştur (AP 1973: 7-8).

Demirel (1980: 10), 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden yaklaşık 9 ay önce başbakan olarak yaptığı uzun açıklamada, "Kaynağı millette olmayan kuvvet gasptır" demişti. Onun millî iradeciliğin bu veçhesi, 12 Eylül sonrasında muhalefetteyken, 27 Mayıs sonrasındaki merhalede olduğundan daha radikal bir çerçeveye oturmuştur. 27 Mayıs sonrasında orduyu yatıştırmayı da gözeten dengeci çift söylemin yerini, 12 Eylül sonrasında, zaman zaman anti-militarist motiflere müracaat etmekten geri kalmayan bir radikalizm almıştır ("Hür milletlerin hâmileri ve kurtarıcıları olmaz. Kendi emrinde müesseseleri olur." – akt. Arcayürek 1999: 446). Demirel bu dönemde orduyu, müdahalesinin meşruiyet zeminini olgunlaştırmak maksadıyla, 12 Eylül öncesinde şiddet olaylarına yeteri etkinlikle önlem almamakla itham edmiştir (ay.: 447 vd.). Bu –göreli– radikalizm, en geç 1990'ların başında, yeniden iktidar ihtimali belirdiğinde, hızla gevşeyecektir.

Demirel, *parlamentoyu her koşulda açık tutma* gayretini, millî iradeciliğinin temel düsturu ve kanıtı olarak ileri sürmüştür. 12 Mart 1971'de ordunun kendi başında olduğu hükümete verdiği muhtıra üzerine istifa etmesini de, 28 Şubat'ta cumhurbaşkanı iken ordunun rejime müdahalesini parlamenter "şekle" uyarlama gayreti içindeyken de, bu düstura dayanmış; parlamentonun şeklen de olsa "açık kalmasının" ilkesel önemini öne çıkarmıştır.

Demirel'in millî iradeciliğinin öteki veçhesi, demokrasiyi *çoğunlukçuluğa*, seçimde çoğunluğu kazanan siyasal iradenin topyekûn ve kısıtsız iktidar yetkisine indirgemesidir. Demokrasinin "çoğunluk aldanmaz" prensibine dayandığını (Demirel, 1977b: 37) ve Türk halkının seçimlerde her zaman doğruyu bulduğunu, krizleri çözdüğünü söyleyerek, çoğunlukçuluğu popülizmle de eklemler. 1961 Anayasası'nın tatbikatta olduğu, toplumsal yönden daha karmaşıklaşmış ve politik dinamizmin artmış olduğu bir vasatta, çoğunluk tercihini mutlaklaştıran anlayışı Bayar-Menderes 'şiddetinde' savunmamakla beraber, 1961 Anayasası'nı tam da bu yönden sürekli sorgulamış, siyasal erkin çoğullaşmasına ve 'dağıtılmasına' karşı çıkmıştır. O sadece ordunun rejime müdahalesinden değil, gerek güçler ayrımı ilkesini cisimleştiren anayasal kurumların siyasal iktidarı kısıtlayan yetkilerinden, gerekse toplumsal muhalefetin parlamento-dışı politik etkinliğinden de rahatsızdı.

"Parlamento dışı muhalefet, baskı grupları veya güçleri egemenlik yetkisinin ortağı değildirler. Millî iradeyi

Buna paralel olarak, partinin temel hak ve hürriyetlerin kullanımı ve sınırları konusunda daha katı ve sınırlayıcı bir tutum içine girdiğini görüyoruz. 12 Mart rejimi tecrübesinden sonra otoriter rejime kayma suçlamasıyla ordunun AP'ye karşı bir tepkisi olamayacağını, ordunun da en az kendileri kadar komünizm karşıtı olduğunu düşünen Demirel ve arkadaşları sola karşı nispî olarak kontrollü tavırlarını terketme yoluna girmişlerdir. AP, kendisi de müdahalenin mağduru olmasına rağmen, sıkıyönetim ilanıyla birlikte, solu cezalandırmaya doğru yönelen müdahaleyi desteklemekten kaçınmamıştır. Burada parlamentoyu açık tutma ve durumun daha da belirsiz hale gelmesini önleme arzusunun olduğu yadsınamaz. Ancak, tek sebep de bu değildir. Parti, hem yıllardır yapılmasını istediği anayasa değ-

ifade edemezler. Esasen parlamento-dışı-muhalefet kavramı, meşruiyet sınırları içine kanaatimizce sığdırılması pek de mümkün bir kavram değildir" (Demirel, 1974: 70).

Politikayı parlamentoyla, siyasal katılımı seçimlerde oy vermekle kayıtlayan bu muhafazakâr demokrasi anlayışını Demirel, en koyu biçimiyle, CHP'nin sosyaldemokrat çizgisiyle iktidar olduğu ve radikal sol muhalefetin geliştiği 1973-80 döneminde savunmuştur. Bu evrede millî iradeci söylemin vurgusu, ordu müdahalesi riskinden ziyade, parlamento-dışı politik dinamikleri gayrımeşrulaştırmaya dönüktür. Bu muhafazakâr demokrasi anlayışını kurumlaştıran 1982 Anayasası ise, 12 Eylül 1980 sonrasında muhalefete itildiği koşullarda, Demirel'in tepkisine konu olacak; Demirel bu dönemde görece çoğulcu bir politika ve demokrasi anlayışından yana konuşacaktır.

TEMEL HAKLAR

Çoğunlukçu ve millî iradeci muhafazakâr demokrasi anlayışı içinde Demirel, çoğunluğun verdiği yetkinin dahi "hakların özünü" zedeleyecek nitelikte olamayacağı kaydını hep düşmüştür (Demirel, 1973: 95). Bunu, liberal Anayasacılık geleneğinin ve bireyciliğin nassı olarak koyar: "Batı, ferdin haysiyetini, şerefini ve itibarını her şeyin üstünde tuttuğu için ferde inanır" (Demirel, 1965: 23). Temel hakların dokunulmazlığı vurgusu, özellikle 1960'ların ve 1980'lerin Demirel'inde güçlüdür. 1960'larda, hem DP'lilerin 27 Mayıs askerî rejimi sırasında uğradığı –temel hak ve özgürlükleri hiçe sayan– baskılar hem de bizzat DP'nin 27 Mayıs öncesinde temel hak ve özgürlükleri çiğneyen tutumunun askerî darbeyi meşrulaştıran bir hoşnutsuzluk yaratmış olduğunu idrak etmesi, Demirel'i bu konuda açık bir tutum almaya itmiştir. Demirel'in 1960'larda, temel hak ve özgürlüklerin kullanılmasına karşı kendi parti tabanına müsamaha telkin ettiği dikkate değer konuşmaları vardır.

"Bırakın yürüsün neden tedirgin olalım? Kim istiyorsa yürüsün. ... Biz bir tek şeye dikkat ederiz. Yürüyüş namı altında yağma, gasp ve tahribin yapılmamasına dikkat ederiz. (...) ... devleti tehlikeye sokacak noktaya gelmemek şartıyla greve alışacağız. Modern bir müessesedir. ... Grev hakkı vereceksiniz, sonra da şehrin pislenmemesini isteyeceksiniz. Buna imkân yoktur. Her hakkın bir karşılığı vardır. Eğer grev hakkı işleyecekse 3-4 gün, 10 gün, neyse. Birtakım vatandaşların haklarının istismar edil-

şikliklerinin gerçekleşme şansının doğduğunu görmüş hem de askerî rejimin yükselen sol hareketliliği bir süre için basurabileceğini de anlamışur. AP, askeri rejimin sola yönelik baskıcı uygulamalarını kışkırtmış değilse de, dikkate değer herhangi bir tepki de göstermemiştir.

Bu noktada, AP'nin devlet anlayışı üzerinde durmak yerinde olur. Zira, devlet kavramına verilen önem, temel hak ve hürriyetler konusundaki ziyadesiyle ikircikli politikaların anlaşılmasında merkezî bir öneme sahiptir. Parti, "devletin kendisi için varolan bir kuruluş" değil, görevi "milletin bütün olarak hürriyet ve refahını sağlamakla görevli" "bir hizmet kuruluşu" olduğunu belirterek liberal/araçsal devlet yaklaşımı ile paternalist yaklaşımı uzlaştırmaya çalışmıştır (AP 1973: 24). Burada devlete refah sağlama görevi veril-

memesini isterken bir taraftan, şehir pis olmadan bunun istismar edilmesin diyorsanız, bunun çaresi bulunmamıştır. Bilen varsa söylesin. Bunun için grev konulmuş. Ankaralı birtakım vatandaşların haklarının istismar edilmemesi için 4-5 gün pisliğe tahammül edecek, bunlara alışacağız. Bunlara alışmadığımız müddetçe modern devleti hiç bir şekilde kuramayız.

32 milyonluk memleket sükût olamaz arkadaşlar. Alışmadığımız acayip sesler olacaktır. Ne yapacağız o acayip sesler karşısında? Biz de gayet tabiidir ki lazım geldiği yerde ve lazım geldiği noktada sesimizi çıkaracağız. Acayip seslerin bir kısmı bizi tedirgin etmek için çıkacak. Bizi şaşırtmak için, bizi hırçınlaştırmak için, bizi gittiğimiz yoldan şu veya bu istikamete çekmek için çıkacak. Bunlar bizim önümüzde mania olarak konmuş olmak için çıkacak. Bunu tefrik etmesini bileceğiz. Nedir, ne değildir? Bu sesler neden çıkıyor, kökünde, dibinde ne var? Bunlar hangi şeyin uçlarıdır? Acayip sesler kanuna aykırı ise, kanun o acayip sesi suç sayıyor ise yakasına yapışacaktır.

İktidarsınız, müsamahalı olmaya mecbursunuz. Herkes eline geçirdiğini size atacak. Bunun çaresi yoktur. Başka türlü dayanamazsınız iktidar olmaya" (Demirel, 1969: 34 ve 36-7 ve 38).

1960'ların sonlarına doğru, toplumsal hareketlilik yükselir, siyasal kutuplaşma belirginleşir ve özellikle üniversitelerdeki sol hareket gelişirken, hükümetin aciz kaldığı temasını işleyen tepkilere verdiği ünlü "yollar yürümekle aşınmaz" cevabı, simgesel olarak önemlidir. Ancak bu söz aslında arızîdir; zira Demirel o dönemde, "müsamahakârlıktan" hızla uzaklaşmaktadır. 1968'de Meclis'te AP'lilerce linç edilmeye kalkışılan TİP milletvekili Çetin Altan'ın dokunulmazlığının kaldırılmasında, Demirel'in inisiyatifi vardır. AP'nin 1969 Seçim Beyannamesi'nin belki en önemli 'vaadi', "temel hak ve özgürlüklerin kötüye kullanılmasına" karşı otoriteyi güçlendirmeye dönük Anayasa değişikliği önerileridir ve bu öneriler 12 Mart askerî ara rejimi tarafından gerçekleştirilecektir.

1973-80 döneminde ise Demirel temel hak ve özgürlüklerin dokunulmazlığını olsa olsa lâfzen-usûlen zikretmiş, anti-komünist teyakkuz halet-i ruhiyesi içinde otoriter olağanüstü hal önlemleri talep etmiştir. Bu tutumu aşağıdaki bölümlerde de açacağız. 12 Eylül 1980 askerî müdahalesi sonrasının Demirel'i, yine, 1960'lardaki çizgisini hatta belki daha militanca savunan bir De-

diği gibi, devletin hizmet sunacağı varlık olarak bireyin değil milletin vurgulanması da anlamlıdır.

Aynı şekilde, AP çizgisinin dilden hiç düşürmediği "devletin bekası" söylemi, partinin liberal kavramlaştırmadan çok, beka kelimesinin ifade ettiği, eskilere dayanma, ebedilik, süreklilik, dayanıklılık gibi çağrışımlarla kendini ifade eden muhafazakâr-milliyetçi devlet kavramlaştırmasına daha yakın olduğunu gösterir. Parti genel merkezinin saldırıya uğramasından sonra yayımlanan bir bildiride, yapılan saldırıların, "devletin bekasını" tehdit ettiği ifade edilmiş, yaklaşık bir buçuk sayfalık bildiride devletin bekasına üç kez referans verilmiştir.[3] 1973 seçim beyannamesinde (AP 1973: 90) "Büyük Türkiye; Milletimizin devletimizi daha güçlü ve daha itibarlı yapmak hamlesinin adı-

mirel'dir. "Huzur ve güven ortamını sağlama" gerekçesiyle temel hak ve özgürlükleri askıya alan askerî rejimi sorgulamıştır: "Bizim aradığımız şey, demokratik huzurdur. Yoksa zorla sağlanmış huzur değildir" (Demirel, 1990a: 9). Lideri olduğu DYP'nin birinci parti çıktığı 1991 genel seçimleri öncesindeki kampanyasında en popüler olan vaatlerden biri şüphesiz "karakollar şeffaf olacak" idi. 1991'de iktidar olan DYP-SHP koalisyonu ve Demirel, gerçi Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu'nda sanık haklarını genişleten düzenlemeler yapmış, ancak güvenlik aygıtının böylesi düzenlemelere direnci hatta özerkleşerek bir sertleşme çizgisine girmesi karşısında gayet hayırhâh davranmıştır.

Demirel'in gerek 1960'lardaki gerek 1980'lerdeki liberal temel haklar savunusunda, bir şerhin gölgesi daima kendini gösterir. 1960'larda, iktidar konumunda, bu savunuyu esasen *müsamaha* ilkesine veya *erdemine* dayandırmıştır. Temel hak ve özgürlükleri benimseme gereğini medeniliğin-modernliğin, hoşgörünün ve yönetim tekniğinin[4] icaplarına dayandıran bir söylem, bunların kendiliğinden –doğal hukuka dayalı– bir meşruiyet taşıdığı kabulüne baskındır. Bu söylem, Demirel'in hitap ettiği tabanda, hak ve özgürlüklere ilişkin ancak *araçsal* bir bilincin oluşmasını sağlamıştır. 1980'lerde ise Demirel'in hak ve özgürlükler savunusunda, 12 Eylül rejiminin "huzur ve güven"i fetişleştirip kronik bir "terör" tehdidi altında asayişi temel öncelik olarak dayatan ideolojisiyle zımnî bir uyum içinde, –aynı zamanda, toplumun çoğunluğunun bu ideolojik etki altında bulunduğunu bilerek, *pragmatik* kaygılarla–, bunların meşruiyetini bir 'itidal' ve rejime sadakat zorunluluğuyla kayıtlama endişesi kendini gösterir. 1989'daki 1 Mayıs gösterileri üzerine söyledikleri, bunun örneğidir:

> *"Bu gösteri hakkı, fevkalâde aziz bir haktır. Çünkü, haksızlığa uğrayan milyonların hin-i hacette, isyan etmeden önce kullanabilecekleri en son haktır. İsyan, ayağa kalkma, direnme hakkı dediğimiz, John Locke'un 'direnme hakkı' dediği hak, istibdada karşı bir yerde mecburiyet haline gelebiliyor.*
>
> *Ama hürriyet olan yerlerde, istibdad varmış gibi hareket etmek de yanlıştır.*
>
> *Gösteri-yürüyüş hakkı aziz bir haktır ve aziz tutulması lâzımdır. Açık söylüyorum, bu masum insanlara lâzımdır. Bunu, birtakım zorbalıkların vasıtası haline gelmiş gibi göstermeye de kimsenin hakkı olmamalıdır"* (Demirel, 1990a: 79).

dır" denilmesi de anlamlıdır (diğer örnekler için bkz. Demirel 2004: 265 vd.).

DP'de liberalizm konusunu ele alırken, DP'lilerin devlet kavramını sorgulamak yerine hep devlete tasarruf eden "kişilerin" yanlış yaptığından bahsetme eğilimi içinde olduklarından bahsedilmişti. Aynı eğilim AP'de de sürmektedir. Demirel'e (2003: 59) göre, "devletten şikayet de, aslında kuram olarak kavram olarak, müessese olarak devleti tahrip etmeyecek şekilde olmalıdır." Demirel'in, ordunun 12 Eylül askerî darbesini çabuklaştırmak için, terörün üzerine gereken kararlılıkla gitmediğini ileri sürdüğü bir kitapta, kurum olarak TSK'nın kastedilmediği, görevini ihmal edenlerin sadece dönemin komuta kademesini oluşturan kişiler olduğunu defalarca vurgulaması anlamlıdır (Demirel 1990: 4, 54, 117).

Şu sözleri tipiktir Demirel'in: "Hak aranış şekli, mutlaka doğru olmalıdır. ... Hak arayınız. Haklı yollardan giderek hak arayınız. Haklı kalarak hak arayınız" (agk.: 83). Burada, temel hak ve özgürlüklerin meşruiyetini her somut durumda sorgulamaya açık, vesayetçi bir teyakkuz hali kendini gösterir. Demirel'in ısrarla sahiplendiği bir ilke olan *meşruiyetçilikle* kastettiği,–tıpkı Menderes'teki gibi–, aslında katı bir *legalizmdir*. Cumhurbaşkanı iken söylediği gibi, "kanun neyi âmirse odur" (Demirel, 2002: 17) ilkesini vaz'eder; genel hukuk ve adalet ilkeleri bakımından hukuksuz veya meşruiyet-dışı kanunlara-kurallara dahi riayet ister. Toplumsal ve politik radikalizm belirtileri-ihtimalleri karşısındaki bu derin kaygı, Demirel'in aşağıda ele alacağımız devlet anlayışı yanında, siyasal liberalizmin tarihsel pratiğinde izini sürebileceğimiz 'ılımlı', 'ortayolcu' tutumun bir yansımasıdır.

ANTİ-KOMÜNİZM

Süleyman Demirel, siyasal kariyerinin Soğuk Savaş dönemine denk gelen 20 yılı aşkın dönemi boyunca, tipik bir Soğuk Savaş dönemi sağcısı olarak, koyu bir anti-komünist olmuştur. Komünizm tehdidi ve bu tehdide yol açılabileceği ihtimali, Menderes gibi Demirel'de de, haklar ve özgürlüklerle ilgili olarak izahten vâreste kabul edilen bir istisna kapısı açıyordu.

Demirel, anti-komünist literatürün yerli ve beynelmilel bütün kalıplarını yinelemiştir (Taşkın, 2002). "Bunların kaynağı, Avrupa'daki cereyanlardır" diyerek ve elbette SSCB'nin kışkırtmalarına atıf yaparak "komünist hareketlerin" dış kaynaklılığını vurgulamış (Demirel, 1977b: 69); 1976 AP Kongresi'ndeki "Cumhuriyet kurulduğu gün, Cumhuriyet düşmanlarıyla mücadele kaçınılmaz olmuştur. Büyük Atatürk komünizmi, Cumhuriyet rejimi için en büyük tehlike ve en büyük düşman ilan etmiştir" vb. sözleriyle (Demirel, 1976: 28), anti-komünizmi millî kimliği inşa eden bir ilke mertebesine çıkarmıştır.

Demirel'in anti-komünizmi, Türkiye'de politik kutuplaşmanın keskinleştiği 1970'li yıllarda şiddetlenmiştir. 1978'deki kitlesel 1 Mayıs gösterilerine cevaben İstanbul ve İzmir'de düzenlediği Bayrak Mitingleri'nde kullandığı şedit ve hamâsî dil buna örnektir: "Türklüğün ve müslümanlığın en büyük düşmanı komünizmin 1 Mayıs günü bu meydanda boy göstermesine" cevap olarak, "hiddet, öfke ve galeyan göstermek" üzere toplandıklarından; "Milletin varlığına ve tarihine başkaldıranları kahretmek"ten, "ihaneti mahvetmek"ten söz eder (Demirel, 1979).

"Devlette ve onun müesseselerinde kusur aranmaz. Kusur onu işletemeyen yetersiz kimselerdedir," diyen Ferruh Bozbeyli aynı algılamayı yansıtan bir diğer figürdür (Bozbeyli 1976: 65). Mecburi iskâna tâbi tutulan bir aileye mensup olan Necmettin Cevheri, kendisine bu olay hatırlatıldığında, "Devletime küsmenin sebebi olmamıştır. Devletimize helâl olsun. Devlet bizimdir, bir gün eğri bir gün doğru akar" diyerek cevap vermiştir (aktaran Akman 1999: 196).

AP'de devlet kavramlaştırması, devlet ile millet arasındaki özel bağa referans veren milliyetçilik anlayışı ile pekiştirilmiştir. Türk milliyetçiliğinde devlet mitosu merkezi bir yer işgal eder. Devlet kuruculuğunun Türk milletinin değişmez özü olduğu, Türk devletlerinin baştan beri sosyal/halkçı ve cihanşümul özellikler taşıyan devlet-

O, 1970'li yıllarda ülke politikasında temel ayrım çizgisini solculuk ile milliyetçilik arasında çekmiştir. "Türkiye'deki anlamıyla solculuk, komünizmin önünü açmaktan başka bir şey değil" (Demirel, 1977d: 6) diye düşünüyordu ve sürekli, CHP'nin de 'son kertede' komünizme hizmet ettiği iddiasını işledi. Demirel'in bu koyu sol karşıtı söylemi, gerçekten rejime dönük ciddi bir tehdit algılamasına dayanmanın yanısıra, –hatta belki ondan önce–, MSP, MHP ve DP'nin oluşumuyla bölünen sağ cenahta toparlayıcı bir hegemonik siyasal husumet hattı oluşturarak AP'nin gücünü rehabilite etme hedefini gözetiyordu. Demirel bu tercih doğrultusunda, oluşturduğu Milliyetçi Cephe hükümetlerinde ortak olduğu partiler arasında özellikle, paramiliter bir örgütlenmeye yönelen MHP ile 'stratejik ittifak' denebilecek derecede yakınlaşmaktan çekinmemiştir.

MİLLİYETÇİLİK

Demirel, Türk milliyetçiliği ideolojisinin, vatandaşlık esasına dayalı hukuki millet tanımı ile etno-kültürel millet tanımı arasındaki 'resmî' salınımına (Bora, 2003: 13 vd.) tâbi olmak bakımından Türk siyasal elitinin ortalamasından ayrılmaz.

Milliyetçiliği politik kimliğinin asli unsuru olarak öne çıkardığı 1973-80 dönemi dışında Demirel, hukuki/Anayasal millet ve milliyetçilik tanımına yatkın olmuştur. Hatta söylevlerinde bu anlayışın 'ikna edici' telkinlerini görebiliriz.

"Milliyetçilik Türk vatandaşına hürmetle başlar.

Ayyıldızlı bayrağı gördüğü zaman gurur duysun, iftihar duysun, içi titresin. Bu vatandan iyi veya kötü, az veya çok ekmek yediği için daha çoğunu almasını bilsin. Bu vatandan ekmek yediği için ona meydun-u şükrandır. Herkes Türk vatandaşıdır. ... Ne yapacaksınız ırk esasına müstenid milliyetçilikle? Bölersiniz vatanı. Hangi adam benim vatandaşım değildir diyeceksiniz ve bunu ne bileceksiniz?" (Demirel, 1969: 36).

"Milliyetçilik şuuru Türkiye'de yüksek bir şuurdur. Bu, Türkiye birliğinin, Türkiye beraberliğinin, Türkiye Devletinin iç barışının fevkalâde kudretli bir bağıdır. Bu şekilde anlaşılmayıp da, milliyetçilik tekelini ellerinde tutan birtakım kimselerden bir şehadetname veya sertifika almak suretiyle kişiler bu memleketin vatandaşı sayılacaksa veya sayılmayacaksa, o zaman bunun karşısına hep beraber çıkmak zorundayız" (Demirel, 1973: 70).

ler oldukları gibi tezler sıklıkla dile getirilerek, Türk Devleti'nin, Türk milletinin organik ve ayrılmaz bir parçası olduğu ifade edilir (bkz. Bora 1998b). Örneğin, Ferruh Bozbeyli (1976: §31) "bir milletin en büyük eseri kendi devletidir" der.

1970'li yıllarla birlikte komünizme karşı devleti, dini ve milleti koruyacak güç olarak lanse edilen milliyetçiliği öne çıkaran AP, devlet ve milletin birbirinden bağımsız olamayacağı, birbirinin ayrılmaz parçası olduğunu vurgulayarak Türk milliyetçiliğini devlet savunusu ile bütünleştirmiştir. AP'nin 1961 tarihli programı (AP 1961: 3) "devlet, milletin kendi işlerini gördürmek üzere vücuda getirdiği teşkilattan ibarettir. Bu itibarla devlet ve milleti birbirinden ayıran her türlü görüşü reddederiz," demekteydi. Böylece devletin gücünü, bekasını savunmak milletin

"Bizim milliyetçilik, medeniyetçilik, memleketçilik anlayışımızı birarada mütalâa etmek gerekir. Bir bardak içecek suyu olmayan Urfa'nın, Mardin'in köylüsüne su götürmek milliyetçiliktir. Onu ıstıraptan kurtarmak, ona daha iyi iş imkanları açmak milliyetçiliktir. Okuma yazma bilmeyen, Ağrı dağının eteğindeki Köprü köyüne okul götürmek milliyetçiliktir. Diyarbakır'da üniversite açmak, Edirne'nin ve Kırklareli'nin köylerini ışığa kavuşturmak milliyetçiliktir" (Demirel, 1977c: 97-8).

1970'lerde, yukarda belirttiğimiz gibi hegemonik husumet hattını milliyetçilik ile sol arasında çizdiği dönemde ise Demirel, etno-kültürel bir millet tanımına pek itibar etmemekle birlikte, milliyetçiliğe ve bir "millî değerler" manzumesine sadakati politik meşruiyet koşulu olarak dayatan bir söylem kurmuştur: *"Türk devleti, milliyetçilik prensibi üzerine kuruludur."* (Demirel, 1977b: 34) Milliyetçiliği "Türk devletinin ilelebet güç ve kuvvet sahibi olmasının en önemli kaynağı" olarak tanımlamış (Demirel, 1975: 17), sıklıkla millî hamâsete başvurmuştur – bu dönemde en fazla kullandığı kelimelerden biri "ecdat"tır!

"Bu milletin evladı olacaksınız. Bu memleketin ekmeğini yiyeceksiniz, kendinizi mensup olduğunuz milletle değil, mensup olduğunuz coğrafya ile tayin edeceksiniz. O coğrafya'da sizin değildir. 'Türkiyeliyim' diyenin Türkiye'de hakkı yoktur. Türküm diyenin Türkiye'de hakkı vardır (Demirel, 1977b: 42).

"Eğitimi milli, kültürü milli, dili milli, ahlakı milli, manevi değerlerine, inançlarına yüce dini müslümanlığa, şanlı tarihine sımsıkı bağlı Türk milleti, milliyetçi Türkiye'nin sahibi ve efendisidir" (Demirel, 1977a: 98).

1970'lerdeki bu militan milliyetçilik söyleminin, doğrudan doğruya anti-komünist/anti-sol bir araçsal nitelik taşıdığını kaydetmek gerekir. Demirel bunu açıkça beyan etmiştir:

"Sol cereyanların karşısına ne ile çıkacağız? Sol cereyanlar aslında materyalizmden ve diyalektikten kökünü almaktadır. Bunun karşısına ne ile çıkacağız? Millî kültürümüze, millî harsımıza, Türk-İslâm medeniyetinin hazinelerine sahip çıkmaya mecburdur Türkiye" (Demirel, 1975: 31).

Demirel, 1970'lerdeki başbakanlıkları döneminde Türk-İslâm klasiklerinin yayımlanmasını sağlaması ve milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyayla ülfetini geliştirmesi nedeniyle bu entelijensiyanın büyük iltifatlarına mazhar olmuşsa

gücünü ve devamlılığını savunmakla eşdeğer görülmüştür. Demirel'e (1975: 17) göre, "Türk milliyetçiliği," "Türk devletinin ilelebet güç ve kuvvet sahibi olmasının en önemli kaynağını teşkil etmektedir." Bu anlayışın devleti temel hak ve hürriyetlerin korunması için "gerekli şeytan" –çünkü bizatihi devletin kendisi bu haklara karşı en önemli tehdit oluşturma potansiyeline sahiptir– olarak gören liberal devlet kavramlaştırmasına uzak olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

KARMA EKONOMİ, PLANLAMA VE EKONOMİDE LİBERALİZM

AP'nin özel sektörü ve özel sektöre dayalı kalkınmayı savunma konusunda DP'ye nazaran daha net ve açık bir tutum içinde olduğu söylenebilir. Demirel'e (Demirel

da, kendisi Türk-İslâm "hazinesinin" ve etno-kültüralizmin 'teferruatına' girmekten imtina etmiş ve esas olarak bu 'malzeme'nin devlete/rejime sadakat sağlayıcı işlevini önemsemiştir.

1980'den sonra, Demirel'in 1960'lardaki söylevlerine yansıyan millet/milliyetçilik anlayışına rücu ettiği görülür. 1991'de başbakan olduktan sonra "Kürt realitesini tanımak"tan söz etmiştir. 1994'te cumhurbaşkanıyken, Kürt meselesinin gayri nizamî harp koşullarında çatallaştığı ve etnisist bir Türk milliyetçiliği akımının geliştiği dönemde yaptığı "1995'e Girerken Türkiye" konuşmasında, "anayasal vatandaşlık"tan bahsetmiş, "Türk milletine mensup olmak için vatandaşlık yeterlidir" vurgusunu yapmıştır (Demirel, 2002: 266). Ancak gerek başbakan gerek cumhurbaşkanı olarak yaptığı bu çıkışlar birer 'yoklama' düzeyinde kalmış, devamı gelmemiş ve şoven dalgaya karşı demokratik bir vatandaşlık siyasasını tahkim edecek bir tutumla tamamlanmamıştır.

Demirel'in milliyetçilik söyleminin etno-kültürel bir millet anlayışıyla 'flört ettiği' ve özellikle 1990'larda 'anayasal vatandaşlık' şiarını serdedişiyle taban tabana çelişen nokta, "Türk dünyası" bahsidir. Demirel, 1975'te milliyetçi-muhafazakâr bir topluluk önünde, Pantürkist bir 'gizli gündem' imâsıyla konuşmuştu:

"Bugün Türkiye aslında bir mânevî vecibenin içerisindedir. Büyük Türk topluluğu sadece Anadolu Türklüğünden ibaret değildir. Büyük Türk topluluğu, Adriyatik Denizinden Japon denizine kadar uzanan sahada, Türk medeniyeti, Türk-İslâm medeniyeti vardır. Biz Misak-ı Millî içine sığmışız, diğerlerini düşünmeyiz demek doğru değildir. Aslında Anadolu Türklüğünün elindeki meşale, büyük Türk topluluğu için fevkalâde önemli bir ümit kaynağıdır" (Demirel, 1975: 34).

1993'te cumhurbaşkanı sıfatıyla TBMM yasama yılı açış konuşmasında da *"Adriyatik'ten Çin Seddi'ne uzanan Büyük Türklük çizgisi"*nden bahsetmiş (Demirel, 2002: 4), bu sözce, Türkiye'de popüler bir Pantürkizm ilgisinin simgesi haline gelmiştir. 1994 Ekim'inde 2. Türk Dünyası Kurultayı'nı açarken söylediği sözler, Türkiye'yi "Türk dünyası"nın merkezi ve lideri olarak telkin etmeye dönük bir stratejik arayışın ifadesidir:

"... uzunca yıllar bu büyük topluluğu tek bayrakla temsil ettiği yıllarda, bugünkü millî sınırlar içerisinde bulunan coğrafya –ki, Türkiye denilen bu kutsal topraklardır; ama aynı zamanda Türk toprağıdır– daha dünyada en ufak bir buz çözülmemiş-

tarihsiz seri 7: 28) göre, özel sektör –veya hür teşebbüs– şarttır çünkü: "dünya kurulalı beri insanoğlunu menfaat saiki kadar verimli çalıştıran bir diğer metod keşfedilmemiştir." Özel sektörün dinamizminin tersine, "dünyanın hangi memleketinde olursa olsun," devlet iktisadî teşebbüslerinin çoğu zaman başarısızlığa uğradıkları, zarar ettikleri, "bütün gelirlerini memurlarını beslemek uğrunda sarfeden bir istihlâk merkezi" haline geldikleri gözlemlenmektedir (Demirel 1977: 189).

Serbest piyasa ekonomisine dayalı kalkınmayı benimsemekle birlikte, "bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" tarzı bir ekonomik liberalizm parti içinde taraftar bulamamıştır.[4] AP'li milletvekili Aydın Yalçın, kendi ideolojilerinde "19. asır liberalizmine taalluk eden hiçbir nokta yoktur" derken mübalağa etmemektedir.[5] De-

ken, daha dünyanın nereye varacağı belli değilken, Türkiye'yi yönetenler –cesaretle demiyorum; çünkü cesaret kelimesi az gelir, veyahut cesaret övünme gibi gelir, ben dahil, hepimiz teker teker görev deruhte ettiğimiz zaman ayağa kalkıp demişizdir ki: 'Bu bayrak, bugün bağımsızlıkları olmayan veya bugün esir durumda bulunan, kendini Türk toplumunun ferdi sayan herkesindir" (Demirel, 2002: 677).

Demirel'in sahiden Pantürkist bir gizli gündemle hareket ettiğini düşünmek zordur. O bu temaya, 1970'lerde (beynelmilel!) anti-komünizm çerçevesinde, 1990'larda ise Soğuk Savaş sonrası dünyada Türkiye'nin uluslararası nüfuzunu artırma imkânı sağlayacak bir tutamak olarak, yine *pragmatik* saiklerle el atmıştır. Önemli olan diğer nokta, burada, onun milliyetçilik anlayışındaki stratejik salınımların bir kez daha açığa çıkmasıdır.

Son olarak milliyetçiliğin, Demirel'in söyleminde, millî irade şiarı bağlamında da bir işlev kazandığının altını çizmeliyiz: *Millî* irade mefhumu, "millî yarara" dayalı sınıflarüstü bir temsil selâhiyetini de ifade eder ve böylelikle, millî olmamakla itham edilen politik öznelerin –çoğunluk da olsalar– gayri meşru addedilebilmesine kapı aralar.

DEVLET ANLAYIŞI, GÜÇLÜ İDARE VE 'İSTİKRAR' MİTOSU

"Vatandaş güçlü olmazsa, devletin güçlü olması mümkün değildir." (Demirel, 1969: 59)

Süleyman Demirel'in bu kısa cümlesinde, onun devlet-birey ilişkisine bakışını çözümlemeyi sağlayacak ipuçları bulunabilir. Burada yine pragmatik ve ortayolcu bir telif etme çabası görürüz: Demirel bireyin esas olduğunu düşünür ama bunu yine de devlet menfaati üzerinden temellendirme gereği duyar. Hem bireye/vatandaşa hürmeti telkin eden hem de devletin yüceliği anlayışını yeniden üreten bir *pragmatist çift söylemdir* bu da. Demirel'in, demokratik rejimi, bunun devletin bekası bakımından da en uygun rejim olduğunu söyleyerek meşrulaştırması, aynı fasıldandır (Demirel, T., 2004: 265-9).

Demirel, hükümet ve bürokraside cisimleşen somut devlet ile soyut devlet arasında ayrım yapmaya ve soyut devlet kavramına halel getirilmemesine daima azamî önem vermiştir: *"Devletten şikâyet de, aslında kuram olarak kavram olarak, müessese olarak devleti tahrip etmeyecek şekilde olmalıdır"* (Demirel, 2003: 59). Bu dikkat ve ihtiyat, ona göre, muhalefetin de haddini belirleyen bir *şekil* şartı hükmündedir.

mirel'e göre kalkınmayı en kısa sürede sağlayacak mekanizma "karma ekonomi nizamıdır." İkinci Dünya Savaşı sonrasında belli başlı Batılı ülkelerde gündeme gelen ve kapitalizmin verimliliği ile sosyalizmin eşitlikçi, adil kaynak dağılımını bağdaştırma iddiasını taşıyan karma ekonomi düzeninde özel sektör ön planda olmasına rağmen devlet, liberal yaklaşımın öngörmediği çeşitli fonksiyonlar üstlenecektir.

Demirel'e (Demirel 1977: 195) göre AP'nin karma ekonomi yaklaşımında iki temel ilke söz konusudur; "devlet hiç kimsenin yapmadığı fakat memleket için lazım olan işleri yapmalıdır" ve "devlet herkesin yaptığı, yapabildiği işleri hiç yapmamalıdır." Toplumsal düzen ve özel mülkiyeti korumak ve sözleşmelerin yerine getirilmesinin sağlamak gibi asli işlevlerinin yanında, devletin görevleri üç ana

Askerî müdahalelere dönük tepkilerinde, bu müdahalelerin neticede devleti tahrip eden yönüne dikkat çekmiştir. 1990'da Millî Güvenlik Konseyi lideri ve –1982'den sonra– Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in anılarına karşı sert eleştirilerinde, bir bütün olarak Türk Silahlı Kuvvetlerini hedef almadığını vurgulaması, aynı ihtiyatın örneğidir (Demirel, 1990c ve Arcayürek, 1999: 67-72). 12 Eylül konusunda 1991'e kadar sürdürdüğü 'revanşist' çizgiyi başbakan olduktan sonra revize etmiş, 1982 Anayasası'ndaki –zaten kapsamı daraltılan– değişiklikler çerçevesinde MGK üyelerinin yargılanmasını sağlayacak düzenlemeler için adım atmamış, Kenan Evren'le ilişkilerini de rehabilite etmiştir.[5] 1991'de başbakan olunca, daha evvel muhatap saymayacağını söylediği Cumhurbaşkanı Özal'la resmî buluşmasını "Devletin tepesinde kavga olmaz" diyerek temellendirmiştir.

Demirel'in, devleti demokrasiye öncelemesinin çok önemli bir örneği, 1996 yılı sonunda kopan Susurluk skandalındaki tavrıdır. Devletin güvenlik bürokrasisinin, "gayri nizamî operasyonlar" çerçevesi içinde sistemli bir şekilde cinayet ve başka suçlar işlemeye dönük gizli örgütlenmeler oluşturduğunu ve buralarda uluslararası düzeyde aranan kişileri 'istihdam ettiğini' ortaya koyan bu skandal karşısında cumhurbaşkanı olarak Demirel'in tavrına, "Devlet'i tahrip etirmeme" düsturu yön vermiştir.

"... devlet baştır. Benim mütemadiyen anlatmaya çalıştığım şey, eleştirilerinizi devlete değil, siyasî iktidara çevirin, eleştirinizi münferit vakaya çevirin. Bunlar bir kenara bırakılıp, eğer vatandaşın indinde devlete olan itimadı sarsacak şekilde bu eleştiriler devlete yöneltilirse, kamuoyu o istikamette yönlendirilirse ve devletin yerini Susurluk olayı alırsa, yani daha doğrusu Susurluk olayı devleti itham ederse, o zaman biz devleti çalıştıramayız. Ne olur biliyor musunuz? Devlette hizmet görenlerin hepsinin eli ayağı soğur" (Demirel, 2002: 763).

"Herkesin, devleti ve kurumlarını kötülemenin hedefi yapmaktan çekinmesi lâzımdır" (Demirel, 2002: 345).

Burada soyut devlet kavramını gözetmek/kollamakla somut devlet aygıtını gözetmek/kollamak arasındaki ayrım da silikleşmektedir: Devlet mitosu, devlet yetkisiyle müçehhez olanların sınırsız ve hesap verme yükümlülüğü olmadan güç kullanabilmesine cevaz vermektedir. Demirel, 1999 Ağustos'undaki büyük Marmara depreminden sonra da, gerek altyapının gerekse

başlık altında incelenebilir. Devlet alt yapı yatırımlarını –yollar, köprüler, limanlar, havaalanları, demiryolları yapımı ile iletişim ve enerji alanında yapılması gereken yatırımlar– gerçekleştirmelidir (1977: 263, ayrıca bkz. AP 1974: 11). Demirel'e (Demirel, tarihsiz seri 4: 71) göre, kalkınmanın süratle gerçekleştirilebilmesi, altyapının ihtiyaç doğmadan önce gerçekleştirilebilmesine bağlıdır. Bu yatırımlar sayesindedir ki, ülke içinde mal ve hizmetlerin daha verimli bir şekilde üretimi ve gerek yurtiçine gerekse yurtdışına ulaşımı sağlanabilecektir. AP'nin "Büyük Türkiye" idealinin en önemli veçhesi yollar, köprüler, barajlar ve havaalanları ile donatılmış, her yerine rahatlıkla varılan bir ülke yaratılmasıdır ve AP bu idealin gerçekleştirilmesinde kamu yatırımlarına büyük önem vermiştir.

kurtarma ve rehabilitasyon önlemlerinin iflası üzerine oluşan büyük toplumsal tepki karşısında öncelikle 'Devlet fikrinin zedelenmemesi'ne yönelik uyarılara meyletmiştir.

AP'nin tek başına iktidar olduğu 1965-71 dönemini bir politik 'altın çağ' olarak hep yadeden Süleyman Demirel, her zaman, *güçlü idareden* yana olmuştur. Bu tercih, 1924 Anayasası'nın kuvvetler birliği ilkesini ısrarla sahiplenen Bayar-Menderes çizgisinin devamıdır, millî irade söyleminin çoğunlukçu ve muhafazakâr demokrasi anlayışıyla da uyumludur. 1961 Anayasası'nın getirdiği kuvvetler ayrımı, Demirel'in, özellikle 1970'lerde, temel politik meselesi oldu. Ona göre bu anayasa, kuvvetler ayrılığı ilkesiyle icrayı güçsüzleştirmiş, "demokratik otoriteyi tesirsiz hale getir"mişti (Demirel, 1980: 10).

> *"Anayasa icra iş görsün diye yapılmamıştır. Daha çok iş ve hizmet gören bir hükümetin yapabileceği muhtemel zararları önlemek için bazı hükümler ifade eder"* (Demirel, 1977c: 127).

Demirel, kuvvetler ayrılığı ilkesinin, Anayasa Mahkemesi, yüksek yargı organları ve diğer anayasal özerk kurumlarla, millî iradeye dayanmayan güç odakları yarattığını ve hükümetin icra gücünü sakatladığını düşünüyordu. 1960'larda daha ziyade ordunun ve 27 Mayıs 'ruhunun' rejim üzerindeki vesayetinden duyduğu endişeyle dillendirdiği bu tezi; 1970'lerde, toplumsal ve politik hareketlilik ve şiddet olayları karşısında caydırıcı otoriter önlemlerin alınamayışının rejimi tehdit ettiğini işleyerek geliştirmiştir. 1961 Anayasası'nın "kamu yararı, genel ahlak, kamu düzeni, sosyal adalet ve millî güvenlik gibi sebeblerle de olsa bir hakkın ve hürriyetin özüne dokunulamaz" hükmü, Demirel'e göre, "hakların özüne dokunmazlığın devletin tahribinden daha mühim" olduğu anlamına gelmekteydi; bu da "hürriyetleri kötüye kullananlara" yarıyordu (Demirel, 1972: 7): *"Karar alamadık, kâğıt bulamadık derken, devlet batsın mı?"* (Demirel, 1977b: 59). O bu dönemde, "normal idare" ile sıkıyönetim seçenekleri arasında, hükümetlerin fevkalade hal yetkileri kullanabilmesini sağlayacak düzenlemeler istemiş (Demirel, 1977b: 55); nitekim 1990'larda başbakan ve bumhurbaşkanı olduğu dönemde Türkiye, "kalıcı olağanüstü hal"le (Sancar, 2001) yönetilmiştir. Zaten Demirel'in 1991'e dek muhalefet ettiği 1982 Anayasası'nın, büyük ölçüde bizzat onun 12 Eylül arefesinde dillendirdiği taleplerle uyuştuğuna çok yerde dikkat çekilmiştir.

Devlet, ayrıca, yüksek teknoloji ve sermaye gerektirdiği için özel sektörün girmekte tereddüt ettiği ve fakat ülkenin kalkınması için yatırım yapılması gerekli olan alanlarda da yatırım yapacaktır (Demirel 1977: 192-5). Bu işletmeler, "ferdi teşebbüsü kıskanan ve ona rakip çıkan menfi, kıskanç ve kısır bir devletçilik şeklinde değil, fakat büyük monopollerin kurulmasını önleyen, onların faaliyetlerini düzenleyen ferdi teşebbüsün gücü yetmeyince, onu tamamlayan ve ona yardımcı olan, teknik bilgi, ferdi imkanları aşan sermaye ve yüksek risk icabettiren alanlarda öncü ve yol gösterici bir rol oynayacak müessese olarak" işleyeceklerdir (AP, 1974: 14).

Son olarak devlet "bölgelerarası gelişme farklılıklarını giderici tedbirlerin gerektirdiği işleri ve işsizlik ·e fukaralıkla

Demirel'in 1970'lerin ikinci yarısında geliştirdiği "güçlü idare" argümantasyonu, dönemin yeni sağ cereyanının kilit kavramlarından olan ve gerek demokrasinin istikrar bozucu 'gevşekliğine' gerekse sosyal refah düzenlemelerinin hükümetlerin ekonomik siyasaları üzerindeki 'markajına' karşı tepkiyi ifade eden "yönetebilen demokrasi" talebiyle örtüşür. Demirel, yönetimin –salt asayişle ilgili olarak değil her alanda– pratik işlerliğini, kariyeri boyunca dilinden düşürmediği sihirli kavramlarından olan *istikrar* arzusu çerçevesinde, temel bir değer olarak önemsemiştir. Demirel'de *istikrar mitosunun*, –asayişe ilişkin özel bir hassasiyetle yüklü– geleneksel devletçi teyakkuz ile, öngörülebilirliği/hesaplanabilirliği gözeten kapitalist sistem rasyonalitesini eklemleyen bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz.

KALKINMA VE KAPİTALİZM

Kalkınma, sanayileşme, refah... her dönemde, Demirel'in tutkulu kavramları olmuş, onun *pathos*'unun temelini oluşturmuştur. 1960'lardan 1990'lara dek terennüm ettiği "Büyük Türkiye" idealini, "kalkınmış, yoksulluğu yenmiş, sanayileşmiş, mâmur" bir ülke imgesiyle içeriklendirir. "Medeniyetçilik savaşını", kalkınma hamlesini, refahı "millî hedef" addeder.

Siyasal hayatı boyunca, "büyük düşünmekten," "projecilikten," "Türkiye'yi ikiye katlamaktan," bahsetmiştir. Rakam vermek, rakamlarla mukayeseler yapmak, her zaman, onun üslubunun ve *argümantasyonunun* temel bir unsuru olmuştur. Hem muhatabına uzmanlık ve 'ehliyet' izlenimi/teminatı veren, hem de 'rasyonel aklı' temsil eden bir üsluptur bu; ve DSİ'deki çalışması nedeniyle kendisine "Barajlar Kralı" unvanı yakıştırılmasını sağlayan teknokrat kimliğinin izini taşır. Cumhurbaşkanı olarak 1994'te yaptığı bir konuşmada "Ben mühendisim, benim işim *yapmaktır*" demiştir (Demirel, 2002: 628). Teknokrat kimliğine muhabbeti, onun bazı Batı dillerinde *maker/macher* denen, Türkçe'ye *işbitirici* olarak çevirebileceğimiz yüzünü de yansıtır – ki bu 'ne yapıp edip halletme', somut, pratik uygulamacı kimliği, bir bakıma onun halefi sayılan Turgut Özal'ın kişiliğinde iyice 'yükselecektir'.

Bu 'pratik', uygulamacı kimlik, Demirel'de, ekonomiye *doktriner olmayan* bakışı vurgulayan pragmatist bir yaklaşımla birleşmiştir. "Doktrinle Türkiye'nin kalkınması mümkün değildir" ona göre (Demirel, 1975: 16). 1965 yılında hükümet programını okurken "Plan; biçildiği şekilde giyilmesi gereken bir dar ceket değildir. Planı sorum-

mücadelenin gerektirdiği işleri yapmalıdır" (Demirel 1977: 195). Burada Demirel'in, dar anlamda devletçilikten çok, devletin sosyal fonksiyonlarının gerekli kıldığı aktif devlet müdahaleciliğinden bahsettiği görülmektedir. İktisadî kalkınmadan çok, toplumsal ve siyasal istikrarın korunmasına yönelik tedbirlerin alınması, devletin kamu yatırımlarının bir kısmını gerekirse iktisadî rasyonalite ilkelerini ikinci plana atarak gerçekleştirmesini zorunlu kıldığı gibi, sırf bu amaçlar doğrultusunda direkt olarak üretime yönelik olmayan çeşitli harcamalarda da bulunmasını gerektirmektedir.

Devlete aktif rol biçilen bir diğer alan tarımdır. "Yeşil Plan" Türk köylüsünün reel gelirini artırmayı, onu pazar ekonomisin parçası haline getirmeyi amaçlar ve devlete geniş ödevler yükler (Demirel, tarihsiz seri

suzluk, hareketsizlik ve vatandaş ihtiyaçlarına sırt çevirmenin bir bahanesi sayan görüşe katılmıyoruz. ...planlama özel sektör için yol gösterici, aydınlatıcı ve teşvik edici olmalıdır. Emredici planın, demokratik ilkeler ve anayasa düzeniyle bağdaşması mümkün değildir" demiştir (akt. Demirel, T., 2004: 311). Aynı dönemde dillendirdiği –en ünlü vecizelerinden olan– "Plan değil pilav" şiarı da bu pragmatizmi sloganlaştırır. Demirel'in ekonomiye *doktriner-olmayan* yaklaşımdaki ısrarı, aynı zamanda, o dönemde sosyalist kalkınma ideolojisinin kazandığı büyük cazibeyle polemik anlamı taşıyordu. Beri yandan, onun kapitalizmi de sahiplenmemesi, olumlu bir biçimde anmamaya gayret etmesi, dikkate değerdir:

> *"Ben kapitalist sistemle kalkınma olur müdafaasını yapmıyorum. Bizim seçmiş bulunduğumuz kalkınma modeli ne kapitalist sistem, ne liberalist sistem, ne sosyalist sistem. Türk anayasasının tesbit ettiği sınırlar içerisinde karma ekonomiyi öngören, mülkiyeti, özel teşebbüsü varsayan ve memleketin kaynaklarını, memleketin ihtiyaçlarına göre, tanzim edilmiş bir plana göre millî geliri dağıtan bir kalkınma modeli. Memleketin gerçeklerine neye ihtiyacı varsa o tarafa yönelen bir kalkınma modeli. Ne için illâ ki bir doktrin kopyası yapalım?"* (1977a: 191).

Bu söylem, sadece Demirel'in sosyalist ve sol cereyanın cazibesi karşısında ihtiyat göstermesinden doğmamıştır; aynı zamanda, onun Cumhuriyet ideolojisinin *korporatist-solidarist* karakterine bağlılığını belli eder. Nitekim, "millî istihsalin sermaye ve emek unsurları arasında devletin dayanışmacı bir müdahalesi"nden de söz etmektedir (Demirel, 1969: 66). İşadamlarını işçi haklarına, kârların makul düzeyde olmasına, tüketicinin ezilmemesine dikkat etmeye çağırmıştır (Demirel, 1977a: 189). Bu etkinin Demirel'e *sosyal-liberal* denebilecek bir çehre de verdiğine aşağıda eğileceğiz.

Demirel, ekonomide Cumhuriyet'in *resmî ideolojisi* olarak işlev gören –sözünü ettiğimiz solidarist-korporatist damarı taşıyan– "karma ekonomi nizamı"nı esasta benimsemiş; onun, özel girişimi teşvik etmeye dönük veçhesini öne çıkarmıştır. Bu veçheyi, dünyanın her yerinde devlet iktisadî teşebbüslerinin çoğu zaman başarısızlığa uğradıklarına, "bütün gelirlerini memurlarını beslemek uğrunda sarfeden bir istihlâk merkezi" haline geldiklerine, buna karşılık özel sektörün dinamizmine dikkat çekerek güçlendirmeye çalışmıştır (Demirel, 1977a: 186).

8, 21). Parti programında "Tarım reformu" altbaşlığı altında belirtilen bu görevler, tarım alanında hukuki, ekonomik, mali ve teknik alanlarda yapılması gereken işleri ifade etmektedir. Burada, farklı bölgelere özel tarım programları uygulayarak verimlilik ve üretimi artırmanın yanında, üretimde istikrar ve emniyeti sağlamaya yönelik, sigorta, kadastro ve tapulama işlemlerinin bitirilmesi de öngörülmüştür.

AP, benimsemiş olduğu karma ekonomi yaklaşımına paralel olarak, planlama kavramını da reddetmemiştir (AP 1974: 13-4). Demirel, hükümet programında, planı, "iktisat politikasına devlet müdahalesini ve kontrolünü artıran bir vasıta değil fakat kalkınma potansiyelimizi ilmi metodlarla tam olarak değerlendirmede zaruri bir yol telakki eden" bir yaklaşımı benimsediklerini vurgulamıştır (Sanal

Süleyman Demirel, AP'nin 1960'larda yürüttüğü sanayileşme stratejisini, gayet 'bilinçli' biçimde tanımlamıştır:

"AP, tarım halkına, köylüye, çiftçiye dayanarak sanayi kurabilmenin adıdır. Tarım halkından destek alacaksınız, sanayi kuracaksınız. Bu dünyanın pek az yerinde olan bir olaydır" (Demirel, 1990a: 10).

Bu strateji, AP'yi DP'ye nazaran 'ileri' kılan ve sanayici büyük sermayeyle ilişkisini pekiştiren etkendi. 1960'lar/70'ler dönümünde, ithal ikameci sanayileşme modelinin tıkanmaya başladığı konjonktürde AP'nin, hem ticaret burjuvazisi ile sanayi burjuvazisinin, hem de onlarla küçük mülk sahibi sınıfların çıkarlarını birbiriyle telif etmekte krize girmesi, Demirel'i de bir sınıfsal temsil sıkıntısına sokmuştur. 1970'ler boyunca o, *tüm mülk sahibi sınıfların beka kaygılarına* hitap ettiğini söyleyebiliriz. Bu asgarî program, Demirel'in, sermayenin hegemonik sektörlerini ve onların tercihlerini temsil *etme* yeteneğine ket vurmuştur. Bu temsil 'ruhsatını' ancak 1990'ların başında, ANAP'ın ve Özal'ın global sermayeye eklemlenmeye dönük neoliberal stratejisi tıkandığında, yeniden elde edebilecektir.

Nasıl Menderes 1950'lerde zenginliği ve zenginleşme arzusunu meşrulaştıran bir söylem kurduysa, Demirel de 1960'larda ve 70'lerde mülk sahibi sınıfları ve mülkiyeti meşrulaştırmaya dönük bir söylem kurmuştur. Bu kuşkusuz, dönemin güçlü sosyalist akımın etkilerine karşı savunmacı bir işlev görüyordu. 1960'larda bu söylemin ağırlığı, *serbest teşebbüsün* olumlanmasındaydı. Tüccarı, sanayiciyi, "makbul insan addetmeyen" bir zihniyetin temsilcisi olmadığını vurgulamış; memurlar ve devlet işletmelerinde çalışan işçileri hariç tutarak, "her sabah kendi ekmeğini kazanmak zorunda olan insanlar"ı "serbest teşebbüs" kapsamına dahil etmiştir (Demirel, 1969: 22-2). Umumiyetle kâr, iktisadî çıkar, zenginleşme mefhumlarına itibar kazandırmaya çalışmıştır:

"Dünya kurulalı beri insanoğlunu menfaat saiki kadar verimli çalıştıran bir diğer metod keşfedilmemiştir" (Demirel, tarihsiz-2: 28).

Sol hareketin kitleselleştiği ve kendi politik ittifaklar stratejisine anti-komünizmin damgasını vurduğu 1970'lerde ise Demirel savunma hattını daha geride kurmuş, *mülkiyet hakkını* savunmuştur. Solun "mülkiyet ve servet düşmanlığı" demek olduğunu, "fukaralığı istismar ederek varacağımız yer[in] yokluk" olduğunu söyler. "İstediği işi tutma hakkı, meşru kazancından tasarrufu ile mülk edinme hakkı ve onu iste-

2000: 92). Ilke olarak planlamayı benimsemekle birlikte AP, planlamanın hükümetlere yön veren, onun hareket ve manevra alanını kısıtlayan yönüne karşı olan derin hoşnutsuzluğunu da gizlememiştir.

Bu yaklaşım planı özel sektöre kâr fırsatlarının nerede olduğunu gösteren, özel sektörün nasıl teşvik edileceği üzerinde duran, kısaca asli işlevi özel sektöre destek olmak olan teknik bir belge olarak yorumlamaktaydı. 1965 seçim beyannamesindeki (AP, 1965: 19) şu sözler partinin plan anlayışının veciz bir ifadesiydi; "Planı; halkın benimseyeceği, seveceği, gönüllü olarak işbirliği arzusu duyacağı bir millî vesika olarak kabul ediyor, plan hedeflerinin halka, işçiye müteşebbise, idareciye geleceğin imkânlarını ve icraatını bu günden haber veren bir *faaliyet muhtırası* olarak mütalaâ ediyoruz. Planın

diğine bırakmak, yani miras hakkı rejimin belirgin özelliğidir" der (Demirel, 1977b: 48-50). *Komünist Manifesto*'nun ünlü şiarının mefhum-u muhalifinden giderek, herkesin kaybedecek zincirlerinden başka bir şeyleri olması gerektiği ve olduğu fikrini işler:

> *"Biz diyoruz ki, herkesin bir şeysi olsun. Herkesin bir şeysi olsun ki, zincirden başka bu rejimde kaybedeceğim bir şeyim yok demesin. Burada olur herkesin bir şeyi."* (ay.)

1970'lerin koşullarında mülk sahibi sınıfların anti-komünist kaygılarına hitap etmeyi başaran Demirel, ancak, yukarda belirtildiği gibi, –bir yandan da sınıf bilinciyle davranarak rejime aktif biçimde sahip çıkmaya çağırdığı– büyük sermaye nezdinde yeterince ikna edici olamamıştır.

Demirel, *zımnî* –adını koymayan– bir kapitalizm ve liberalizm savunusunu ancak 1990'ların koşullarında, globalleşme çığırı içinde telaffuz edecektir:

> *"Siyasî liberalizm ve ekonomik liberalizm birbirini tamamlar. ... Siyasette ve ekonomide liberalizm Türkiye'nin geleceğidir, gücüdür, kudretidir"* (Demirel, 2002: 21).

Bu noktada son olarak yine klientalizme değinmek gerekir. Yukarda "Pragmatizm" başlığı altında büyük klientalizmden bahsetmiştik. Demirel, Türkiye siyasetinin karakteristik bir niteliği olan patronaj ve klientalizm geleneği bağlamında *küçük klientalizmden* de uzak değildir: Bazı işadamlarıyla yakın ilişkisi ve onlarla imtiyaz, iş olanağı ve politik destek alışverişi çerçevesinde kurduğu klientalist bağ; özellikle yeniden cumhurbaşkanı seçilebilmesi için anayasa değişikliği yapılmasının tartışıldığı dönemde, yolsuzluklarla ünlenmiş bazı işadamlarıyla birlikte çektirdiği ve "aile fotoğrafı" diye adlandırdığı fotoğraflar üzerine –bir kez daha– gündeme gelmiştir.

SOSYAL-LİBERAL ÇEHRE

Demirel'in resmî ideolojinin korporatist-solidarist damarından kop(a)mamasının ona *sosyal-liberal* bir çehre kazandırdığı belirtmiştik. 1960'ların ve 70'lerin ortamında bu çehre, sosyal refah devletinin dünyada 'asri' ve cari devlet biçimi (ve sermaye birikim rejimi) olmasıyla doğrudan ilintiliydi.

Demokrasinin "alan devletin yerine veren devleti getirmek" olduğunu söyleyen Demirel (akt. Arzık, 1985: 46), 1969'da Trabzon'da yaptığı konuşmada dünyanın "jandarma devlet telâkkisinden sosyal devlet telakkisine" doğru yönelen yeni bir döneme girdiğini söyler (Demirel, tarihsiz-2: 128): "Çağın

bir karamsarlık ve ümitsizlik vesilesi değil, bir şevk ve heyecan kaynağı olmasını arzu ediyoruz (vurgu benim)."

Demirel'e göre planı hazırlayan teknisyen (iktisatçılarla), politikacılar arasında ihmal edilemeyecek bazı farklılıklar vardı. İktisatçılar daha çok "kaynakları en iyi şekilde kullanmak, kaynaklardan en çabuk ve en kısa zamanda, en yüksek geliri almak istikametindedirler" oysa "politikacı akademik manada, tatbiki manada her manada insan sevgisi ile ve insan ıstırabı ile meşgul olan insandır" (Demirel 1977: 198) bu nedenle de, teknisyenlerin göz önüne getir(e)mediği unsurları dikkate alma durumundadır.

Görüldüğü gibi, AP'nin karma ekonomik düzen anlayışı, devlete ekonomik hayatta oldukça geniş fonksiyonlar vermiş, hükümet olduğu devrede AP, bu yaklaşı-

devleti klasik devletin fonksiyonlarına ilaveten iktisadî ve sosyal vecibeler ve mükellefiyetlerle de yüklü"dür. Bu sav, DP'den devralınan *hizmet* söylemiyle bağdaşır: Politikayı, esas olarak vatandaşlara hizmet sağlama etkinliği olarak kodlarken, klientalizm ve popülizmi meşrulaştıran bu söylemi, Demirel olgunlaştırmıştır.

Ancak buradaki 'doktriner' temel, az evvel değindiğimiz gibi, dönemin sosyal devlet ilkesidir. Demirel, *liberal* bir sosyal devlet savunusu geliştirir. Yine anti-komünist (aslında genel olarak *sol karşıtı*) saiklere yaslanan bir savunudur bu. Sosyal devletin, hür teşebbüse, kişi hak ve hürriyetlerine verdiği önemle sosyalist devletten ayrıldığını söyler. Burada kilit kavram, sosyalist/sol adalet ve eşitlik anlayışıyla ayrımı belirleyen bir ölçü olarak, liyakate dayalı farkları vurgulayan ve meşrulaştıran (sınıf atlama kanallarını açık tutan) *fırsat eşitliği* ilkesidir. Demirel fırsat eşitliğini, "her çocuğa ve her gence sadece kabiliyeti ve gayreti ölçüleriyle tayin edilen okuma imkanı, çalışma arzusu olan her kişiyi sadece bu vasıfları dikkate alınarak sağlanacak iş imkânı" olarak tanımlar; ona göre bu ilke, "toplumun en alt kesimlerinden gelen vatandaşın, devletin kaderine hükmetme noktalarına varabilmesi için yolun açık tutulması" (Demirel, 1977a: 24-5), "iktisaden güçsüzlerin bu kaderi yenme imkan ve yollarının kendilerine açık bulundurulması" (Demirel, tarihsiz-2: 68) anlamına gelir. Demirel adil gelir dağılımına da soldan/sosyalizmden ayrım çizgisini dikkatle çizen aynı anlayış içinde, bunun "mutlak eşitlik, hak edilmeyenin elde edilmesi, başkası tarafından kazanılanın gayrimeşru el değiştirmesi veya yoksullukta eşitlik" anlamına alınmaması kaydıyla sahip çıkar (Demirel, 1977a: 25).

Süleyman Demirel, liberal sosyal devlet savunusunu, 1990'larda bu kez Özal'ın/ ANAP'ın neoliberal politikalarına karşı bir stratejik söylem olarak kullanmıştır. 1991 genel seçimleri öncesinde işadamlarına hitap ettiği bir toplantıda, şöyle der:

> *"O 'Bırakın yapsın, bırakın geçsin', 70 sene süren komünist... idarelerinin çıkmasına sebep olmuştur. Şimdi devlet, sosyal devlettir. Sosyal devletten de kimse ürkmesin. Sosyal devlet şu: Bu ülkede sosyal dayanışma olsun. Olmayana verelim. Nereden verelim? Olandan alıp verelim. Hayır, böyle bir şey yok"* (Demirel, 1990b: 23).

Demirel'e göre çözüm, herkese çalışma imkânı yaratarak olacaktır. Öte yandan, *"[Yoksulluk] sınırın[ın] altında hâlâ insanlar kalıyorsa, o zaman toplum, o insanları sırtında taşımaya mec-*

ma uygun bir biçimde hareket etmiştir. Partinin Thatcher-Reegan tarzı liberal ekonomik politikalara hiç bir sempatisi olmamıştır. Sabit toplam yatırım harcamalarında kamu sektörünün ezici ağırlığı devam ederken, yeni Kamu İktisadî Teşebbüsleri kurulmuştur. 1960 sonrasının genel iktisadî politika tercihi olarak kabul edilen ithal ikameci sanayileşme stratejisine uygun olarak yerli sanayi korunmuş, örgütlü işçi kesiminin göreli olarak yüksek ücretler almasına karşı çıkılmamıştır. Tarımda yüksek taban fiyatları ve sübvanse edilmiş ucuz üretim girdileri ile desteklenmiştir.

AP ekonomik alanda devlete önemli görevler atfetmiştir, çünkü devletin itici gücü olmadan ekonomik kalkınmanın gerçekleştirilebilmesinin güç olduğuna inanılmıştır. Devlet stratejik sektörlerde

burdur" (Demirel, ay.: 24). Bütün dünyada deregülasyon sürecinin ilerlediği 1980'lerde/90'ların başında sosyal refah devleti hedefinde ve 'bütün bireyleri hakkında ortak sorumluluk duyulacak toplum' fikrinde ısrar etmesi, –Thatcher'in ünlü şiarıyla "toplum yoktur" ilanında bulunan– neoliberal ideolojinin karşısında *sosyal-liberal* bir pozisyon alıştır. Özelleştirmelerin gündeme gelişinin ilk evresinde, petrokimya ve demir-çelik sektöründeki devlet işletmelerinin özelleştirilmesine ve bilhassa "yabancılara satılmasına" millî çıkar ve strateji mülahazalarıyla karşı çıkması da aynı fasıldandır (Arcayürek, 2000: 142). Bu tutum aynı zamanda 1980'lerin sonlarında göreli bir gelişme gösteren toplumsal muhalefetin ve birinci parti konumuna gelen Sosyaldemokrat Halkçı Parti'nin 'rüzgarını çalma' işlevini de görmekteydi. 1991-1993 arasındaki başbakanlığı döneminde Demirel, yoksulluk sınırındaki ve sosyal güvenlik şemsiyesinin dışındaki kişilere sağlık hizmeti olanağı sağlayan "yeşil kart" uygulamasını yasalaştırarak, bu çizgide asgarî ama önemli bir adım atmıştır. Ancak Demirel bu –yarım kalan– başbakanlığı döneminde, sosyal devletin bir ölçüde rehabilitasyonuna dönük önlemleri finanse etmesini hedeflediği iktisadî büyümeyi ve enflasyon düşüşünü sağlayamamıştır (Cizre, 1996: 1261). Cumhurbaşkanlığı döneminde ise Demirel'in 'çağa' ayak uydurduğu ve neoliberal söylemle daha uyumlu konuştuğu görülür.

BATI VE "DÜNYA"

Demirel, siyasal kariyeri boyunca Batı'yı ve "dünya"yı referans almış ve referans göstermiştir. 1960'larda "Batı medeniyetçiliği"nden söz ediyordu; 1990'ların sonlarında, 28 Şubat sürecinde ise "Çağdaş Türkiye"yi şiar edinmişti. Koyu reaksiyoner dönemi olan 1974-80 evresinde dahi, izolasyonist diyebileceğimiz bir yönelime girmemiş, milliyetçi-muhafazakârlığı "Batı medeniyetçiliği"ne teğellemiştir.

Onun "Batı medeniyetçiliği", pragmatik modernleşme anlayışıyla uyumlu, özellikle de "dünyanın dışında kalmama" kaygısıyla güdülenen bir tutumdur. Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı ile ilgili sözleri, özetleyicidir:

> *"AGİK Şartı ne ise, Türkiye hukuk düzenini* ve Anayasasını ona *uydurmaya mecburdur. Dünya ile beraber solumak istiyorsanız birinci mesele bu. Bunu yapmadığınız taktirde, eğer uygar dünya ile beraber olacaksanız, uygar dünya sizi içine almaz. ... 'Efendim, almazsa almaz.' Mesele, uygar dünyanın hoşuna gitme olayı*

kamu işletmeciliği yapacaktır çünkü özel girişimin bunu yapacak kapasitesi yoktur. Özel sektörü teşvik edecektir, çünkü başka türlü özel sektör sanayi alanında yatırım yap(a)mayacaktır. Devlet tarım reformu ile uğraşacaktır, çünkü kendi haline bırakılırsa tarımda üretkenlik sağlamak çok uzun yıllar alacak belki de hiç mümkün olmayacaktır. Örnekler çoğaltılabilir. Ekonomik kalkınmayı, siyasetin merkezine koyan bir çizginin, kalkınmayı hızlandırmak için devlete aktif roller biçmeyen bir siyaseti benimsemesi kolay değildi.

AP hükümeti tarafından alınan ve liberal ekonomik doktrinin önerdiği çeşitli hükümler içeren 24 Ocak 1980 kararları, partinin ekonomik liberalizme duyduğu sempatiden çok ekonomik krizden çıkış için gerekli olan dış kaynakların sağlanmasının, kararların alınması şartına bağ-

değildir. Mesele, kendimizi uygar yapma olayıdır" (Demirel 2002: 56).

"Dünya ile beraber soluma", asrilikten/modernlikten geri kalmama kaygısı yanında, doğrudan doğruya güvenlik kaygısıyla ilintilidir. Dış politikada Demirel ve AP, 1960'ların sonlarına dek, öncülü DP'den devraldığı, kuvvetli bir Sovyet/komünist tehdit algılamasına dayalı 'Amerikanperver' çizgiyi devam ettirmiştir. Bizzat Demirel, o dönemde gitgide gelişen anti-emperyalist muhalefet tarafından mümeyyiz vasfı olarak "Amerikancılık"la yaftalanacağı bir profil çizmekteydi. AP genel başkanlığına seçildiği kongrede ABD Başkanı Lyndon Johnson ile çekilmiş –fotoğraftaki başka kişiler rötuşlanarak özel buluşma izlenimi verilmiş– fotoğrafını delegelere dağıttırarak, ABD'nin tercih ve ilgisine mazhar birisi olduğu intibaını kendisi koz olarak kullanmıştı. Kısa süre mümessilliğini yaptığı Amerikan şirketinden mülhem olarak, siyasal taşlama dilinde "Morrison Süleyman" lâkabıyla anılmaktaydı. Türkiye İşçi Partisi Başkanı Mehmet Ali Aybar'ın, Türkiye'nin ABD askerî güçlerinin emperyalist işgali altında olduğu savına dayandırdığı muhalefet kampanyası karşısında 1966 Nisan'ında sarfettiği "Türkiye'de üs yoktur. Türkiye'de [NATO Anlaşmasına bağlı] tesisler vardır" sözleri onun en meşhur demagojik sözlerinden biridir.

Ancak 1965'ten sonra Soğuk Savaş'ın en katı döneminin geride kalmasının ardından, Türkiye dış politikada göreli bir özerkliğe yönelmiş (Oran, 2001), bizzat Demirel hükümetleri uluslararası ilişkilerini çeşitlendirirken SSCB ile de özellikle iktisaden yakınlaşmışlardır. 1970'te ABD'nin uyuşturucuyla mücadele programı çerçevesinde Türkiye'de haşhaş ekiminin yasaklanması talebi karşısında, önemli bir seçmen tabanı oluşturan üreticileri gözeterek uzun süre direnç göstermesi, Demirel'le ABD arasında ciddi bir ihtilaf olarak başgöstermiştir. Kıbrıs harekâtı ve ABD'nin Türkiye'ye uyguladığı silah ambargosu karşısında 1975'te "millî politika" olarak benimsenen, Türkiye'deki Amerikan üslerinin faaliyetlerinin geçici olarak durdurulması kararının uygulayıcısı da, bir Demirel hükümetidir. Demirel, 1980'ler/90'lar dönümünde de Özal'ın "Amerikanperver" dış politikası karşısında sağda görece ihtiyatlı kutbu temsil etmiştir. 1990'larda ise başbakan ve cumhurbaşkanı olarak, "Yeni Dünya Düzeni" ve "globalleşme" çığırıyla uyum içinde Türkiye'nin güvenlik ve nüfuzunu artırma gereğini vaz'eden standart söylemin dışına çıkmayacaktır.

lanmış olması ile ilişkilidir. Dolayısıyla, bu kararların alınması ekonomik liberalizmle yakınlaşmanın bir göstergesi olmaktan ziyade, AP'nin pragmatizmini gösteren bir örnek olarak görülürse daha tutarlı bir yorum yapılmış olur.

Partinin klasik liberal çizgiden uzaklığı sosyal adaleti dışlamayan söylemi ve pratiğinde de görülebilir. Thomas H. Green, Thomas Hobhouse gibi, İngiliz yeni liberalleri, hatta daha geriye gidilirse, John Stuart Mill gibi liberaller, bireyler arasında sosyo-ekonomik eşitsizliklerin etkisini azaltabilmek bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirebilmesini mümkün kılabilecek bir düzeye erişmesi için, sosyal adalet ve refah devleti kavramlarını mümkün kılabilecek bir yorumun kapılarını açmışlardır. Ancak 20. yüzyıl liberalleri için aynı şeyi söylemek kolay değildir. Örneğin

SONUÇ YERİNE

Politik etkinliği 1960'lardan 2000'lere çok uzun bir kesite uzanan Süleyman Demirel, Türk sağının söylemine ve *habitus*'una damgasını vurmuş bir figürdür. Sağ politik söylem çerçevesinde liberal motiflerin *hadlerinin* belirlenmesinde de onun damgası vardır. 1964-69 döneminde ve 1980'lerdeki muhalefet deneyimi sırasındaki belagatiyle, Türkiye'de liberal bir söylemin inşasına katkıda bulunmuştur. Bizatihî bir liberalizm etmeni olarak *pragmatizm* de onun bir mümeyyiz vasfıdır. Ancak gerek bu pragmatizmin çok zaman oportünizme meyletmesini, gerekse liberal belagatine ilişik devletçi, milliyetçi-muhafazakâr ve anti-komünist şerhleri hesaba katmadan, Demirel'in siyasal düşüncelerinin tahlli ve konumlandırması mümkün değildir. Böyle bakıldığında, ondaki liberal etmenlerin, ancak *sağ politik söylemin* –zaman zaman öne çıkıp zaman zaman ikincilleşen– *girdileri* olarak anlam taşıdıkları görülecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Demirel'in "halk adamı" imgesi, mason olduğuna dair iddialarla zedelenmiştir. Mason olduğuna ilişkin iddiaları yalanlamak için, mason locasından alınma "üye değildir" yazılı bir kâğıdı genel başkan seçildiği AP kongresinde dağıttırmıştır. Mehmet Turgut'un (2000: 182) aktarımına göre Büyük Üstad Necdet Egeran böyle bir belge verdiği için daha sonra locadan atılmıştır.

2 Onun Said Nursi'nin kişiliğine ve eserine zaman zaman özel olarak hürmetini beyan etme gereği duymasını (bkz. 1990d), Nurcu cemaatleriyle kurduğu siyasal klientalizm ilişkisi bağlamında da düşünmek gerekir. 1980 sonrasında, İslâmcılığın müstakil bir siyasal akım olarak ayrışma sürecinde Nurcu cemaatlerin de kendi içinde ayrışması, Demirel'in burada bulduğu desteği zayıflatacaktır (bkz. Çakır 1990: 88-93).

3 Uzun bir dönem çevresinde bulunan Mehmet Turgut (1995: 295), Demirel'i esasen bir oportünist suretinde tasvir eder: *"...kahramanımızın girmek istediği kaba girmekte, uymak istediği kalıba uymakta ve oynamak istediği rolü benimseyip oynamakta benzerini bulmak mümkün değildir. Hareketlerini ayarlamakta, sözlerini zamana ve havaya en uygun şekilde söylemekte ve istediği role konsantre olmakta, onunla hiç kimse yarış edemez."*

4 28 Şubat dönemindeki bir ifadesiyle, protesto gösterilerini, muhalefetin veya toplumsal tepkilerin "gazını boşaltmaya" yarayan, böylece hükümeti rahatlatan bir *sübap* olarak görür (Arcayürek, 2003: 17).

5 Oysa otoriter rejim dönemlerinin travmatik etkilerinin aşılması ve sağlıklı bir demokratik "normalleşme" açısından, bu rejim dönemleriyle gerek hukuksal düzlemde gerekse kamu vicdanı düzleminde bir hesaplaşmanın 'kurucu' değeri vardır.

sosyal adalet düşüncesini bir serap olarak nitelendiren Hayek (1979) toplumsal tabakalaşmanın en alt kademesindekiler için minimum geliri öngören bir politika önermiştir. Hayek'in bu politikayı önerirken amacı, daha fazla sosyo-ekonomik eşitlik değil, siyasî istikrarın tehlikeye düşme ihtimalinin önlenmesidir.

AP sosyal adalet kavramını reddetmemiş, partinin sosyal refah devletini gerçekleştirmeyi amaçladığını belirtmiştir. Bunun sebebi, Türkiye'nin sosyal hukuk devleti olduğu hükmünün 1961 Anayasası'na girmiş olması değildir. Dünya tarihinin "jandarma devlet telakkisinden sosyal devlet telakkisine" (Demirel, tarihsiz, 1973'e bakarken: 128) doğru yönelen yeni bir döneme girdiğini belirten Demirel, çağın devletinin klasik devletin fonksiyonlarına ilaveten "iktisadî ve sosyal veci-

beler ve mükellefiyetlerle de yüklü" (Demirel, 1973'e bakarken: 128) olduğunu da belirtmiştir. Demirel'e (1977: 84) göre sosyal adalet, "iktisadî bakımdan zayıf olan zümrelerin işsizlik yoksulluk gibi hallere karşı himayesine, uygun hayat seviyesinin gerektirdiği ücret nizamına, sendika hürriyetine ve sosyal güvenliğe yönelmiş tedbirlerle devletin toplumdaki muhalif sınıf ve zümreler arasında sefaleti önleyici bir dengenin kurulması hedefini" amaçlamaktadır. Sosyal adaletin sağlanması gereklidir çünkü, "maddi imkanlardan, yaşama için zaruri olan gelir kaynaklarından ve varlıktan mahrum olan halk tabakaları için, klasik hürriyetler yalnız kağıt üstünde kalan parlak fakat boş laflardan başka bir değere sahip olamaz" (Demirel 1973'e bakarken, 132).

Aynı biçimde bir parti yayını, "Refah Devleti; iktidarda veya muhalefette, Adalet Partisi siyasî teşekkülünün alâmeti farikasıdır, damgasıdır" diyerek, refah devletine verilen önemi belirtmek istemiştir (AP, tarihsiz; *Millet Hizmetinde Adalet Partisi*, 75). Demirel'e göre, sosyal devletin en önemli veçhelerinden birisi fırsat eşitliğidir. Fırsat eşitliğini, "her çocuğa ve her gence sadece kabiliyeti ve gayreti ölçüleriyle tayin edilen okuma imkanı, çalışma arzusu olan her kişiyi sadece bu vasıfları dikkate alınarak sağlanacak iş imkanı" olarak algıladığını belirten Demirel'e için, fırsat eşitliği, aynı zamanda "toplumun en alt kesimlerinden gelen vatandaşın, devletin kaderine hükmetme noktalarına varabilmesi için yolun açık tutulması," (Demirel 1977: 24-5) "iktisaden güçsüzlerin bu kaderi yenme imkan ve yollarının kendilerine açık bulundurulması" (Demirel, tarihsiz, seri 7: 68) demektir.

Adil gelir dağılımı da, Demirel'e göre, sosyal devletin hedeflerinden birisidir. Ancak bu mutlak eşitlik, hak edilmeyenin elde edilmesi, başkası tarafından kazanılanın gayri meşru el değiştirmesi veya yoksullukta eşitlik anlamına da gelmemektedir (Demirel 1977: 25). Adil gelir dağılımı, artan refahın, refah artışını sağlayan girişimciyi caydırmayacak bir biçimde toplumun diğer kesimlerine yayılması demektir. Burada en öncelikli yol, müterakki vergilendirme yoludur (Demirel, tarihsiz, seri 3: 63).

Sosyal devletin bir diğer boyutu sosyal güvenliğin yaygınlaştırılmasıdır. Güvenlikten "yaşlının, kimsesizin, bakımsızın, malulun, çaresizin, işsizin yarın ne olacak korkusundan kurtulmasını" anladıklarını belirten Demirel, her vatandaşın sosyal güvenlik şemsiyesi altına alınmasını savunduklarını belirtmektedir (Demirel 1977: 27). Bu doğrultuda, AP, bütün vatandaşları her türlü tedavi imkânına kavuşturacak genel sağlık sigortası; cari ücret seviyesinde çalışmak istediği halde iş bulamamış veya kendi kusuru olmadan işini kaybetmiş vatandaşların sefalete düşmelerini önlemek gayesiyle genel işsizlik sigortası getirmeyi hedeflediğini belirtmiştir. Çiftçilere, üretilen malların piyasa fiyatlarındaki ani düşüşlere karşı, dolaysız sübvansiyonu öngören tarım sigortası ve 65 yaşını tamamlamış yoksul vatandaşların ömürlerinin son yıllarında sefalete düşmemeleri için, yaşlılık sigortası getirilmesi de AP'nin hedeflerinden birisidir (Demirel, tarihsiz, seri 3: 46-59). Ne ölçüde gerçekleştirilebildiği konusu bir yana bırakılırsa, AP'nin kapsamlı denebilecek bir sosyal adalet *anlayışına* sahip olduğu açıktır.[6]

AP VE LİBERAL GÜNDEM: ZOR BİR BİRLİKTELİK ÖYKÜSÜ

AP'nin seçmen tabanının büyük bir kesimi hem büyük toprak sahiplerini hem de küçük üreticileri içine alan bir kategori olarak köylüler, şehre yeni göç edenler, yeni palazlanmaya başlayan burjuvazinin önemli bir kesimi, taşralı küçük esnaf ve zanaatkârlardan oluşmuştur. Tabanın

özellikleri ve talepleri AP'nin siyasal liberalizme mesafeli tutumunun anlaşılmasında hayati bir öneme sahiptir. Parti kendi seçmen tabanındaki hâkim kültür kodlarını, algılama ve davranış biçimlerini dile getirmeye soyunmuş bunları siyasal alana taşımıştır. Hemen belirtelim, köylülüğe, esnaflığa veya burjuvalığa ilişkin evrensel nitelikli –genel geçer– taleplerin olduğunu varsaymıyoruz. Siyasî otoriteyle kurulan ilişkilerin niteliği başta olmak üzere, çok çeşitli diğer –dinî, kültürel, coğrafi– faktörler devreye girmekte ve bu taleplere kendine özgü rengini vermektedirler. Yine belirtilmelidir ki, tabanın talepleri kendiliğinden varolan ve temsil edilen talepler olmaktan ziyade siyasî parti tarafından "oluşturulmuş" taleplerdir.

DP'yi konu alan yazıda da tartışıldığı gibi, merkez sağ taban için, özgürlük denilince ilk anda akla gelen siyasî iktidarı belirlemek için oy verme olarak anlaşılan siyasete katılma özgürlüğü ile birlikte din ve ibadet özgürlüğü olmuştur. "Sağ siyasal gelenek, başından itibaren, büyük ölçüde, "birinci sınıf vatandaş" olma mücadelesi ve hırsını harekete geçiren bir popülizmden beslenmiştir" (Mert 2001: 49). Seçim sandığı vasıtasıyla CHP kontrolündeki devlet aygıtını kontrol altına almak ve laiklik adına yapılan uygulamaların yumuşatılması öncelikli talepler arasında yer almıştır.

Buna göre, din düşmanlığı olarak yorumlanan laiklik uygulamaları neticesinde dinî değerler zayıflamış, bu değerlere dayalı bütün bir geleneksel ahlak ve toplumsal düzen de çürümeye yüz tutmuştur. Dinî değerler ve bundan bağımsız bir biçimde düşünülemeyecek olan ahlaki normların yeniden canlandırılması toplumsal hayattaki bir çok meselenin de çözümünün yolunu açacaktır.[7] Çünkü, "ferdi tek başına bırakan laik ahlak, onu yalnızlık, tereddüt, korku, hatta ferdî hayatta, ihtiras ve menfaat ön planda geldiği için, ahlaksızlığa sevkeder" (Kaplan, 1992:181).[8]

1958'de Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü'nü yöneten Demirel, bir yurt gezisinden izlenimler aktarırken şunları yazmıştı: "Bence Türkiye'nin geleceğine en iyi işaret budur: Bir şey istemek, onu bulunca daha iyisini talep etmek ve aramak arzusu ve hevesi her türlü gelişmenin temel şartıdır."

10 yıllık DP iktidarı döneminde, din ve ibadet özgürlüğü üzerindeki çeşitli sınırlamaların gevşemiş olması sağ partilere oy veren seçmen kitlesinin özgürlük taleplerinin de nesnesinin kalmaması gibi bir durum yaratmıştır. 27 Mayıs rejimi DP döneminde gerçekleşen din ve vicdan hürriyeti konusundaki kazanımları geri alma yoluna gitmemiştir. Üstelik Kemalist elitin Batıcı kanadının sağ tabanın muhafaza edilmesini istediği dinî geleneksel kaynaklı değer ve yaşam tarzlarını tehdit edebilme kapasitesi azalmıştır. 1960'lı yılların ilk yarısında, AP cumhuriyetçi modernleşme projesinin laiklik ayağının geleneksel –amiyane tabirle "millî ve manevi"– değerleri zayıflattığı görüşünü ifade etmekten kaçınmamıştır. Ancak,

bu vurgu giderek azalmıştır. 1960'lar Türkiye'sinde tek partili yılların militan laiklik ve Batılılaştırma politikalarına dönüş ihtimali yüksek değildir. Çok partili hayatın yeniden işler hale getirilmesi, sıradan insanın iktidarın belirlenmesine etki edebilmesi süreci de, nispi olarak kısa sürede gerçekleştirilmiş, AP darbeden beş yıl sonra tek başına iktidar olmuştur. Böylece, varolduğu kadarıyla tabanın özgürlük talepleri tatmin edilmiş gibidir.

1960'lı yıllar bir ideoloji olarak sağın çeşitli renklerinin kendilerini daha net bir biçimde tanımlama çabası içine girdikleri yıllardır. Hangi güç veya fikirlere hangi nedenlerle karşı olunduğu, hangi fikirlerin savunulduğu konusunda –1950'li yıllara nazaran– ciddi bir çaba gösterilmiştir. Burada, solun fikri atağına karşı cevap verebilme kaygısının yanı sıra, okur yazar sayısındaki artış ve iletişim olanaklarındaki gelişme de rol oynamıştır. Bu dönemde sağ kendini tanımlarken geleneksel kitlenin yaşam tarzı ve değerler sistemine yönelik tehdidin artık laik/Batılılaşmacı Kemalist elitten çok, sol ve sosyalist hareketlerden geldiği fikrini işlemiştir. Muhafazakârlığın milliyetçilikle eklemlenmesi –sürecin başlangıcı laik milliyetçiliğin zayıflamaya başladığı 1950'lerin başlarına kadar götürülebilir– ivme kazanmış, milliyetçilik Türk toplumunun otantik/geleneksel değerleriyle birlikte Türk devletinin de komünizme karşı korunması anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Komünizm, Demirel'in ifadesiyle "Türklüğün ve müslümanlığın en büyük düşmanıdır" (Demirel 1979: 28-9).

Böylece, bizi biz yapan değerleri tehlikeye düşüren kesim olarak sol/sosyalist hareketler, Batılılaşmacı-laik elitin yerine, sağ cenah için "öteki" konumuna gelmeye başlamıştır. Önceleri kozmopolit ve kendi özünden uzaklaşmış –züppe– Batılılaşmacıları içine alan öteki kavramına, milliyetçiliği reddeden solcular da eklenmiştir. Sağ kanat sol/sosyalist hareketleri Batılılaşmacı siyaset çizgisinin doğal bir uzantısı olarak göstermiş; solcu, Batılılaşma politikaları neticesinde dinî, millî ve manevi değerlerinden uzaklaşarak ahlak, namus, vatan gibi fikirlere yabancılaşan (ve bu nedenle de) geleneksel düşman Rusya'ya hizmet eden bir nefret figürü olarak resmedilmiştir (bu konuda bkz. Demirel 2004: 249-253).

Komünistlerin iktidarı ele geçirmesi halinde ilk yapacağı işin kız kardeşlerini öldürüp dağa çıkmak olduğunu yazan bir militan, komünizmin her şeyden önce geleneksel ahlaki değerler karşıtlığı ile özdeşleştirildiğini göstermektedir. (Kırcı 1998: 68). Kayseri'de Türkiye Öğretmenler Sendikası Genel Kurulu devam ederken, İmam Hatip Okulu ile Türk Kültür Derneği önünde bombaların patlamasını gerekçe göstererek, önce toplantının yapıldığı sinema salonunu, daha sonra da sol yayınlar satan kitabevleriyle, TİP merkezini basan grubun, pavyonlara ve konsomatris kadınların kaldığı otellere yönelerek konsomatris bir kadını çırılçıplak soyup dolaştırmaları (*Cumhuriyet*, 9 Temmuz 1969) da taban düzeyinde komünizm karşıtlığının geleneksel değerleri muhafaza talebinden beslendiğinin bir diğer örneğini oluşturmaktadır. Böylece Batılılaştırma pratiğine yönelik tepkilerin nasıl kolayca sol karşıtlığına dönüştürülebildiğini daha iyi anlayabiliyoruz.

"Öteki" ne kadar tehdit edici olarak algılanırsa, ona karşı gösterilen toleransın da o kadar düşük olacağı açıktır. AP'de sol tehdidini kullanarak –kullanarak diyoruz tehdit algısı herhalükârda subjektif bir kavramlaştırmaya dayanır– koyu bir McCarthyciliğe düşmekten kendini alamamıştır. Böylece, AP, askerî darbeyle iktidardan uzaklaştırılan kitlenin siyasete katılma talebini dile getiren bir hareket hüviyetinden, orduyla sola karşı ittifak olasılıkları yaratmaya çalışan komünizme karşı milliyetçiliği öne çıkaran bir hareket hüviyetine bürünmüştür. Ahmet Turan

Alkan'ın (Alkan 1991: 11) ifadesiyle, "Kuruluş yılları sözkonusu edildiğinde kıyasıya tenkid edilen Cumhuriyet, komünizm tehdidi ile karşılaştığında "son bağımsız Türk Devleti" olmuştu.

Liberallerin sol veya sosyalist hareketlere sempatiyle bakmaları gerekmemektedir. Ancak liberal tutum bir başkasına zarar vermedikçe her türlü fikre toleransla yaklaşmayı –ve zarar verme ölçütlerinin de mümkün olduğunda özgürlükçü bir biçimde yorumlanmasını– gerekli kılar ki, AP'nin yapmakta zorlandığı şey de budur. AP, komünizm karşıtlığıyla farklı olanı normal kabul etmeme yolundaki güçlü eğilimlerine (çekirdek otoriteryanizmine) yeni bir kisve bulabilmiş, tasvip etmediği her türlü fikir ve davranışı komünist olma veya komünizme yol açma suçlamasıyla bastırmaya çalışmıştır.

Bu noktada AP tabanının sahip olduğu cemaatçi renkleri ağır basan hayat tarzı ve değerler sisteminin öne çıkan özellikleri kritik bir rol oynamıştır. DP'yi konu alan makalede değinilen ve devlet, baba, din adamı ve genel olarak büyüklerin otoritesine koşulsuz saygı, haddini bilmek, uyumluluk, kadının (daha doğru bir ifadeyle kadın cinselliğinin) kontrol altında tutulması, aileye bağlılık, kumar ve içkiden uzak kalma gibi davranış kalıplarını öne çıkaran muhafazakâr toplum tahayyülü ve buna ait değerler sistemi/hayat tarzı 1960'larda ve 1970'lerde yok olmamıştır. Misyonerlik faaliyetlerinin arttığı, kılık kıyafetleri hippilere benzeyen gençlerin büyüğe hürmet gibi değerleri unuttukları, içki tüketimi, kumar ve fuhuşun arttığı, haram/helal gibi duyguların zayıflamasına paralel olarak bencillik, maddi menfaatlere düşkünlüğün yaygınlaştığı gibi iddialar, AP'liler tarafından sık sık dile getirilmiştir.

Bu değerler hakkındaki yargımız ne olursa olsun, taşra muhafazakârlığının farklılığa karşı tolerans göstermeyi zorlaştırıcı bir özellik taşıdığını belirtmemiz gerekir. Farklı olana karşı tahammülsüzlü-

Türkiye'de merkez-sağ ile ilişkisi kronikleşmiş, toplumsal muhalefet karşısında sağ ile benzer "tutucu" reflekslerinden ayrılamamış bir liberalizmin varlığının ne kadar kırılgan olduğunu, 15-16 Haziran Olayları karşısında duyulan korku ve panikte tespit etmek mümkündür.

ğün gerisinde savunulan tarzın en iyi veya tek doğru olduğuna dair inanç yatar. Taşra muhafazakârlığı da diğer iyi anlayışlarının var olabileceği düşüncesinin yerleşmesini zorlaştırmaktadır. Cemaatçi kavramlaştırma bireyden çok topluluğu öne çıkarır ve bireyin ancak topluluk içinde var olabileceğini varsayar. Bu da, bireyin –takındığı tutum ve davranışlar ne olursa olsun– bazı hak ve hürriyetlere sahip olduğu anlayışından çok, insanın içine doğduğu topluluğun normları ve değerlerini içselleştirdiği ölçüde değerli (veya içselleştiremediği ölçüde değersiz) olduğu anlayışını da beraberinde getirir.

İkincisi, savunulan davranış kalıpları ve değerler sisteminin bir biçimde dindar/iyi Müslüman olmanın gereği gibi sunulması, bu değerleri sorgulayanların aynı zamanda dini de sorguladıkları izlenimini yaratabil-

mektedir. Kutsal olanı sorgulayanlara tolerans göstermenin çok ciddi bir oto-kontrol gerektirdiği ise tartışma götürmez. Nitekim, "herhangi bir fikre kulak vermeyi, herhangi bir eseri veya doktrini okuyup öğrenmeyi yasaklamakta veya baskılamakta cemiyet için diyorum hiçbir menfaat yoktur. ...Bunda bilakis, cemiyetin ve insanlığın muhakkak bir kaybı vardır," diyen Başgil (1962: 118) bile, aynı eserde Tanrının varlığına inanmayanları, "insan kılığında bazı hayvanlar" ve "haydutlar" olarak nitelendirmekten kendini alamamıştır (Başgil 1962: 62). Yanlış anlaşılmasın farklı olana tahammülsüzlüğün, tek doğru anlayışının dinî olmayan kaynaklardan beslenebildiği, 20. yüzyıl tecrübesi düşünüldüğünde, tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Belirtmek istediğimiz şey, bu değerlerin kültürel gelenekte güçlü bir biçimde varlığını hissettiren tek doğru anlayışını beslemeye devam ettikleridir.

MHP ve MSP'nin sözü edilen tabana hitap eden esas güç haline geldiği, bunun da AP'yi nispî olarak daha kentli ve varlıklı kesimlerin egemen olduğu ılımlı bir parti kimliğine büründürdüğünü –üç partinin tabanları arasındaki yakın akrabalığa ve bunun sonucunda ortaya çıkan geçişliliğe rağmen (bkz. Bora 1998) belirtmek gerekir. Keza, ivme kazanan kentleşme süreci, ulaşım ve iletişim olanaklarındaki gelişme ve nispi endüstrileşmenin iyi Müslüman olmanın gereği olarak da sunulan bu geleneksel değer sistemini erozyona uğrattığı inkâr edilemez.

Ancak kentleşme ve sanayileşme sürecinin değerler dönüşümünü sağlamaya yeterli olmadığı, belirleyici olanın, her iki süreçle bağlantısı ancak dolaylı bir biçimde kurulabilecek olan kültürel ve siyasî dinamikler olduğu hatırdan çıkartılmamalıdır. Zihni yapıların dönüşümünün, sosyo-ekonomik dönüşümden çok daha yavaş seyrettiği ve ikisi arasındaki bağlantının modernist sosyolojinin iddia ettiği kadar mekanik olmadığı gerçektir. Türkiye örneğinde de taşra muhafazakârlığı komünizmi öne çıkararak kendisini beslemeye devam edecek yeni bir "öteki" keşfetmekte gecikmemiştir.

DP'de olduğu gibi, AP tabanının talepleri de sadece geleneksel kültür ve hayat tarzına ilişkin olmamıştır. Sosyo-ekonomik nitelikli taleplerin doyurulması, hayat standartlarının yükseltilmesi, en az birinciler kadar önemli görülmüştür. Geleneksel değerler ve yaşam biçiminin korunması talebi dile getirilirken bir yandan da zenginleşmek ve her şeyden önce ileri teknoloji kullanımı ile özdeşleştirilen modernliğin nimetlerinden yararlanılmak istenilmektedir. Bu anlamda, AP geçmişin restorasyonunu arzulayan veya geleneği her ne pahasına olursa olsun korumayı amaçlayan bir parti değildir. Değişim vurgusu o kadar güçlüdür ki, muhafazakârlığın AP'nin tanımlayıcı özelliği olduğunu söylemek kolay değildir (Demirel 2004: 341-5). Kendi değerlerini koruyarak modernleşme –buna muhafazakâr modernleşme de denilebilir– ideali içerdiği bütün belirsizlikler ve tutarsızlıklara rağmen AP'linin özlemlerini ifade eden bir kavramdır.

Köylüler yüksek taban fiyatı ve maliyet girdilerinin ucuzlatılmasını isterken, yoksul kent göçmeninin partiden en önemli beklentisi gecekondusunun yasallaştırılması, altyapı hizmetlerinin sunulması, kendisi veya yakınlarına iş bulunmasıdır. Küçük esnaf/sanatkâr ve yükselen burjuvazinin çok önemli bir kesimi düşük faizli krediler, teşvik ve çeşitli vergi muafiyetleri yoluyla kamusal kaynaklardan faydalanma çabası içindedirler. Liberal ekonomi politikaları hiçbir kesime çekici gelmemiştir. Bu kitlenin beklentilerine cevap verebilmek için hem kamu harcamalarının artırılmasına, hem de siyasî iktidarın teşvikler, krediler, sübvansiyonlar olarak dağıtabileceği kaynaklara ihtiyaç vardı. Bütün bunlar da ekonomide devletin ağırlıklı bir rol oynamasını gerektiriyordu.

AP'nin ekonomik liberalizme mesafeli tutumu sadece tabanın talepleriyle ilgili olmayıp, toplumsal yapımızın bazı özellikleri ile de bağlantılıdır. Osmanlı-Türk düşünce ve pratiği ekonominin siyasal otoriteden bağımsız özerk bir işleyiş alanına sahip, "kendiliğinden bir düzen" olduğu anlayışına yabancıdır. Gaza kültüründen esinlenen (Mardin 1990: 51-118) Osmanlı anlayışı tarımsal ekonomiden elde edilebilecek hazine gelirlerini maksimuma çıkarmak ve insanların ihtiyaçlarını karşılamayı –iaşe– temel öncelik olarak ele almaktaydı (Genç 2000: 43-52). Bu da devletten özerk bir iktisadî hayat mefhumunun düşünülmesini zorlaştıran bir etkendi. Böylece iktisadî faaliyetlerin merkezinde yer alan müdahaleci devlet nosyonu siyasal geleneğin bir parçası haline geldi.

Bitirmeden önce tekrar belirtelim ki, AP'de liberalizmin hem ideolojik hem de siyaset pratiği düzeyinde güdük kalması, açıklama gerektiren bir anomali değildir. Bir ideoloji olarak liberalizmin ne kadar ideal veya özlenilir olduğu tartışması bir yana, herhangi bir ülkede liberal değerlerin yankı bulmasını kaçınılmaz kılan yapısal faktörlerden de söz edilemez. Liberal değerlerin ancak belli ülkelerde bir dereceye kadar gerçekleşebildiği; gerçekleştirilebildiği ülkelerde de ne kadar kırılgan olduğu tartışma götürmez bir vakıadır. Burada amaç, bir "imkânsızlığın" hikâyesini yazmak değil, –liberal değerleri önemseyen biri olarak– Türkiye'de liberal değerlerin yaşama şansı hakkında daha gerçekçi bir değerlendirmeye imkân verebilecek bir tartışmanın ilk adımlarını atmak olmuştur. ❐

DİPNOTLAR

1 24 Eylül 1975 tarihli Samsun konuşmasında Demirel şöyle diyecektir; "Milliyetçiyiz diyen milletten ayrılmış olmaz. Solcuyum diyen ise Milletten ayrılmakta senden değilim demektedir. Dünyanın her yerinde solcu sosyalist olur. Beynelmilelci olur, milliyetçi olmaz. Ondan sonra nereye varacağı da belli olmaz. Sosyalistin komünizmin karşısında olması mümkün değildir." Demirel, *Milliyetçiler Birleşiniz* (Ankara: Tarihsiz, Güneş Matbaası).

2 *Tercüman*, 2 Haziran 1977.

3 Bildiri için, bkz. Şahinoğlu (1966: 59-60).

4 Ekonomik liberalizmin, 19. yüzyıl ortalarına kadar İngiliz Liberal Partisi istisna edilirse, liberal partilerin tanımlayıcı özelliği olmadığına ilişkin tespiti de dikkate almakta fayda var (Steed and Humphreys 1988: 399).

5 Aydın Yalçın, *TBMM Tutanak Dergisi*, Birleşim 58, Oturum 3, cilt 14, (27.2.1966), 801.

6 Kemal Karpat (1982: 396) "Demirel'in görüşlerinin hakiki kapitalizmden çok, muhtemelen ılımlı sosyal demokrasiye daha yakın olduğunu" ifade ederken önemli bir noktaya temas etmekteydi.

7 Mehmet Kaplan'a (Kaplan 1997: 68) göre, "yanlış anlaşılan laisizm yüzünden Türkiye'de dinin ihmal edilişi millette ruhî ve içtimaî bir buhran yaratmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu suretle, dinî terbiyeden mahrum aydınlar ulvi duygulardan uzaklaşarak tamamıyle maddi ihtirasların pençesine düşmüşler, halk ise gerçek din ile hiçbir alâkası olmayan bâtıl inançlar batağına saplanmıştır. İnsan ruhu, günlük ekmek gibi ulvi bir duygu ile beslenmek ister. Aksi takdirde hayatın zelil çamurlarına bulanır. Kirli ruhlar ise yüksek bir şey yaratamazlar."

8 "İnanmayan insanın" kolaylıkla, "madde ve şehvet tanrısının irade ve idaresi altına" düştüğünü belirten Ali Fuat Başgil ise şöyle devam eder: "Madde ve şehvet tanrısına tapan insanda insanlık seciyeleri silinmekte, fazilet feragat ve fedakârlık yerine feci bir 'boşver' zihniyeti hâkim olmaktadır" (Başgil 1962: 78).

Özal, Özal Reformları ve Liberalizm

ATİLLA YAYLA

Merhum Turgut Özal'ın düzmece mahkemeler aracılığıyla katledilen Adnan Menderes'le birlikte, Türkiye'nin 1950'de geçtiği çok partili siyasî hayatın –yeni liberal demokrasi periyodunun– en önemli iki siyasî figüründen biri olduğu, Özal'ın sevenleri kadar sevmeyenleri tarafından da teslim edilen bir gerçektir. Özal'ın hayatta olduğu dönemde onu ve icraatlarını anlayamayan veya kıyasıya eleştiren her meşrepten pek çok kişi, özellikle 1990'ların ikinci yarısında yaşanmaya başlayan olayların da etkisiyle, Özal'ı keşfetmekte ve hayırla yadetmektedir. Gerçekten, Özal dönemi –başbakanlık ve cumhurbaşkanlığı yılları– Türkiye'nin yakın dönem siyasî tarihinin kilit yılları haline gelmiştir. Kaba bir genellemeyle söylersek, 1983-2003 dönemi Özal'ın izlerini silme ve yaptıklarını geri çevirme dönemi olmuştur. Restorasyon dönemi de denilebilecek bu ikinci devrenin Türkiye'ye kaybettirdiklerinin çoğunun Özal döneminde kazanılanlar olması, Özal'ın bıraktığı mirasın zenginliğini göstermektedir.

ÖZAL'IN SİYASÎ REFORMLARI

Bazıları, Özal'ın ekonomi alanında reformlar yaptığını Türkiye'nin önünü açtığını fakat siyasî alanı önemsemediğini ve hatta siyasette otoriteryen bir çizgi izlediğini iddia eder. Buna göre, TBMM'de gerekli çoğunluğa sahip olmasına rağmen, Özal demokratik bir anayasa hazırla(t)ma ve 12 Eylül askerî diktatörlüğünün kalıntılarını tasfiye etme yoluna bilerek ve isteyerek gitmemiştir. Gitmemiştir, çünkü bundan yarar sağlamıştır. Bu görüşü özellikle savunanlar, 1980'lerdeki İngiltere'deki M. Thatcher, ABD'deki Reagan döneminin bir yansımasının Türkiye'de görüldüğünü zanneder ve Yeni Sağ adlı ne olduğu belli olmayan bir torba kavrama bütün muhaliflerini sığdırma gayretinde olan sol intelijansiyasından çıkmıştır. Sosyalist kanadın çeşitli noktalarında mevzilenen yazar çizer takımı Özal'ı –sanki kendileri doğuştan demokrasiyi savunma ve kimin demokrat olduğunu ve kimin olmadığını belirleme imtiyazına sahipmişçesine– fütursuzca ve insafsızca yargılamış ve mahkûm etmiştir. Hâlâ tek tük örneklerine rastlanmakla beraber, bu çabalar iyice cılızlaşmıştır ve etkisini kaybetmektedir.

Dürüst bir inceleme merhum Özal'ın ekonomi alanından çok siyasî alanda reformcu olma vasfını hakettiğini göstermektedir. Sıkıyönetimli bir ülke devralıp sıkıyönetimsiz hale getirmesi, Kürtçe konuşma yasağını kaldırması, TCK'nın ifade özgürlüğünü sınırlayan 141., 142. ve 163.

maddelerini kaldırtması, üniversitelerde kılık kıyafet yasaklarını aşmaya çalışması vb. Özal'ın büyük bir siyasî reformcu olduğunun göstergeleri arasındadır. Bu somut uygulamalar kadar, hatta daha da önemli olan bir diğer şey ise, Özal'ın Türkiye'deki egemen devlet anlayışını açıkça eleştirmesi ve geriletmesidir.

ÖZAL VE DEVLETİN ARAÇSALLAŞMASI

Türkiye'de yerleşik devlet geleneğinin devleti efendi, vatandaşı ise devletin şekil vereceği malzeme veya devlet amaçlarının naçiz hizmetkârı olarak gördüğü artık dünya âlem tarafından bilinmektedir. Bu anlayış öylesine köklü ve derindir ki, bastırıldığı, geriletildiği sanılan anlarda dahi mevzisini korumakta ve her yolu kullanarak egemenliğini pekiştirmektedir. Özal yakın dönem tarihimizde bu anlayışa meydan okuyan başlıca siyaset adamı olmuştur. O, bir amaç haline getirilen devleti araçsallaştırmıştır. Devletçi takımının ondan hazzetmemesinin ve "devletin ayağa düşürüldüğü"nden şikâyet etmesinin sebebi budur; çünkü, onlara göre devlet aşkın bir varlık olarak devamlı vatandaşın başının üstünde yer almalıdır. Nitekim öyledir de. Bizde emekli olanlar veya bir sebeple kendisini övmek veya savunmak isteyenler hep "devlete bilmem kaç yıl hizmet ettik"lerinden dem vururlar. Bunu haklı olmanın veya taleplerinin haklılığının yeterli gerekçesi olarak görürler. Böyle bir kültür ve kavrayış ortamında insanlar arasındaki farklılık, onların mütehakkim devletlerinin neye dayandığında ortaya çıkar; yoksa devletin bizatihi sınırlı bir varlık olması gerektiği kimsenin aklına gelmez. Bu yüzden, Türkiye'deki ideolojik kavgalar, çoğu zaman, kayıkçı kavgası gibidir; herkes öbürünün devletçiliğini kendi devletçiliği lehine eleştirir. Siyasetçiler de bunun pek dışında değildir.

Merhum Özal, Menderes'in öldürülmesinden bugüne kadar, devleti bir amaç değil araç olarak gören ve bunu söz ve icraatlarıyla ortaya koyan yegâne siyasetçidir. O, devletin vatandaşlarının hizmetkârı olduğunu, vatandaşın kamu otoriteleri karşısında boynu bükük durmasının gerekmediğini halkına anlatmayı başarmıştır. Aynı şekilde, halkıyla kopuk yaşayan, icraatını halkına lütufta bulunurmuş gibi takdim eden politikacı ve bürokratların tersine, Özal, halka hep yakın durmuş ve halkın içine karışmaktan, onlardan biri olarak yaşamaktan çekinmemiştir.

ENTELEKTÜEL ÖNDER OLARAK ÖZAL

Turgut Özal fikir alanında iddiası olan biri değildi, ama bu onu bazı fikir tartışmalarında başı çekmekten alıkoymadı. Herşeyden önce Özal diğer fikirleri dinlemeye hevesli ve tahammüllüydü. Müzakere etmenin doğruya ulaşmanın başlıca yollarından biri olduğunun farkındaydı. Birçok konuyu ilk defa ortaya atan o oldu. Bu da entelektüelleri, özellikle sol ve Kemalist intelijansiyayı çok rahatsız etti ve Özal'a duydukları nefreti pekiştirdi. Öyle ya, Türkiye'nin fikir ve kültür hayatına büyük ölçüde hâkim sol aydınlar ve modernliği ve bilimi tapulu sahası gibi gören Kemalistler dururken yeni fikirler ortaya atmak ve tartışmak Anadolulu bir muhafazakâr politikacıya mı kalmıştı? Ama kaldı. Özal yeni fikirler ortaya atarak veya başka yerlerdeki fikirleri ülkede tartışmaya açmakta hep bir adım öndeydi.

Halk, kendine yakınlığının ve içtenliğinin farkında olduğu için Özal'ı sevmekte ve izlemekteydi. Özal'ın öyle derin bir felsefî biligisi, analitik bir düşünce yapısı filan yoktu, ama iyi bir gözlemciydi, kuvvetli bir sağduyuya sahipti, toplum mühendisliği virüsünden –seçim sistemleriyle elinde hesap makinesi oynaması hariç– fazla etkilenmemişti. Onun en büyük fikri, üç özgürlük diye özetlediği din ve vicdan özgürlüğü, girişim özgürlüğü ve fikir özgürlüğüydü. Bu üç özgürlüğün, hür,

AKP, orta sınıfların merkeze karşı taleplerini temsilen Özal'ın ANAP'ından farklı bir koalisyona dayanarak siyasî hayatın aktörü oldu. AKP'nin siyasal hayattaki deneyimi merkez sağın liberalizmle ne kadar teşrik-i mesai eyleyeceğinin de yeniden sınandığı bir örnek teşkil ediyor.

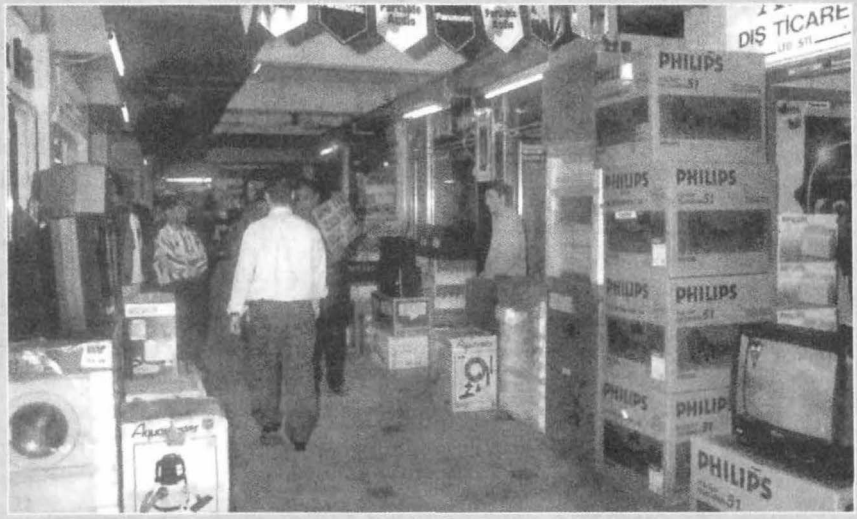
adil ve müreffeh bir topluma ulaşmaya yeterli olduğunun farkındaydı. O, insanlara güveniyordu. Türkiye'nin yerleşik sisteminin altında yatan felsefenin öngördüğü gibi, halkın güdülmesi gerektiğini kabul etmiyor, kendi hallerine bırakılmaları halinde insanların deneme yanılma yoluyla doğruyu bulacağına inanıyordu.

BÜROKRATİK VESAYET REJİMİ VE ÖZAL

Özal'ın Türkiye tarihinde bıraktığı en önemli –ne yazık ki en kalıcı olamadı– izlerden biri bürokratik vesayet rejimini geriletmesiydi. Silahlandırılmış bürokratlar 1960 isyanından beri adım adım bir bürokratik vesayet rejimi inşa etmiş ve bunun bir gereği olarak kendilerine sistem içinde sözüm ona hukuk mevzuatı ile payandalandırılmış bir imtiyazlı kanun ihsan etmişti. Özal bu ortamda siyasî iktidarı devraldı ve yavaş yavaş siyasî ağırlığını silahlandırılmış bürokratlara kabul ettirdi. Millî Güvenlik Kurulu toplantılarını büyük ölçüde kontrol altına aldı; seçilmiş bilgiyle manipüle edilmesine izin vermedi; silahlı bürokratların dar anlam dünyasına mahkûm olmadı. Kendi kendini genelkurmay başkanı atayan bir generali emekli etti. Siyasîlerle Iraklı Kürtlerin Türkiye'ye göçü ve Körfez Savaşı konusunda ters düşen bir genelkurmay başkanını istifa etmek zorunda bıraktı. Türkiye, ne yazık ki Özal'dan beridir, genelkurmay başkanına emir verebilen bir siyasî otorite görememiştir.

Özal'ın bürokratik vesayeti sarsması sadece silahlandırılmış bürokrasiyle sınırlı kalmamıştır. O, yargı bürokrasisine de el atmış ve buradaki devletçi kafayı geriletmeye çalışmıştır. Bunun en iyi göstergesi sanki üye atanmak için CHP zihniyetinde olmanın ön şart olduğu Anayasa Mahkemesi'ne tarihinde ilk defa muhafazakâr üyeler seçmesidir. Bunun ne kadar önemli olduğunu anlamak için Özal'la halefini karşılaştırmak yeterlidir. Yıllarca DP'nin mirası üzerinde politika yapan ikbale kavuşan halef, Çankaya'ya çıkar çıkmaz siyasî tabanına sırtını çevirmiş ve bürokratik vesayet rejimine teslim olarak saadete ermiştir. Özal'ın halefinin Anayasa Mahkemesi'ne yaptığı atamaların hemen hepsi, DP geleneğine düşman olanların sevineceği atamalar olmuştur. 28 Şubat sürecinde yaşanan olaylar Özal'ın yargı bürokrasisindeki tutuculuğu kırma çabalarının ne denli meşru ve haklı olduğunu tekrar tekrar kanıtlamıştır.

Özal'ın bürokratik vesayet rejiminde açtığı bir diğer gedik, 28 Şubat'ta iyice ortaya çıkmıştır. Özal, polis vazife ve selahiyetleri konusunda yapılan bir değişiklikle, polise istihbarat yapma görev ve yetkisini vermiştir. Bu çerçevede, 28 Şubat'ta darbe yapmaya hazırlanan bir cuntanın faaliyetleri tespit ve teşhir edilmiştir. O



Adnan Menderes de Süleyman Demirel de, "vatandaşın refaha kavuşmak istemesini", bunu talep etmesini meşrulaştırmaya çalışmış, bu arzuyu kalkınmanın ve medenîleşmenin saiklerinden biri saymışlardı. Turgut Özal ise bu arzuyu, bizzat arzuyla kamçıladı! Tüketimin gelişmesini, sadece serbest piyasa ekonomisinin değil, homo economicus'un 'doğumunun' bir gereği olarak teşvik etti.

yüzden 28 Şubat bir anlamda yurt savunmasıyla görevli silahlandırılmış bürokratlar arasındaki darbe heveslilerinin polisi bastırma çabalarına sahne olmuştur. 1960 isyanında kasıtlı olarak iyice ezilen ve hırpalanan polis teşkilatı, benzer bir muameleyi 28 Şubat'ta görmüştür. Türkiye eğer darbeleri önlemek istiyorsa, silahlı güç tekelini kırmak ve polise darbe heveslilerini izleme ve gerekirse etkisiz hale getirme yetkisi vermelidir. Özal büyük bir ileri görüşlülükle bunu görmüş ve gereğini yapmaya çalışmıştır.

EKONOMİK REFORM VE ÖZAL

Ekonomik reform alanında Özal'ın performansı, liberal açıdan daha tartışmalıdır. Özal, ekonomik yapılanmada bazı yenilikler yapmıştır. Bunların en başında, 24 Ocak 1980'de başlattığı gerçekçi iktisat politikaları ve ithal ikameci modelinden ihracata dayalı ekonomi modeline geçiş gelmektedir. Bu sayede ülkenin ihracatı muntazam şekilde artmış, Ecevit'in mutat kıtlık ve yoklukları ortadan kalkmış, toplumun kendine güveni gelmiş ve refah seviyesi istikrarlı bir şekilde yükselmiştir. Ancak, Özal bir liberalin pek hoşnut olmayacağı şekilde vergileri artırmış, yeni vergiler (KDV) getirmiştir. Keza, Özal zamanında gayri safi millî hasılanın devletçe el konulan kısmı azalmamış artmıştır. Özal bir taraftan özel sekör aracılığıyla kalkınmayı benimsemiş, öte taraftan kamuyu yatırımcı olarak kullanmaya devam etmiştir.

Özal'ın ekonomide yaptıklarının asıl ağırlıklı kısmı, ekonomik yapılanmada değil, ülkede hâkim ekonomik zihniyet alanında olmuştur. O, sıradan insandan en büyük müteşebbise kadar herkese özgüven telkin etmiş, çalışırlarsa başarılı olabileceklerini anlatmıştır. Çok çalışmanın, çok kazanmanın ve müreffeh bir hayat yaşamanın meşru olduğunu söylemiştir. Pek çok kimsenin gözlerini açmasını, devleti ana geçim kapısı olarak görmek

yerine bir iş kurmaya teşebbüs etmesini sağlamıştır. Özal'ın iktisadî reformları olmasaydı, büyük bir ihtimalle, Türkiye ancak sosyalist rejimlerin çöküşünden sonra iktisadî sistemini yeniden gözden geçirmeye başlar ve çok zaman kaybetmiş olurdu.

ÖZAL, LİBERALİZM VE LİBERALLER

Özal hiçbir zaman kendisini liberal olarak adlandırmadı. Bunun sebebi, belki liberalizmle ilgili yeterli bilgisinin olmaması, belki liberal etiketini siyasî sebeplerle uygun bulmamasıydı. Fakat o, liberallerin birçok fikirlerini açıkça ve cesaretle savundu. Bu, 1980'li yıllarda liberalleşmekte olan kimselerin ve daha sonra ortaya çıkacak liberallerin işlerini bir hayli kolaylaştırdı. Özal'ın üç özgürlüğü, her liberalin gözü kapalı imzalayabileceği, savunabileceği temel haklardı. O, aslında liberal fikirlerden etkilenmiş bir muhafazakârdı; belki bir muhafazakâr–liberaldi. Bu yüzden liberaller, ondan nefret eden sosyalistlerin ve Kemalistlerin tersine, Özal'a hep sempati duymuştur ve inanıyorum ki bu gelecekte de böyle olacaktır. ❐

Turgut Özal

TANIL BORA

Turgut Özal, 13 Ekim 1927'de Malatya'da doğdu. Yoksul bir memur ailesinin çocuğu idi. İlk ve orta öğrenimini Orta-Doğu Anadolu'nun il ve ilçelerinde tamamladı. 1950'de devlet bursuyla okuduğu İstanbul Teknik Üniversitesi Elektrik Fakültesi'ni bitirdikten sonra uzun yıllar Elektrik İşleri Etüd İdaresi ve Devlet Planlama Teşkilatı'nda çalıştı. 1967-71 döneminde DPT Müsteşarı olarak görev yaptı. 1971-73'te Dünya Bankası'nda çalıştı. 1973-75'te Sabancı Holding'te üst düzey yöneticilik yaptı, 1975-79'da serbest ticaretle uğraştı. Bu arada 1976'da getirildiği MESS (Madeni Eşya İşverenleri Sendikası) başkanlığında, bu örgütün sol sendikalizme karşı 'militan' bir sendikal-sınıfsal misyon üstlenmesine katkıda bulundu. 1979 sonunda Süleyman Demirel'in kurduğu azınlık hükümetinde Başbakanlık Müsteşarı ve DPT Müsteşar Vekili oldu. 24 Ocak İktisadi Önlemler Paketi'nin hazırlanmasında önemli rol oynadı.

12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra oluşturulan hükümette, bu ekonomik dönüşüm programını sürdürmek üzere, başbakan yardımcılığına getirildi. Onbinlerce küçük tasarruf sahibinin dolandırıldığı "banker skandalının" patlamasının ardından, 1982 yazında istifa ederek uzunca bir süre kalacağı ABD'ye gitti.

1983'te Anavatan Partisi'ni (ANAP) kurdu. ANAP, 6 Kasım 1983 seçimlerine girmesine izin verilen üçüncü parti olarak, askerî yönetimin himayesindeki Milliyetçi Demokrasi Partisi'ni ve muhalefet olması öngörülen Halkçı Parti'yi büyük farkla geçerek tek başına iktidar oldu. 29 Kasım 1987 genel seçimlerinde de bu konumunu sürdürmesiyle, Özal 1983-89 yılları arasında başbakanlık yaptı. 1987'de Amerika'da baypas ameliyatı geçirdi. 1988 Haziran'ındaki ANAP kongresinde, MHP kökenli bir genç tarafından kendisine ateş edildi, küçük bir yarayla kurtuldu. 31 Ekim 1989'da muhalefetin katılmadığı oylamada cumhurbaşkanlığına seçildi. Gerek dış politikada gerekse iç siyasette inisiyatif alan "aktif cumhurbaşkanlığı" tavrı, muhalefetin tepkilerine ve kapsamlı tartışmalara yol açtı. 17 Nisan 1993'te aniden, kalp yetmezliği nedeniyle yaşama veda etti.

Turgut Özal, milliyetçi-muhafazakârlardan liberallere kadar uzanan geniş bir yelpazede, Cumhuriyet tarihinin en büyük toplumsal dönüşümünü gerçekleştiren (kendi sözüyle "Türkiye'ye çağ atlatan") büyük bir reformcu ve "tabu kırıcı" olarak anılmaktadır. Buna karşılık, Kemalist bakış açısından, 1950'de başlayan "karşı-devrimi" şâhikasına vardırdığı düşünülür. Bu bakış açısı, onu devlet geleneğini yozlaştırmakla itham etmekte de, kimi milliyetçi-muhafazakârlarla paraleldir. Öte yandan yine bazı milliyetçi-muhafazakâr yorumlar ve en geniş anlamıyla sol yorumlar, *farklı saiklerle*, onun derin bir ahlak erozyonuna yol açtığı veya katkıda bulunduğu fikrindedirler. Kâh pejoratif bir kullanımla, kâh 1980'lerin Yeni Sağ'ını kavramlaştırmak üzere, "*Özalizm*"den söz edilmiştir. Her halükârda Turgut Özal'ın, Türkiye'nin 1980'lerden itibaren yaşayageldiği siyasî, ekonomik ve kültürel değişim süreçlerine damgasını vuran siyasî şahsiyetlerden –birincisi değilse– birisi olduğu açıktır. Onun siyasal profilinin, Türkiye'de liberal bir siyasal kimliği yaygınlaştıran ve *popülerleştiren* etkisi de açıktır.

ÖZAL İMGESİ

Türk sağında Menderes-Demirel silsilesinin üçüncü halkası olarak görülen Turgut Özal'ın kariyer çizgisinin, Demirel'le benzeşen yönleri fazladır. O da (Menderes'ten farklı olarak) seçkinler zümresinden değildir, yoksul bir aileden gelmedir, taşralıdır, mühendis kimliği iş yapma ve politika üslubuna koyu bir damga vurmuştur, "kendi kendini yaratan adam" portresi çizer. Farkı, aktif politikaya çok daha geç girmesi, 50'li yaşlarına kadar –açık bir siyasal angajmanı olmakla beraber– teknokrat konumunda kalmasıdır.

Yine Demirel gibi, elit olmayanların ve "aşağıdakilerin" yükselme umuduna ve hırsına hitap etmiştir, Özal. Önemli fark, Demirel'in 'netice itibariyle' devletlû imgesine karşılık, Özal'ın 'sivil' bir imgeyi kişileştirmesidir. Burada 'sivil' sıfatını, özerk yurttaş kimliğinden (*civic*) ziyade devlet-dışı, gayriresmî anlamında toplumsalı ima ederek kullanıyoruz. Demirel, devlet geleneğine ve otoritesine bağlılığı, bununla beraber –örgütsüz/'lümpen' bir kapitalist gelişmenin başbakanı olmakla beraber!– görece 'nizamî' bir modernizmi şekli de olsa temsil eder. Özal ise, milliyetçi-muhafazakâr devlet hürmetinin temel icaplarına riayet etmekle birlikte, resmiyet kültürünü 'destabilize etmiş' - hatta bizzat bunu bir siyasal iddia haline getirmiştir. Keza, Demirel'in modernliği –içselleştir(e)mese de– eninde sonunda bir yüksek kültür olarak tanıyan tutumundan farklı olarak, modernizmin 'adâb-ı muaşeretini' destabilize etmiş; modernliğin imkânlarıyla ve modern/geleneksel, seçkin/avam, yüksek/popüler 'kültür'ün unsurlarıyla kısmici, araçsal, eklektik, 'teklifsiz' bir ilişki tarzını özendirmiştir. Onun "işbitiriciliğinin", Demirel'in pragmatizmini statükoculuk derecesinde bıraktığı söylenebilir!

SİVİLLEŞME, DEMOKRATİKLEŞME VE PRAGMATİZM

Turgut Özal'ın 12 Eylül 1980 sonrasının askerî rejimi ile olan ilişkileri iki farklı biçimde değerlendirilmiştir (Köker, 1995). Muhaliflerince benimsenen yorum, Özal'ın askerî rejimle işbirliği yaptığı ve sonuçta bu rejimin yerleşik siyasî partileri kapatarak 12 Eylül öncesinin siyasî kadrolarına yasak getirmesinden yararlandığı yolundadır. Hatta Onun, 1983 seçimlerinde askerî yönetimin gizli esas tercihi olduğu da ileri sürülmüştür. Bunun karşısında, Özal'ın 12 Eylül yönetiminde eski başbakanı Süleyman Demirel'den onay alarak görev kabul ettiği; askerlerle çalışmakta zaman zaman zorlandığı, 1982'de bunun için istifa ettiği; parti kurma girişiminin ve seçimlere katılmasının hiç de pürüzsüzce gerçekleşmediği söylenmiştir.

Özal'ın orduyla ve militarizmle mesafesine ilişkin değerlendirmeler, 1983 sonrası Türkiye'sinde "sivil toplum" terimi etrafında sürdürülen tartışmalar bağlamında anlam kazanır. Bu dönemde solda Gramsci'ye atıfla, sivil toplum, siyasal hegemonya mücadelesinin ihmal edilmiş veya öncelikli bir alanı olarak gündeme getirilmişti. Askerî darbeye tepkiyle liberal bir yönelime giren sağ çevrelerde ise, –kısmen soldaki tartışmanın da esini veya uyarlamasıyla–, rejimi ordu etkisinden kurtarmayı, seçilmişlerin atanmışlar üzerinde üstünlüğünü tesis etmeyi savunmak anlamında daha dar bir sivil toplum kavramı revaç buldu. Özal, bu anlamda bir sivilleşme arzusunun 'kahramanı' olarak takdim edilmeyi başarmıştır.

Sivilleşme ile demokratikleşmeyi özdeş tutan görüş, Özal'ın siyasî diline de damgasını vurmuştu. 1983 sonrası beyanlarında Özal, askerlerin başta ekonomi olmak üzere, uzmanlık gerektiren birçok konuda yetersiz olduklarını ima etmenin yanı sıra, gelişmenin ön şartı olarak kabul ettiği "serbestlik" ile askerliğin gerektirdiği merkezî disiplinin uyuşmazlığını seslendir-

mişti. Burada püf noktası, Özal'ın ona atfedilen "rejimi sivilleştirme" misyonunu 'fırsatçı' bir pragmatizm ile birleştirmiş olmasıdır. 12 Eylül rejiminin etkisini sürdürdüğü oranda "sivilleşme" ile ilgili düşüncelerini sivriltmekten kaçınmış; asıl önemlisi, 12 Eylül askerî darbesinin meşruiyetini hiçbir zaman, dolaylı olarak dahi tartışma konusu yapmamıştır. Demokratikleşmeyle ilgili reformları konjonktürel vesilelere bağlı olarak uygulamıştır. 'Zaman ve zemin kollama' dikkati, hem kendisince sıklıkla belirtilmiş, hem bir siyasal ustalık ve haslet olarak vurgulanmıştır. Bu 'dikkat', muhafazakâr-liberallikle telif edilmeye müsait bir 'teenni' kaygısının yanı sıra; siyasal ve toplumsal dönüşümleri otoritenin yukardan aşağı girişimleriyle mukayyet gören bir yaklaşımı yansıtır. Siyasal sorumluluk sahibi olduğu başbakanlık döneminde Özal, demokratik hak ve özgürlükleri toplumun olgunluğuna ve "hazır oluşuna" tâbi olarak aşamalandıran vesayetçi zihniyetin dışına çıkmamıştır.

1987'de Avrupa Topluluğu'na tam üyelik başvurusu girişimi, Özal'ın pragmatizmine bir örnektir. Onu bu 'cesur' hamleye sevkeden âmil, Türkiye'nin Ortadoğu ülkelerine yaptığı ihracatın ciddi biçimde gerilemesiyle ortaya çıkan pazar açığını kapatma arayışıydı. Öte yandan, bu sırada Avrupa ülkelerinde yürüttüğü temaslarda, Türkiye'nin demokratikleşmeyle ilgili sorunları bulunduğunu teslim etmekten geri durmamış, AT'ye üyelik isteğini tam da bu "açığı" kapatmaya yarayacağını savunarak meşrulaştırmıştı. Uluslararası platformlarda böylece reformist bir siluet verirken, iç politikada, insan hakları ihlalleri vd. meselelerde yerleşik "içişlerimize karışamazlar" söylemini tekrar ediyordu (Dağı, 2003: 263-74).

1987'deki "Genelkurmay Operasyonu", Özal'ın sivilleşme-demokratikleşme iradesine kanıt gösterilir. Kendisi de bu operasyonla sivilleşmenin "bir nevi tamamlandığını" söylemişti. 1987 yazında gerçekleşen bu operasyon öncesinde, Orgeneral Necdet Üruğ Genelkurmay Başkanlığı'ndan erken emekli olarak yerine Necdet Öztorun'un geçmesini sağlamaya çalışmıştı; buna paralel olarak Yüksek Askeri Şura'da yapılacak atamalarla, ordu yönetiminde bir kadro çizgisinin 2000'e kadar devamlılığının sağlanması bekleniyordu. Bu çizgi, ordunun siyasal ağırlığını tahkim etmeyi hedefleyen bir çizgiydi. Özal, başbakan ve hükümet olarak Öztorun'u tercih etmediklerini açıklayarak Genelkurmay Başkanlığına Necip Torumtay'ı atamıştır. Bu operasyonda Özal'ın, ordu üzerinde hâlâ nüfuzu olan Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in desteğini de alarak davrandığını eklemek gerekir (Gökmen, 1992: 131-4).

ATATÜRKÇÜLÜK, MODERNLEŞME VE "STATÜKO"

Özal, 1988 10 Kasım'ı akşamı eşiyle gece kulübüne gitmek gibi provokatif bulunan jestlerinin de katkısıyla, Kemalist bakış açısından, Atatürkçülüğe hatta bizzat Atatürk'e düşman olarak algılanabilmiştir (örn. akt. Birand ve Yalçın, 2001: 163). Buna karşılık "Atatürk'ten sonra –ve Atatürk'ün girişimini çağın koşullarına uyarlayarak devam ettiren– en büyük reformcu" payesi de yakıştırılabilmiştir kendisine. Bu patetik değerlendirmelerin ötesinde, Mustafa Erdoğan'ın (1993: 20), "bürokratik Atatürkçülük yorumunu itibarsızlaştırarak rasyonel-enstrümantalist bir Atatürkçülük yorumu" getirdiği saptaması, Özal'ın Atatürkçülüğe nisbetini tahlil etmeye uygun bir pencere açmaktadır.

Özal, kimi Kemalist yorumların ona izafe ettiğinin aksine, farklı (İslâmî) bir 'medeniyet tercihine' sahip değildir. Temel hedef olarak daima "muasır medeniyet seviyesine yaklaşma"yı belirtmiştir (Özal, 1992a: 256). Türkiye'nin Batı'yla sadece ortak (jeo)stratejik çıkarlara sahip olmayıp aynı idealleri, değerleri paylaştığını sıklıkla tekrarlamıştır. Aktardığımız alıntıda "Muasır medeniyete yetişme ve onu geçme" yerine "yaklaşma" lafzının

yer alması, yine 'ortodoks' Kemalist bakış açısından, ulusal bağımsızlıkçı/anti-emperyalist kaygılardan uzak, taklitçi, yüzeysel ve *tâbi* bir Batı ve uygarlık kavrayışının kanıtı olarak 'değerlendirilmeye' müsaittir; nitekim Özal bu şekilde itham edilmiştir. Onun, uygarlığın/modernliğin maddi veçhesinin şâhikası olarak Batı'ya hayranlığı; "Batı'nın teknolojisi" karşısındaki, siyasal ideolojiler tarihimizde II. Meşrutiyet'e uzanan, popüler imgelemde ise her daim canlı olan tutkulu ilginin uzantısıdır. Kendisine hiç olumlu yaklaşmayanlar dahi, onun –Demirel'i andıran– kalkınmacı *tutkusunu* kaydederler (Kansu, 2004: 521). Bilgisayara vesair teknolojik imkân ve 'oyuncaklara' gösterdiği ilginin, Özal'ın popülaritesinin önemli bir kalemini oluşturduğunu iddia edebiliriz. 1952'de ilk gidişinde onu büyüleyen Amerika'nın üzerindeki etkisi, naif denebilecek bir Amerikan hayranlığını beslemiştir:

> *1952 senesinde, mezun olduktan bir yıl sonra Amerika'ya yolladılar. Şimdi, o günkü Türkiye'den bir insanı New York'a götürün. Nasıl şaşırdığını tahmin edemezsiniz. Tabii bize hep şunu öğrettiler: Bir Türk cihana bedeldir. Bir Türk on düşmana bedeldir. Ondan sonra gittik Amerika'ya. Dev binalar, muazzam medeniyet. Onun karşısında sorgulamaya başladık, bunu bize öğretenler doğru mu diye... üzülüyorsunuz, nasıl olacak da biz bu ileri topluma yetişeceğiz diye...* (Akt. Kutluay, 1994: 24).

Ancak bu ilgi salt naif düzeyde kalmamıştır. Özal, gerek Soğuk Savaş döneminde, gerek 1990'larda "Yeni Dünya Düzeni" bağlamında, ABD'nin hegemonya stratejilerine tereddütsüz angaje bir tutum izlemiştir. Buna aşağıda Körfez Savaşı bâbında da değineceğiz.

Turgut Özal'ın kendi misyonunu *'eski' ile 'yeni'nin mücadelesi* ekseninde tanımlaması ve *statüko*'ya karşı *transformasyon* iddiasını üstlenen söylemi, onun modernist kimliğinin bir başka yüzüdür. Modernleşmenin tek seferde bitecek düzçizgisel bir toplumsal dönüşüm olmayıp, süreçsel nitelik taşıdığını ve kapitalist gelişmenin dinamiğine bağlı kapsamlı yeniden yapılanma hamleleriyle 'ilerlediğini' düşünürsek, Özal'ın modernist kimliğini çözümleyebiliriz. Modernleşmenin baskın bir veçhesi ya da Eleştirel Teori'nin kuramsal çerçevesine müracaat edecek olursak *sinâî-'basit' modernleşmenin* (örn. Beck, 1999) temeli, *kapitalist* modernleşmedir. Özal'ın, hem bu anlamda atak bir modernizatör olduğunu --buna da aşağıda döneceğiz–, hem de Türkiye'de modernleşmeye ilişkin toplumsal bilincinin zaten bu yatkınlığı taşıyan kendiliğinden-ideolojisinin tahkimine önemli katkılarda bulunduğunu belirtmek gerekir.

Cumhurbaşkanlığı döneminde Özal, değişimcilikten-yenilikçilikten uzaklaşıp statükocu bir parti haline gelmesinden rahatsızlık duyduğu ANAP'ın yerine, yeni bir siyasî hareket başlatmaya girişmişti. Liberal imajının en belirgin hale geldiği bu evrede, Özal'ın, Cumhuriyet'in mevcut kurumlaşma biçimini ve onun meşrulaştırıcı ideolojisi olan Kemalizmi dönüştürmeye kalkıştığı düşünülmüştü. Muhalifleri bunu, devlet kurumunun temellerini tahrip edici etkileri olan, Atatürkçülük karşıtı bir girişim olarak yorumladılar. Destekleyenler veya hayırhâh bakanlara göre ise bu, çağın koşullarının zorunlu kıldığı bir yenilikçilik hamlesiydi. Hatta İslâmcı yazar İsmet Özel, Türkiye'yi topyekûn Batılılaştırdığı ve Batı'ya tam anlamıyla teslim etmeyi amaçladığı düşüncesiyle, "gerçek Atatürkçü ANAP'tır [Özal'dır, okuyun – y.n.]" demişti (akt. Köker, 1995: 206). Özal'ın kendisi, ihtilâfının, Kemalizmle değil, İsmet İnönü'nün kurumlaştırdığı statükoculuk ve "Cumhuriyet muhafızlığı" ile olduğunu düşünüyordu. Ona göre, temel parametreleri ekonomik devletçilik ve bürokratik zihniyet olan bir çizgiydi bu. Mustafa Erdoğan'ın saptamasını hatırlayalım: "Bürokratik Atatürkçülük yorumunu itibarsızlaştırarak rasyonel-enstrümantalist

bir Atatürkçülük yorumu"nu teşvik etmek... İtibarsızlaştırma sözcüğü gözden kaçmasın; Özal, "bürokratik zihniyet" başlığı altında, Atatürkçülüğün protokoler folkloründen devletçi-otoriter alışkanlıklara, ama bunun yanında sosyal devlet ideolojisine ve kamucu değerlere de uzanan geniş bir sosyal anlam kodları dizisini *itibarsızlaştırmak* için, büyük bir duygusal enerji harcamıştır. Onun, rasyonel-enstrümantalist ve pragmatist yaklaşımıyla, *liberal* bir Atatürkçülük ve modernizm yorumunu temsil ettiğini söyleyebiliriz.[1] Zikrettiğimiz Atatürk-İnönü kutuplaştırmasını, bu yorumuna dayanak yapmıştır: "İsmet İnönü, bir nevi son Osmanlı Paşası'dır. Atatürk ise, statükoyu değiştirmeye çalışan bir reformcudur" (akt. Barlas, 1994: 118). Yine Mustafa Erdoğan'ın vurgusuyla (Barlas, 1994: 18) "Devleti araçsal bir mekanizma olarak görmesi" yani onu aşkınlaştırmaması da bu tutumun bir parçasıydı. Ancak Özal'ın iktisat-dışı konularda, özellikle "millî birlik-beraberlik" teyakkuzu bağlamında, Devletin 'yüceliğini' teyid eden törensel beyanlardan geri durmadığını da kaydetmeliyiz.

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIĞI

Milliyetçi-muhafazakâr kimliği, hem Turgut Özal'ın Cumhuriyet'e husumet duyan bir karşı-devrimci olarak resmedilmesine dayanak olmuştur, hem de onun şahsında 'arı duru' bir liberalizmin öncüsünü görmek isteyenlerin çizdiği resmi gölgelemiştir.

Özal, 1970'lerin siyasal kutuplaşma ortamında, koyu sağcı ve milliyetçi-muhafazakâr bir konumdaydı. 1967-71'deki DPT Müsteşarlığı sırasında, "Takunyalılar" olarak adlandırılan muhafazakâr, "dinci" bürokrat grubunun lideriydi. 1970'lerde daha çok MSP'ye yakın durdu. Kardeşi Korkut Özal MSP'nin seçkinlerinden idi; kendisi de 1977 seçimlerinde MSP'den İzmir milletvekili adayı olmuştu. Nakşibendiliğin İskenderpaşa Cemaatinin bağlısıydı, bu cemaatin ilk modern toplumsal örgütlenme girişimlerinden İlim Yayma Vakfı'nın kurucularındandı. Ancak Özal, milliyetçi-muhafazakâr camianın tümüyle ilişkili olmuştur. MESS'teki pratiğine de yansıyacağı gibi, şiddetli bir anti-komünist idi; bu motivasyon, 1975 Senato kısmi seçimlerinde Onu MHP'den milletvekili adaylığı için zemin yoklamaya sevketmişti. Milliyetçi-muhafazakâr bir otoriter rejim arayışını temellendiren "Türk-İslâm (-Batı) Sentezi" ideolojisiyle tüm sağı bir cephede bir araya getirmeye çalışan Aydınlar Ocağı'nın önde gelen üyelerindendi. 1979'da "Milliyetçiler Küçük Kurultayı"nda bu sentezi savunan bir tebliğ sunmuştu (akt. Köker, 1995: 206).

1983 sonrasında Özal'ın, milliyetçi-muhafazakâr bir program doğrultusunda hareket ettiği söylenebilir mi? Onun siyasal programına damgasını vuran, bu değildir. Ancak miliyetçi-muhafazakâr motiflere ve referanslara, bir meşruiyet ve popülerlik melcei olarak sadık kaldığına da şüphe yoktur. 12 Eylül rejiminin, itaatkâr bir vatandaş profili oluşturmayı hedefleyen "Türk-İslâm Sentezci" kültür ve eğitim politikalarını geliştirerek sürdürmüştür. Milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin harcıâlem referansları ve hamaset avadanlığı onun lügatçesinde daima ağırlıklı bir yer kaplamıştır. Parti ve hükümet kadrolaşmasının omurgasını, –"dört eğilimi birleştirme" sloganının berisinde–, MSP ve MHP kökenlilere dayandırmış; Murat Belge'nin (1992: 214-6) tanımıyla "MC à la Özal"ı, 1970'lerin milliyetçi cephe koalisyonunu gerçekleştirmiştir. Özellikle ANAP'ın geriledigi 1987-89 dönemindeki "popülist-agresif" çizgisi sırasında (Bozkurt, 2003: 189), tipik milliyetçi-muhafazakâr politikacı tipolojisinden pek uzak değildir. Daha önce de değinildiği gibi, onun ANAP bünyesinde ve genelde liberal siyasal eğilimleri teşvik ettiği dönem, cumhurbaşkanı seçilmesinden sonraki dönemdir.

Özal, 1970'lerde dahi, ırkçı bir milliyet-

çilik anlayışına yakın değildi. Cumhurbaşkanlığı döneminde Atatürk'ün "Ne mutlu Türk olana" değil "Ne mutlu Türküm diyene" dediğine dikkat çekmiş, "zaten saf bir Türk ırkından söz edilemeyeceğini" söylemiş, "kendisinin de soyunda Kürt kanı bulunabileceğinden" söz etmiştir (akt. Gençkaya, 2003: 128-30). Şu sözleri, Türk milliyetçiliğini liberalizmle eklemlemeye dönük bir ideolojik temel koyar:

> *1991 yılında, 'Fatih Sultan Mehmet şunu yaptı', 'Yavuz Sultan Selim şunu yaptı' diye geçmişle övünmek, milliyetçilik değildir. Milliyetçilik, toplumların o anda, kendi yaptıkları işlerle övünebilmesidir. Sen dünyayla yarış edebiliyor musun? Yani, başka ülkelerle yarış edecek adamların var mı? Daha iyi ressamın, sanatçın, tüccarın, politikacın var mı?* (akt. Barlas, 1994: 123).

Dünyaya açıklığı telkin eden söylemiyle, Türk milliyetçi*liklerinin* güçlü bir bileşeni olan ksenofobik eğilimlerin aşınmasına katkısı olmuştur. Bununla beraber, vatandaşlık temelinde bir milliyetçilikle ancak 'nominal olarak' yetindiğini söyleyebiliriz; Müslümanlığın imtiyazlı bileşeni olduğu, *etno-kültürel* bir millî kimliği varsayıyordu.

Gerek laisistler-Kemalistler, gerek etnisist milliyetçiler, Turgut Özal'ın asıl dinî ideolojiyi referans aldığını düşünmüşlerdir. Dindarlar cephesinde de, "namaz kılan ilk cumhurbaşkanı" olarak yüceltilmişti. Oysa Özal dini asli ve müstakil siyasal referans olarak alıyor değildi, antilaik olmaktan uzaktı. Cumhurbaşkanlığının son zamanlarında, İslâmı 'çağdaşlaştırmaya' dönük bir reform gereğini tartışmaya açmıştı. Devletin dinden bir toplumsal meşruluk temeli oluşturmak üzere yararlanması, yahut devlet-millet birliğinin sürdürülüp pekiştirilmesinde bir siyasî kontrol aracı olarak dini kullanması, Türkiye'deki resmî, geçerli laiklik yorumuna uygundur. Özal'ın çizgisi de buydu; dinî kimliği rehabilite etmenin, "millî birlik ve beraberliği" pekiştirmenin en güvenilir araçlarından biri olduğuna inanıyordu.

Özal'ın bu tutumu ve söylemi, dinî cemaatlerin sivil toplumun unsurları olarak algılanmaya başladığı, buna koşut olarak ticaret, vakıf ve medya etkinlikleriyle *modernleşme, pragmatikleşme* sürecine girdiği bir dönüşüme denk düşer (Ataman, 2003: 359). Onun genel olarak milliyetçi-muhafazakârlığı *modernleştirici* bir etkisinden söz edilebilir: (neo-)liberal zihniyetin nüfuzunu sağlayarak, –bu yazının sonunda üstünde duracağımız gibi–, milliyetçi-muhafazakârlıkla (neo-)liberal motifleri eklemleyerek yapmıştır bunu.

KÜRT MESELESİ VE 'EMPERYAL VİZYON'

Özal'ın başbakanlık ve cumhurbaşkanlığı dönemi, Kürt sorununun giderek artan basıncı altında yaşanmış bir dönemdir.

Özal, 1984-90 döneminde Kürt sorununun siyasallaşmasını ve PKK hareketini "basit bir terör olayı" olarak biraz küçümseme eğiliminde olmuştur. Özellikle Güneydoğu Anadolu Kalkınma Projesi'nin (GAP) sağlayacağı gelişmeyle, "terörü besleyen" hoşnutsuzluk kaynağının kuruyacağını düşündüğü anlaşılır. 1992 yılındaki açıklamalarında da, Kürt nüfusun iktisaden gelişkin Batı bölgelerine göçünün, toplumsal entegrasyonu sağlayacağına ilişkin inancını dillendirecektir (Gençkaya, 2003: 131).

1990 Nisan'ında cumhurbaşkanı olarak başbakanın yanında iki büyük muhalefet partisi lideri Erdal İnönü ve Süleyman Demirel'i çağırarak düzenlediği zirve toplantısında, Türkiye'nin esas meselesinin bu olduğunu söyleyerek, "ülkeyi bölmek isteyenlere" karşı gayet sertlik yanlısı bir tutuma yönelmiştir (Arcayürek 2000: 356 vd.).

1991'de, Kuzey Irak'taki Kürt siyasal partilerinin liderleri Talabani ve Barzani ile temasları vesilesiyle, "federasyon dahil her türlü fikrin tartışılması" yönünde

fikir belirtmiştir. Kendisinin federasyondan yana olmadığını ve bunun Kürt nüfusunca da makûl bulunacak bir seçenek olmadığını, zaten tam da bunun ortaya çıkması ve bu fikrin cazibesini yitirmesi için açıkça tartışılmasında yarar bulunduğunu savlamıştır. Kürtçe serbestisini de, yasakların cazibesinin 'gidermeye' dönük işlevselliğini, faydasını öne çıkararak savunacaktır (akt. Barlas, 1994: 145). 1992 yılında hazırlattığı bir raporla, bu yaklaşımlarını ve Kürt sorunuyla ilgili "siyasî çözüm" tartışmasına zemin hazırlamaya dönük ihtiyatlı bir girişimde bulunmuştur. Aynı dönemde PKK'nın ilan ettiği ateşkes, bu yönde bir gelişme beklentisine dayanıyordu. Hatta Özal ile Öcalan arasında aracılarla yürütülen bir müzakereye dayandığına ilişkin güçlü izlenimler vardır (Arcayürek 2001: 327-72). Özal'ın ani ölümünün, bu çözüm girişimini engellemeye dönük bir komploya bağlı olduğuna ilişkin iddialar da ortaya atılmıştır.

1991-93 döneminde, Özal'ın etrafında, siyasal yelpazeyi –ama ağırlıkla yine sağ kanadı– yatay kesen bir liberal ideolojik yönelimin kendini göstermesi de, esas olarak, Kürt meselesiyle ilgili barışçı veya görece yumuşak bir çözüm seçeneği ümidini vermesine bağlıydı. Zira Kürt meselesi "gayrinizamî harp" ölçeğine tırmanmakta olduğu o eşikte, Türkiye'de herhangi bir siyasal ve toplumsal inisiyatifi ketleyen bir olağanüstü rejimin gerekçesine dönüşmeye başlamıştı.

Öte yandan Özal'ın siyasî çözüm önerilerinin arka planında, *'emperyal'* bir arayış olduğunu kaydetmek gerekir. 1991'de ABD ve müttefiklerinin, Kuveyt'i işgal eden Irak yönetimine karşı yürüttüğü –2003'ten bakıldığında "I. Körfez Savaşı" olarak tanımlanan– askerî harekât, Özal tarafından büyük bir fırsat olarak görülüyordu. Harekâta doğrudan müdahil olarak, yani asker göndererek, ABD-merkezli Batı İttifakı'nda etkili bir konum edinmek gerektiği düşüncesiyle harekete geçmiş; bir yandan ABD Başkanı Bush'la kurduğu –bir prestij göstergesi olarak övüneceği– temaslarla, diğer yandan parlamentoyu, kamuoyunu ve orduyu kazanmaya dönük bir kampanyayla, bu fikrini benimsetmeye çalışmıştır. Bu arada Musul ve Kerkük'ü ele geçirmeye dönük "opsiyonları" değerlendirmek için müteyakkız bulunmaktan yana olduğu ve ordu yönetiminin bu konudaki çekingenliğinden rahatsızlık duyduğuna ilişkin birçok anlatım ve izlenim vardır (Arcayürek, 1991: 123-50). Kuzey Irak'a asker sokmak, aynı zamanda, –o esnada "vatandaşlarımızın soydaşları" olarak tanımladığı!– o bölgedeki Kürt topluluklarını, hasmâne bir ilişki içinde bulundukları Irak yönetimine karşı himaye etme misyonunu da kapsayacaktı. Dolayısıyla Türkiye, deyim yerindeyse 'pan-Kürt' himaye siyaseti yoluyla kazandığı konum ve itibarla, "içerdeki" Kürt sorununu da çözecekti (Özal, 1992b: 20-1).

Özal, 1991-92 döneminde sadece Körfez bunalımıyla ilgili olarak değil, topyekûn 'atak' bir dış politika izlemiştir – iç politikadaki reform talepleriyle sergilediği ataklık da buna koşuttur. Çünkü Özal bu dönemde Türkiye için "hâcet kapılarının açıldığını" düşünüyordu. Soğuk Savaş'ın bitişi, bağımsız devletlere dönüşen Orta Asya Türk cumhuriyetleriyle kurulacak özel ilişkilerin sağlayacağı faydalar ve gerek bu coğrafyada gerekse Ortadoğu'da ABD'nin imtiyazlı müttefiki olarak davranmanın avantajı, Özal'a göre, Türkiye'ye "birkaç yüzyılda bir gelecek türden" bir fırsat kapısı açmıştı. 1983'ten beri kendi yönetimi altında sağlanan "transformasyon"un, Türkiye'yi bu tarihsel fırsatı değerlendirerek bir bölgesel güce dönüşmek için hazır hale getirdiği fikrindeydi. Türkiye, bu konjonktürü "tabii tesir sahaları" (Balkanlar, Kafkaslar, Ortadoğu, Türk Cumhuriyetleri, İslâm dünyası) üzerindeki nüfuzunu geliştirmek için kullanabilir; böylece "dünyanın birinci sınıf ülkeleri diyebileceğimiz 10-15 ülke arasına" girebilirdi. Özal, elbette öncelikle Kürt meselesini kastederek, bu hâcet ka-

pılarından geçilemesi halinde ise Türkiye'nin "parçalanma tehlikesi" yaşayacağını söylüyordu (Özal, 1992b: 12-5).

Özal'ın bu aranışları, neoliberallerden milliyetçi-muhafazakârlara uzanan geniş bir yelpazede, bir "emperyal vizyon"u gösteren veya Osmanlı hegemonyasını –ya da *Pax Ottomana*'yı– modern çağın koşullarında yeniden tesis etme perspektifini –*neo-Osmanlıcılığı*– işaret eden, geniş ufuklu, çığır açıcı bir görüş sayılarak övülmüştür.

Özal'ın bu girişimlerinin ve bu perspektifinin liberal bakış açısından benimsenen bir yanı da, geleneksel Türk dış politikasında –ve Türk milliyetçiliğin de– mündemiç olduğu düşünülen otarşist eğilimleri geriletmeye dönük etkisidir. Bununla ilintili olarak, uluslararası sorunlarda müzakere olasılıklarının önünü kapayan "taviz vermeme" tutumunu sorgulayarak "münakaşa"nın, *pazarlığın* rasyonel 'imkânlarına' işaret etmesi (Barlas, 1994: 99, 315), sadece dış politikaya değil genel olarak *politikaya* ilişkin liberal bir açılımı ifade eder.

ÖZAL VE LİBERALİZM

Turgut Özal'ın liberalizminin "teorik ve sistematik değil, pratik ve pragmatik bir yapıda olduğu" tespitini (Fedayi, 1999: 470) aktararak başlamak münasip olacaktır. Özal, 1980'lerin koşullarında, piyasa ekonomisi ile siyasal demokrasinin bir bütün oluşturduğu fikrinin global olarak yaygınlaştığı bir dönemde, bu ikisi arasında düzçizgisel denebilecek bir ilişki kuruyordu. Toplumsal sonuçları doğrudan doğruya ekonomik ve maddi gelişmelere bağlayan "mühendis yaklaşımının" tipik bir örneğiydi (Ülsever, 1999: 234).

> *Önce ekonomi yasaklardan arındırılacak, tam liberal olacak. Bu yolla ekonomi güçlenecek, havadan para kazanma yolları kapanacak. Bütün bunlara paralel olarak da demokrasi gelişecek. Batı'da demokrasinin temelinde liberal ekonomi yatmıyor mu? Karaborsayla, kuyrukla demokrasi kurulamaz. Demokrasi için ekonominin ayakları üstünde kalması lâzım* (akt. Cemal, 2000: 337).

Özal, demokratikleşme sağlayıcı sonuçlarına işaret ederek onu meşrulaştırmanın ötesinde, serbest ticaret sistemini bizzat bir değer olarak benimsemiştir. Genel olarak ticaretin yumuşatıcı ve 'medenîleştirici' etkisine inanıyordu (Erdoğan, 2003: 22). Dış politikaya da işadamı gibi bakıyor (Cemal, 2000: 322 vd.), uluslararası ticareti geliştirmeyi, ilişkileri iyileştirmenin *en emin yolu* sayıyordu (Gürbey, 2003: 296). Bu ciltte yer alan "Adnan Menderes" başlıklı yazıda bir liberal hâlet-i ruhiye etmeni olduğunu zikrettiğimiz, "serbest" değişme ve gelişmenin gücüne olan inanca dayalı genel iyimserlik, Özal'da çok belirgindir.

1980'lerin global neoliberal paradigması, Özal'ın çizgisine ilham ve güç vermiştir. O, siyasal bir program ve görüşün 'sahibi' olmaktan önce, o dönemde uluslararası mali kuruluşlar ve ondan öte global kapitalist sistemin yapısal dönüşüm süreci tarafından dikte edilen ekonomik yeniden yapılanma programının tatbikçisi idi. 24 Ocak 1980'de uygulamaya konan "Ekonomik istikrar ve yeniden yapılanma" programı, bir radikal iktisadî önlem paketi olmanın çok ötesinde önem taşır. 24 Ocak, Türkiye ekonomisinin devletçi-himayeci kayıtlardan soyunarak *'sahiden' kapitalistleşmesine* ve global kapitalist ekonomiyle bütünleşmesine giden yolu açmıştır.

Özal, 24 Ocak programının yürütücülüğünü 12 Eylül rejimi altında da sürdürürken, teknokratik bir yetki kullanıyordu. 1983'te başbakan olduktan sonra, bu tatbikatı, siyasal sorumlulukla birleştirerek derinleştirmiştir. Söz konusu programın esası, planlı kalkınma modeli ve ithal ikamesi önceliğinin yerine, ihracata dönük serbest piyasa rejiminin tesisi, böylece ekonominin global kapitalizmle bütünleşmesiydi. Özal bu doğrultuda, ithalat

rejimini serbestleştirerek ihracatı teşvik eden radikal düzenlemeler yapmıştır. İhracatı geliştirmeye yönelik olağanüstü teşvikler verilmiştir. Türkiye ekonomisinin altyapısıyla ilgili, haberleşme, ulaştırma, enerji alanlarında büyük yenileme yatırımları yapılmıştır. Keza turizmin ciddi bir endüstri sektörü haline gelmesini sağlayan adımlar atılmıştır.

Bu ekonomik dönüşümün öteki yüzü, –enflasyonun düşürülememesi hatta 1988'den itibaren tırmanmasıyla beraber–, gelir dağılımının dramatik biçimde eşitsizleşmesi, sınıfsal uçurumların derinleşmesidir. Özal, 'militan' serbest piyasa anlayışına bağlı olarak, ekonomik liberalizasyonun bedelini toplumun dezavantajlı kesimlerinin lehine düzeltebilecek, görece dengeleyebilecek girişimlere 'kategorik olarak' diyebileceğimiz biçimde uzak duruyordu. 1983 seçimlerinde en fazla ilgi gören sloganlarından olan "orta direk" lafzı, orta ve alt-orta sınıfların 'kaybedenlerine' dönük telafi önlemlerine dayanak oluşturmuş değildir. Olsa olsa, Korkut Boratav'ın (1991: 119) "*yoz popülizm*" olarak tanımladığı biçimde, ücrete dönük değil yeniden-üretim alanına dönük telafiler sağlamıştır. Örneğin kırdan kente göçenlerin 'işgal etikleri' kamu arazileri üzerinde mülk (apartman) sahibi ve kiralayıcı olmalarını sağlayan Gecekondu Affı, böylesi bir telafi idi: Çözümü –ve alt sınıfları– piyasa söylemi içine çekiyordu (Işık ve Pınarcıoğlu, 2003: 165). Alt sınıflardan yana bir popülizme 'prim vermeyen' bu militan tutumu; zenginliğin meşrulaştırılmasında, Menderes ve Demirel'in –ikincisinde zaman zaman "servet düşmanlığına" karşı apolojetik tavra meyleden– çizgisinin çok ilerisine geçen üslubuyla, neredeyse provokatif bir özellik kazanmıştır. Onun simgeleşmiş sözlerinden olan "zengini severim", böyle bir 'provokasyon'dur.[2]

Özal'ın, toplumsal-ahlaki yozlaşmaya etkisini belirtmek maksadıyla çok alıntılanan bir başka söz, "Benim memurum işini bilir" sözüdür. Bu söz, onun dar anlamda rüşveti, genel olarak kayırma ve klientalizm mekanizmalarını ve enformel ekonomiyi meşrulaştıran bakışının kanıtı sayılmıştır. *Özalizmi* simgelemek üzere kullanılan bir başka meşhur kalıp olan "köşeyi dönme zihniyeti" de bunu bütünler: Bu da, 'ne yapıp yapıp' zenginleşmeye, mümkünse düzenli bir çalışmayla değil de bir 'kısa yol' bularak, bir voli vurarak zengin olmaya duyulan hevesin ifadesidir. Bu, Özal'ı Türkiye'de liberalizme 'hâcet kapılarını açan adam olarak görenleri dahi rahatsız eden bir noktadır. Pragmatizm kavramını pejoratif anlamda değil liberalizmin bir hasleti olarak kullanan –ki bu istisnâi bir tutumdur– Taha Akyol (1991), "pragmatizm felsefesinin doğru bir sloganı olan 'iş yapma, iş bitirme' sloganının, 'köşe dönme'ye dönüşmesinden" yakınır. Bu yozlaşmanın kaynağında, "sağın ürettiği ekonominin moral ve felsefî değerlerini, entelektüel düzeyde oluşturamamış" olmasını arar. Akyol'un burada, liberalizmin muhafazakâr değerlerle 'dengelenmesi' ihtiyacını dile getirdiğini varsayabiliriz. Böyle bir kaygı duymayan sosyolog Nilüfer Göle (2000: 56-7), "piyasa ekonomisinin hâkimiyet kazandığı bir sisteme doğru geçerken ahlaki kodların tanımsız" bırakılmasını, yani devletçi kamu ahlakının yerine liberal bir kamusal ahlak anlayışının gelmemesini, *liberal yanılgı* olarak tanımlar: Liberalizmin "her şeyin mübah olduğu sınırsız bir serbestlik" olarak algılanmasına yol açmıştır bu.

Mamâfih Özal'ın, "köşe dönme" deyiminin yansıttığı heveslerde ve ima ettiği illegal/informel ekonomik vakıalarda, teşebbüs azminin ve *homo economicus*'un kendini gerçekleştirme arzusunun bir cevherini gördüğünü düşünebiliriz. Kayırma ekonomisini, serbest piyasayı kurma ve ihracatı geliştirme hedeflerinin bir aracı olarak kullanmıştır. Bu araçsal bakış içinde klientalizmi (örneğin kamu ihalelerini üleştirme mekanizması bakımından) 'bir nevi şeffaflaştırdığı' söylenebilir! (Büyük ihaleleri uluslararası anlaşmazlık-

ları çözme yolu olarak da kullanıyordu. Gökmen, 1992: 124-5.) Onun liberal eleştirmenleri, özel sektörü devlet eliyle büyütme stratejisinin, neticede devletin iktisadî ağırlığının yeniden üretilmesine yol açan paradoksuna dikkat çekmişlerdir (akt. Cemal, 2000: 362).

Bu sadece liberal bir 'içerden' eleştirinin konusu değildir: Marxgil/Gramsici açıdan yapılan bir analiz, ekonomik yeniden yapılanma sürecinin devamlılığını sağlama saikinin, otoriter-devletçi yapıyı ve ideolojiyi tahkim eden etkisine dikkat çeker (Yarar, 1998: 66).

Belki en önemlisi, Özal'ın *praksis*'inin, Türkiye'de *iktisat ideolojisinin* hükümran hale gelmesine dönük zemini kurmuş olmasıdır. Bu zeminin 'milâdı' da 24 Ocak 1980 dönüşümüdür. Söz konusu dönüşüm, Türkiye'de "ihtiyaç ve beklentilerin meşruiyet zeminini oluşturan ahlaki dünyayı" değiştirmiş, onun yerine piyasa ilişkilerinin meşruiyet zeminini oluşturacağı bir paradigma değişimini başlatmıştır (Buğra, 2003: 208-10). Coşkun Can Aktan'ın (1999: 460) deyişiyle, "İnsanlarımızın ekonomik düşünmesine öncülük et"miştir! Özal'ın söylemi, iktisadî rasyonaliteyi esas alan, hemen her alana dair görüşünü ekonomiyle ilgisini kurarak ortaya koyan, ekonomi terminolojisini her alana uyarlamaya yatkın bir söylemdi. Örneğin 1993 Mart'ındaki "Değişim Sürecinde İslâm" konulu panelde yaptığı konuşmada, düşüncelerin açıklanmasından korkulmaması gerektiğini söylerken, "Fikirlerde de rekabet geleceğini... hangi fikirin doğru olduğunun 'fikirlerin pazarı'nda ortaya çıkacağını" vaz'etmişti (akt. Fığlalı, 1993: 217). Böylelikle, kendi referans sistemi içinde yalıtılan, aşkınlaştırılan konuları/alanları iktisat ideolojisinin gerçekçi-pragmatist diliyle 'kolonize ederken', bizzat bu dile, bu bakışa sorgulanamaz, aşkın bir konum kazandırmıştır.

Özal, liberal serbestlik ilkesini piyasa ekonomisine geçiş yönündeki fikir ve uygulamalarını haklılaştırmak üzere savunurken gösterdiği çabayı, aynı ölçüde demokratikleşme yönünde göstermemiştir (Köker, 1995: 206). Nitekim siyasal icraatına hürmet hatta hayranlıkla yaklaşanlar dahi, onun liberal yaklaşımında ve liberal bir topluma zemin hazırlayan reform girişimlerinde, iktisat dışı konuları ihmal ettiğini veya bunlara görece ilgisiz kaldığını teslim ederler. Örneğin Cüneyt Ülsever (1999), bu nedenle onu "Topal Devrimci" olarak tanımlar.

Turgut Özal'ın özgürlük anlayışının payandaları, liberalizmin üç "klasik" hürriyetiydi: Düşünce ve düşünceyi ifade etme hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti ve teşebbüs hürriyeti. Teşebbüs hürriyetine zaten 'ilksel' bir değer verdiğini gördük. Düşünce hürriyetiyle ilgili, özellikle cumhurbaşkanlığı döneminde benimsediği liberal açılımda, aykırı görüşlerin açıklanmasının –başka nedenler yanında güçsüzlükleri sebebiyle!– korkulan sonuçlara yol açmayacağı güvencesine vermeye yaslanan, onun yanında "kötü eylemleri önlemek bakımından bir nevi sübap alma bakımından faydalı" sayan (akt. Barlas, 1994: 333), pragmatik bir hoşgörü/tahammül talebi baskındır. Din ve vicdan hürriyeti konusunda, aynı pragmatik gerekçelendirmeyi, Batı'da ve bilhassa ABD'de dinî referansların ve ritüellerin kamusal geçerliliğine atıfla pekiştirmiştir (Cemal, 2000: 173-6). 1987'de Türkiye vatandaşlarının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne bireysel başvuru hakkının tanınması, Türk Ceza Kanunu'nun 141, 142 ve 163. maddelerinin kaldırılması, Özal'ın özgürlük alanını genişletici girişimleri olarak anılır. Ancak bu girişimler, Özal'ın 12 Eylül askerî rejiminin devamlılığından kaynaklanan baskıları sorgulamayan tutumunun yanı sıra, 1990'da Güneydoğu'da fiilen bir "özel yönetim" rejimini başlatan "Sansür-Sürgün kararnamesi" ve iki bini aşkın "fikir suçlusu"nun hapsedilmesine yol açan Terörle Mücadele Kanunu ile gölgelenmiştir. Terörle mücadeleye dönük yasal düzenlemeleri

temel haklarla ilgili güvencelere itina etmeden çıkartması, siyasî yasaklara temel haklara aykırı bir düzenleme olarak karşı çıkmak yerine referanduma götürmesi, seçim bölgeleriyle keyfi biçimde oynaması, Özal'ın liberal bakış açısından da eleştirilmesine vesile olan noktalardır (Yayla, 2003: 438). "Batılı ülkelerin birçok meselelerini, bu kadar hürriyetler yokken hallettiğine" dikkat çekmiş olması çok önemlidir (akt. Cemal, 2000: 340). Özal, özgürlüklerin haddini refah seviyesiyle ölçen, gerek ananevî Kemalist gerek genel sağcı anlayışı, paylaşıyordu.

Velhâsıl, Türkiye'nin farklı kültürel kimliklerden oluşan bir "mozaik" olduğunu resmî ağızdan ilk kez dile getiren Özal'ın, bu potansiyelin demokratik bir zenginliğe dönüşebilmesi sorununu ciddiye aldığını söylemek zordur. Nitekim bir konuşmasında Türkiye'nin bir etno-kültürel mozaik olması gerçeğini, siyasal aktörleri çoğullaştıran ve siyasal temsil ilişkilerini karmaşıklaştıran, böylece neticede güçlü iktidarların oluşmasını zorlaştıran bir müşkül olarak konu etmişti (akt. Barlas, 1994: 335). Demokrasinin toplumun siyasal kararların alınması sürecine aktif katılımına dönük açık uçlu ve sürekli gelişen bir imkânlar manzumesi olduğu fikri, Batılı muhafazakârlara olduğu gibi ona da yabancıydı. Demokrasiyi, iktisadî-teknik rasyonaliteye uygun olarak, pratik-işlevsel bir yönetim sistemi olarak görüyordu. Siyasetüstücü teknokratik söylemi, bunun alametidir. Keza bir başka yenilikçi-modernizatör yanı: Medyaya, 'dolaysız' siyasal etkinlik ve ilişkilerin yerini alan bir mecra olarak kazandırdığı ağırlık, Türkiye'de *medya-odaklı siyaseti* yerleşikleştirmesi, Özal'ın siyaseti idare tekniğine indirgemeye yatkınlığının önemli bir veçhesidir. Aynı zamanda, Özal'ın /ANAP'ın pragmatist mühendis ideolojisinin bir veçhesidir bu: "Dava adamı" yerine "teknik adam"ı koyan, "ilkesel ve ideolojik inançlar yerine teknik ve çözüm arayıcı icraati getiren" bu zihniyet, "70'li yıllardaki aşırı polarizasyon ve toplumsal çelişkiye tepki olarak 80'li yıllarda [beliren] toplumsal uzlaşma beklentilerine yardımcı olmuştur" (Göle, 2000: 46 ve 2002: 62).

'70'lerdeki anti-komünizminin Özal'daki izleri kalıcıdır. Ölümünden kısa bir süre önce verdiği uzun mülakatta şunları söylemişti:

> *Türk sağı fikren hayli zayıf ve etkisizdi, solun karşısına ancak kavga ile çıkabiliyordu. (...) Bizim bir ülkeye hizmetimiz de şu olmuştur: Sol entelijensiyanın tehdit ve hücumlarına kulak asmamayı, bunlara rağmen icraat yapabilmeyi öğrettik insanlara* (Özal, 1992b: 22).

Bu sözler, Özal'ın sol karşıtlığının köklülüğüyle beraber, *anti-entelektüalizme* dair de ipucu verir. Modernliğin imkânlarını tekniklerde, erdemini onları uygulamaya yönelik pratik akılda gören, *pathos*'unu bu *yapma* iradesinde buluyor; eleştirel düşünceyi ise ayakbağı sayıyor, ona iyi ihtimalle "lüzumsuzluk", kötü ihtimalle idraksizlik hatta kötü niyet atfediyordu. Yine itibarsızlaştırma sözcüğüne el atalım: Özal, çok zaman "sol"la eşlediği "aydınları/entelijensiyayı" itibarsızlaştırmaya, bir hayli duygusal enerji sarf etmiştir. "Özal imgesi" başlığı altında belirttiğimiz, yüksek kültürü destabilize etmeye dönük tutumuyla birleşen bu motif, entelijensiya içinde onu destekleyen unsurlar tarafından özellikle yüceltilen bir yanı olmuş ve popülaritesine katkıda bulunmuştur.

YENİ SAĞCILIK

Bu yazının birçok yerinde Turgut Özal'la ilgili yorumlarını aktardığımız Mustafa Erdoğan (2003: 18, 25) onu neticede "muhafazakâr yanı olan bir liberal" tanımıyla konumlandırır. Muhafazakârlık ve liberallik dozlarının oranlanmasına/ölçümüne kıyasla daha organik bir kavramlaştırma, Özal'ı *Yeni Sağcı* olarak tanımlamak olacaktır.

1970'ler/1980'ler dönümünde ABD'de

Reagan'ın, İngiltere'de Thatcher'ın politikalarını ve ideolojilerini, başka deyişle Thatcherizm ve Reaganizmi tanımlamak üzere kullanılan *Yeni Sağ* kavramı, sağın geleneksel kanatlarının ve unsurlarının yeni bir terkipte birleştirilerek kazandığı hegemonik potansiyeli anlatır. Aslolan, yeni-muhafazakârlık ile yeni-(veya: neo)liberalizmin bireşimidir (Dubiel,1998). Neoliberalizm, Keynesyen sosyal refah devletinin içine girdiği global krize, 'eski' liberalizmi (kabaca: 'sosyal' mülahazalarla kayıtlanmamış piyasa ilişkilerini ve ideolojisini) geç-kapitalizm koşullarında rehabilite ederek bulunan çözümü ifade eder. Yeni-muhafazakârlık ise, muhafazakârlığın kadim motiflerini modern bir surette, değişim/yenileşme vaad eden bir söylem çerçevesinde sunar. Neoliberal uygulamaların genel olarak solu geriletmesi, 'sosyal mühendislik' ideolojisini itibarsızlaştırması ve sosyal devletin geleneksel ilişkileri ikame eden hükümranlığını tasfiye etmeye yönelmesi, muhafazakârlığın selamladığı bir gelişme olmuştur; burada, geleneğin ve cemaat(ler)in yeniden inşasına dönük bir ufuk da görebilmiştir. Buna mukabil muhafazakârlığın cemaatçiliği ve 'kimlikçiliği', neoliberalizmin toplumu 'yapısöküme uğratan' deregülasyon stratejisine dayanak sağlarken; muhafazakâr ideolojik motifler ve *pathos*, neoliberalizmin saldırgan, 'küstah' söyleminin manevi açıklarını doldurmaya da yaramıştır. Velhasıl, söz konusu ideolojik dönüşüm, 'eski' sağdaki yeni bir harmanlanmayla birlikte gelişmiş, neoliberalizmle yeni-muhafazakârlığın siyasal ve ideolojik eklemlenmesiyle, hemen hemen bütün Batı dünyasında uzun süreli güçlü iktidarlar kuran *Yeni Sağ* oluşmuştur. Modernliğin postmodernliğe inkılâbının politik düzlemdeki paraleli olarak da düşünmek mümkündür bu fenomeni.

Turgut Özal, Türkiye'de Yeni Sağ hegemonyanın inşasına liderlik etmiştir. Bu bağlamda, Thatcherizm, Reaganizm gibi bir *Özalizm*'den de söz edilebilir. Özal, 12 Eylül otoriter rejiminin devamlılığının sağladığı elverişli koşullarda, yeni bir hegemonik merkez yaratacak şekilde sağdaki güçlerin yeniden harmanlanmasını gerçekleştirmiştir. Bu eklektik yapı içinde eklemleyici halka, –benim bu yazıda *iktisat ideolojisi* olarak tanımladığım– ekonomizmdir (Özkazanç, 1996: 59). Birçok eleştirel analizde, kısa vadede başarılı olan Özalizmin, gerek 'aşırı'-eklektisizmi nedeniyle (Yarar, 1998) gerekse bu söylemin başarısını güvenceleyecek sınıfsal-toplumsal karşılıkların (örneğin İngiltere'de Thatcher deneyindeki gibi üretken/asalak, çalışkan/tembel, iyi vatandaş/diğerleri gibi eksenler kurup, vasıflı emekçilerin yandaşlığını 'kazanıp' işçi sınıfı içinde bir bölünmeye yol açtığı; neticede toplumda kendi çizdiği ayrışma hattı doğrultusunda bir saflaşma sağladığı gibi) bulunmaması/yaratılamaması nedeniyle (Tünay, 2002; Çaylak, 1999: 479-81), kısa vadenin ötesinde hegemonik olamadığı ileri sürülmüştür. Mamâfih, özgül olarak onun kendi siyasal performansının ötesinde, global kapitalizmle eklemlenme doğrultusunda piyasa/iktisat ideolojisinin hükümranlığına dönük kapsamlı bir ideolojik dönüşümün 'mimarı' sıfatıyla Özal'ın tesis ettiği hegemonik etkinin vâdesi hiç de kısa gibi görünmemektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Burada Atatürkçülüğü öncelikle hegemonik ideolojinin 'boş gösterenlerini' sunma işleviyle kastediyoruz. Bununla beraber, Özal'ın liberal Kemalizm yorumunu, Sağ

Kemalizmin ideolojik mirası bağlamında da ele almak gerekir. Bkz. Bora ve Taşkın (2002).

2 "Ona atfedilen söz" demek belki daha doğru olacaktır. Bu söz, 1989'daki dış gezisinde Özal'ın Tunus Başbakanına, "Ben tembelleri değil çalışıp başarılı olanları severim" meâlindeki Hâdis'i zikrederek, "zengin bir müslümanın fakir bir müslümandan daha iyi olduğunu söylemesi"nden türetilmiştir (akt. Bali, 2002: 33). Provokatif bir biçimde sloganlaştırılmasında kuşkusuz siyasal muhalefetin faydacı tutumunun payı vardır. Ancak Özal'ın genel tavrının da, ona atfedilen böyle bir sözün sahihliğine dair bir kanaatin oluşmasına katkıda bulunduğu açıktır.

1990'ların Başındaki Liberal Kıvılcım: YDH

ALPER GÖRMÜŞ

1993 baharında on kişilik bir tartışma grubunun inisiyatifiyle doğup büyük bir hızla gelişen Yeni Demokrasi Hareketi (YDH) 1994'ün Aralık ayında partileşti. Hareketin sözcüsü, işadamı Cem Boyner'in 1994 boyunca ülkenin çeşitli yerlerinde yaptığı konuşmalar, Turgut Özal'ın tek ayak (ekonomi) üzerinde tutmaya çalıştığı liberalizmini siyasi liberalizmle kuşatmaya çalışan manifestolar niteliğindeydi. Partinin kuruluşuna doğru, konuşmalardaki liberal doz daha da arttı. YDH'nın partileşmesinden iki hafta önce, Boyner, "liberal demokrasi" ve "piyasa ekonomisi"ni bir tür "akli zorunluluk" olarak gördüğünü bile söylemişti:

> *"Küreselleşme, bir başka ifadeyle bütün dünyanın insanlığın ortak mekânı olarak algılanması, kaçınılmaz bir zorunluluk haline geldi. Aksi halde, yeryüzünde insan varlığının devamının mümkün olmadığı kesinlikle anlaşıldı. İnsan aklını kullandığımızda, artık, bu yeni dünyanın kuruluş sürecinin geri dönüşü olmadığını anlamak zorundayız. Tüm insanlık olarak, geri dönüşü olmayan bir yoldayız. Bütün insanlık, bu yeni düzene uyacak, direnenler zorla uydurulacak. Kurulmakta olan yeni dünyanın temel taşları, insan hak ve özgürlüklerini esas alan liberal demokrasi, piyasa ekonomisi ve barışçılık..."* [1]

1960'larda ve Türkiye'nin had safhada kutuplaşmış olduğu 1970'lerde "liberalizm"in bir tür "küfür" gibi algılandığı hatırlandığında, Boyner'in ağzından dökülen bu "iman dolu" sözleri yadırgamamak mümkün değildir.

YDH'nın kurucularından Asaf Savaş Akat, bir söyleşide kendisine yöneltilen "Türkiye'de liberalizmin toplumsal kökeni var mı?" sorusuna cevap verirken, sözünü ettiğimiz yıllarda liberalizmin nasıl algılandığını şöyle anlatıyor:

> *"Türkiye gibi, liberalizm düşmanlığı neredeyse genetik mekanizmalarla atasından tevarüs eden seçkinlerle dolu bir toplumda, bu soru meşruiyet kazanıyor. Türkiye seçkini, çoklu belirlenmelerin ürünü. Bunların içinde Osmanlı kapıkulu geleneği var; milliyetçilik var; jakobenlik var; pozitivizm var; korporatizm var; siyasî ve ekonomik devletçilik var; populizm var... Hep söylüyoruz: Altı Ok arasında demokrasi yoktur.*
>
> *Bu durumda, seçkinlerin ideolojik haritasına ve toplumsal muhayyilesine damgasını vuran Atatürkçü (Kemalist) düşüncede, liberalizm bir hasım olarak, bir rejim düşmanı olarak tanımlanıyor. Resmi ideoloji, liberalizmi karikatürleştirmiş, kulaktan dolma birkaç basmakalıp slogana indirmiş. Son dönemde, milliyetçi-otoriter*

kesimlerin 'liboş' sözcüğü ile liberalleri iyice küçültmeye çalıştıklarını izliyoruz."[2]

Gene, ülkenin en soluklu ve en içerikli liberal hareketi niteliğindeki Liberal Düşünce Topluluğu'nun ve adı "Liberal" olan ilk partinin de (önce "Liberal Parti" sonra "Liberal Demokrat Parti") o sıralarda kurulduğunu düşünürsek, Özal'ın ölümünü (Nisan, 1993) izleyen "liberal canlanma"nın hangi siyasal ortamdan neş'et etiği üzerinde biraz durmamız gerektiği çıkar ortaya.

1960'lar ve 1970'ler, sadece Türkiye'de değil dünyada da liberalizmin sahneden çekildiği yıllar oldu. "Hep liberal" Kâzım Berzeg'in, hocası Sıddık Sami Onar'dan aktardığı gibi, bu on yıllarda "'Aydın sayılabilmek için az veya çok sosyalist olmak' koşulu dünyada genelleşmişti."[3]

Gerçekten de, devletin genişlediği, refah devleti uygulamalarının yaygınlaştığı koşullarda toplumda liberal bir etki yaratmak, eşyanın tabiatına aykırı gibi görünüyordu.

1970'ler, özellikle 1980'lerden itibaren sermayenin yapısında ortaya çıkan gelişmeler ve yeni teknolojilerin daha fazla sermaye gerektirmesi, refah devleti uygulamaları için gerekli fonların sermaye sahipleri tarafından talep edilmesi sonucunu doğurmaya başladı. Bu sınıfsal ihtiyaç, her zaman olduğu gibi alternatifsiz bir "zorunluluk" olarak sunuluyordu.

Bu yeni dalga, beklenebileceği gibi siyaseti "devlet" üzerinden yürütmeye kurgulu "sol"dan da "sağ"dan da çok güçlü bir entelektüel muhalefetle karşılaştı. Fakat 1980'lerin sonundan itibaren Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku'ndaki devletçi-kolektivist sistemlerin çökmesiyle birlikte bu entelektüel direniş çok ciddi bir sarsıntı geçirdi, hatta bazı noktalarda yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldı.

Fukuyama'nın "tarihin sonu"nu ve "liberal demokrasilerin geri dönüşsüz, nihai zaferi"ni ilan ettiği yeni dönem Türkiye'de de etkisini göstermeye başlamıştı. Önceki 10 yıl boyunca ülke, ele geçirecekleri devleti "yeni bir toplum" ideali doğrultusunda araç olarak kullanmak isteyen grupların savaş alanı haline gelmişti. Yıllarca süren boğazlaşmanın sonunda, ne "sivil sol"un ne de "sivil sağ"ın devletçiliği galebe çalabildi. "Güçlü olanın devletçiliği", yani devletin devletçiliği egemen oldu: 12 Eylül...

Fakat, devleti korumak için geleneksel partilerin dahi yasaklandığı bu dönem, tuhaf bir şekilde Türkiye'de gerek ekonomik gerek siyasal alanlarda liberal adımların atılabildiği bir dönem oldu. Atilla Yayla ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, bu "paradoks"u şöyle anlatıyorlar:

"1980 yılının Ocak ayı, Türkiye'nin iktisadi liberalleşme sürecinde önemli bir kilometre taşı teşkil ederken, aynı yılın Eylül ayında gerçekleştirilen askerî darbe, liberalleşmeyi, daha doğrusu liberal demokrasiyi durdurmuş ve geriye itmiştir. Ne var ki, paradoksal bir şekilde, kısa vadede liberalleşmeye büyük zarar veren bu olay, daha uzun vadede, buna sebep olanların herhalde hiçbir şekilde arzu etmediği bir dönüşümle, Türkiye'nin siyasi liberalleşmesini kolaylaştıracak oluşumlara yol vermiştir. Bunu daha açık olarak şöyle ifade etmek mümkündür. 12 Eylül 1980 askerî darbesi dönemin siyasi kadrolarını 1983'te demokrasiye geçiş sürecinde siyasî faaliyetten yasaklamakla, Türkiye'nin liberalleşmesine umulmadık bir ivme kazandıracak bir partinin ve liderin göreve gelmesine dolaylı olarak katkıda bulunmuş veya bunu kolaylaştırmıştır."[4]

Turgut Özal'ın başbakanlığıyla başlayan (1983) yeni dönemde Türkiye gerçekten de özellikle ekonomik alanda olmak üzere bir dizi liberal reform gerçekleştirdi. Özal, "siyasî liberalizm"in hanesine yerleştirilebilecek somut adımlar da attı ama onun esas olarak bir "iktisadi liberalizm" savaşçısı olduğunu unutmamak lazım. Turgut Özal, iki liberalizm arasında "sıra

takibi"nin gerekliliğine inanıyordu. "Özalizm"in Türkiye'de "Kemalist iktidarın yerini alan ilk iktidar" olduğunu savunan liberal iktisatçı Muhittin Ataman'a göre:

> *"Özal ekonomik liberalleşmeden sonra siyasi liberalleşmenin kendiliğinden geleceğini bekliyordu. Özal, ekonomik serbestlik olmadan siyasi serbestliğin olmayacağına inanıyordu."*[5]

Bu, Özal'ın orijinal tespiti değildi. Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde öne çıkan Amerikalı bazı liberal iktisatçılar, liberal demokrasinin ancak orta sınıflar üzerine inşa edilebilecek bir siyasî sistem olduğunu ve orta sınıfın da ancak otoriter sistemlerin kollaması sonucunda palazlanabileceğini uzun yıllardır savunuyorlardı.

Roman ve deneme yazarı Mario Vargas Llosa, bu iktisatçılardan biri olan Robert Kaplan'ı eleştirirken şöyle diyor:

> *"Kaplan, dolambaçlı sözlerle vakit kaybetmemektedir. Her ne düşünüyorsa açıklıkla söylemektedir. Düşündüğü de, demokrasi ile gelişmekte olan dünyanın birbiriyle bağdaşmadığıdır: 'Toplumsal istikrar orta sınıfın tesisi sonucu elde edilir. Orta sınıfı da demokrasiler değil, monarşiler dahil otoriteryen sistemler meydana getirir.' (...) Kaplan, orta sınıfları meydana getiren ve demokrasiyi mümkün kılan bugünkü otoriteryen rejimler olarak 'piyasa sosyalizmi' uygulayan Çin ve Fujimori'nin Perusunu (sözde sivil kukla hükümetinin olduğu askeri bir diktatörlük) görmektedir. Bunlar, Kaplan'ın 'umutsuz yoksulluktan refahın' oluşturulması olarak gördüğü kalkınma modelleridir. Kaplan'a göre, gelişmekte olan dünyadaki tercih 'diktatörlerle demokratlar arasında' değil, 'kötü diktatörlerle, biraz iyi diktatörler arasındadır.' Kaplan'ın görüşüne göre, 'Rusya kısmen başarısız olabilir; çünkü Rusya bir demokrasidir; ve Çin kısmen başarılı olabilir, çünkü demokrasi değildir.'"*[6]

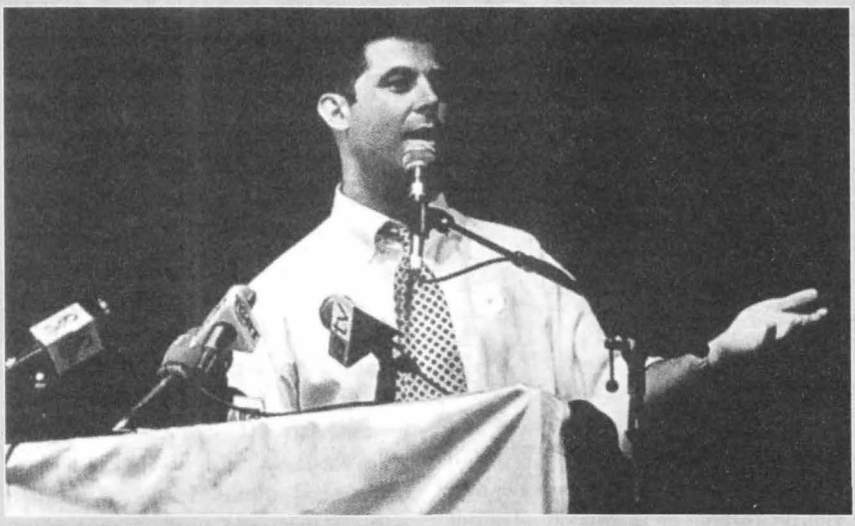
Özal'a yakın bazı aydınlar, onun ölmeden önce "ekonomik liberalizm tamamlanmadan siyasi liberalizm olmaz" görüşünü değiştirdiğini, liberal siyasi reformlara öncülük etmek üzere bir siyasi parti kurma hazırlığı yaptığı sırada hayata gözlerini yumduğunu söylerler.

Özal'ın kafasında tam ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Ama hayatının son yıllarında kendisine yakın olan bazı aydınların, onun ölümünden sonra "ikisadi liberalizm"den de güçlü vurgularla "siyasî liberalizm"e sahip çıkmaya başladığını biliyoruz. Yazının başında sözünü ettiğimiz "on kişilik grup" da bu çevre içinde yer alıyordu. Bu grubun ilk buluşmalarında dile getirilen "acil demokrasi" havasına bakarak şunu söyleyebiliriz: Özal ne kadar "Kaplancı"ysa, YDH çekirdeği de o kadar "Llosacı"ydı.

'ÇEKİRDEK'

Aslında, YDH çekirdeğinin ilk toplantılarını yaptığı 1993'ün bahar ve yaz aylarının Türkiye'si, "barışçı" ve "uzlaşmacı" bir siyasal ortam gerektiren liberal çıkışlar için hiç müsait değildi. Yılın ilk ayında Uğur Mumcu, faturası "İslâmcı terör örgütleri"ne çıkarılan bir cinayete kurban gitmiş, ülke laik-İslâmcı ekseninde bir anda yay gibi gerilmişti (temmuzda da Sivas'ta 33 solcu-laik aydın bir otelde yakılarak öldürülecekti). Öte yandan yapılan kamuoyu yoklamaları Refah Partisi'nin hızla yükselmekte olduğunu gösteriyor, bu da laik kesimdeki tedirginliği daha da artırıyordu – nitekim 1994 baharında yapılan yerel seçimlerde Refah Partisi kimsenin tahmin edemediği bir oy patlaması sonucunda Türkiye'nin en büyük partisi haline gelecekti.

Siyasi sistemin liberalleşmesi yönündeki taleplere Cumhuriyet tarihi boyunca devletten gelen katı itirazların üç temel gerekçesinden (komünizm, irtica, bölücülük) biri (komünizm) sahneden çekilmişti ama öbür ikisi, topluma da giderek



Can Kozanoğlu'nun Pop Çağı Ateşi*'nde yazdığı gibi, YDH lideri Boyner'in "ne olursa olsun popülizm yapmamaya" dair 'vaadini' kayıtsız şartsız tuttuğu tek alan, iktisattı. "Serbest piyasa ilkeleri", kutsal değerdi. Buna karşılık, modern halkla ilişkiler tekniklerine dayanan bir popülizmden geri durulmuyordu. Örneğin yerleşik politik eliti küçümseyen söylem, bunun örneğiydi.*

daha geniş ölçülerde sirayet eden büyük korkular haline gelmişti.

1993 Mart'ında PKK tarafından ilan edilen tek taraflı ateşkes, iki ay sonra Bingöl'de 33 askerin öldürülmesiyle ortadan kalkmış, "bölücülük" konusundaki hassasiyet daha da büyümüştü. Tıpkı laik-İslâmcı kutuplaşması gibi Türk-Kürt kutuplaşması da liberal bir parti için son derece elverişsiz koşullar yaratıyordu.

Devlet, "ekonomiden elini eteğini çekmesi" bir yana, zamanın Cumhurbaşkanı Demirel'in deyişiyle "rutinin dışına çıkmış", siyasî partileri bile yer yer devre dışı bırakmıştı. Öte yandan, bu tür güvensiz koşullarda kendini ancak "devletin koruması" altında ya da bir gruba dahil olarak güvende hissedecek bireyler, liberal bir partinin "kendi gücüne güvenen toplum ve bireyler" söylemine uzak duruyordu doğal olarak. Toplum ve bireyler ne "küçük, teknik devlet" ne de "bireycilik" vurgularını dinleyebilecek durumdaydı. Nitekim bu zor pozisyon, YDH'nın liberalliğini, kendi içinde dahi "sapma" olarak nitelendirilen bazı yön değişikliklerine uğratacaktı.

'EKONOMİK LİBERALİZM' VE YDH

Bu noktaya kadar YDH'nın liberalizmini etkileyen iki ana unsur; Özal liberalizmi ve YDH'nın içine doğduğu politik ortamı özetlemeye çalıştık. Buradan itibaren ise, gerek parti programından gerek sözcüler aracılığıyla dile getirilen fikirlerden hareketle YDH'nın nasıl bir liberalizmin temsilcisi olduğunu incelemeye çalışacağız. Önce devlet-birey-serbest piyasa ilişkileri konusunda YDH fikriyatına bir göz atalım.

Cem Boyner, YDH'nın ilk büyük çıkışı sayılan 18 Temmuz 1994, İstanbul konuşmasında şöyle diyordu:

"(...) Verimlilik her şey mi? Serbest piyasa ekonomisi verimliliği sağlıyor ama adaleti sağlayamıyor. Her şey satılık de-

Kâzım Berzeg

BEKİR BERAT ÖZİPEK

Kâzım Berzeg, Türkiye'de liberalizmin anlaşılmasına ve bir fikir hareketi olarak şekillenmesine katkıda bulunan başlıca fikir adamlarındandır. 1960'lı yıllardan itibaren çeşitli gazete ve dergilerde Türkiye ve dünya meselelerini liberal perspektiften ele alan yazılarıyla temayüz etmeye başlamış olmakla birlikte, Türkiye entelektüel ve siyasî hayatında onun etkisinin asıl belirginleşmeye başladığı yıllar, liberalizmin siyasî bir akım olarak etkisini hissettirdiği 20. yüzyılın sonlarıyla, 21. yüzyıldır. Kâzım Berzeg, dünyadaki gelişmelere paralel olarak liberal değerlerin, söylemlerin ve siyasetin Türkiye'de de ivme kazandığı, liberalizmin bir siyasî kimlik ve seçenek olarak belirginleşmeye başladığı 1990'lı yılların başlarında, Atilla Yayla ve Mustafa Erdoğan ile birlikte oluşturdukları Liberal Düşünce Topluluğu'nun (LDT) kurucu başkanı olarak, liberal bir fikir hareketinin oluşmasında da rol oynamıştır.

KAZIM BERZEG KİMDİR?

1938'de Samsun'da Kuzey Kafkasya kökenli (Çerkez, Ibıh) Berzeg ailesinin bir ferdi olarak dünyaya gelen Kâzım Berzeg'in "çocukluk yılları, Samsun'da çiftçilikle geçinen ailesinin yanında geçmiştir". Üniversite öğrencisiyken, arazi kiralayarak kendisi de çiftçilik yapmış ve 1970 yılına kadar geçimini bu yolla sağlamıştır. 1961'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirmiştir. Daha sonra çeşitli Avrupa ülkelerine giderek oralardaki tarımsal gelişmeleri incelemiştir. Kavak Ziraat Odası Meclis Başkanlığı, Türkiye Ziraat Odaları Birliği Samsun il temsilciliği görevlerinde bulunmuştur. 1970-82 yılları arasında avukat, hukuk müşaviri ve başhukuk müşaviri olarak kamu kesiminde çeşitli görevlerde bulunmuş, daha sonra da serbest avukatlık yapmaya başlamıştır. Siyasetle aktif olarak ilgilenmeye 1967'den itibaren Adalet Partisi içinde yer alarak başlamış, ancak, kendi ifadesiyle profesyonelleşememiştir (1972: iii; 2000: 1,7). 1983'te milletvekili adaylığı Milli Güvenlik Konseyi tarafından veto edilmiştir.

gil. Oylar satılık değil. Fakir de olsanız verginizi vermiyorsanız bile itfaiye yanginınızı söndürmek zorunda. Mahkemeler davanıza bakmak zorunda. Burada bir insan topluluğu olduğumuzu hatırlamamız gerekiyor. Ölen ölür, kalan sağlar bizimdir diyemeyeceğimiz bir topluluğuz. Burada eşitlik kavramı giriyor devreye. Sosyal adalet, eğitimde fırsat eşitliği, dayanışma, emeklileriyle, muhtaçlarıyla, toplumun yüksek katma değer üretmeyen kesimleriyle dayanışma zorunluluğu giriyor deveye..."

YDH tüzüğünün "parti ilkeleri" bölümünde de şu ifadeler yer alıyor:

"YDH girişim özgürlüğünü savunur. Üretkenlik ve verimliliğin ancak rekabetçi ve dışa açık piyasa koşullarında gerçekleşeceğini kabul eder. Devletin rolünü ise piyasa kuralları içinde çeşitli makro politikalarla ekonomiye yön vermek olarak görür.

Liberal Çizgide "Erkenci Yazılar"

Kâzım Berzeg, 1960'lı yıllardan itibaren dünya ve Türkiye siyasî meseleleriyle ilgili yazılar kaleme almış, ilk yazılarını 1964'ten itibaren dönemin nispeten liberal sayılabilecek dergilerinden olan *Forum*'da yayımlamaya başlamış, mesleki ve hukuki yazılarını ise *Ankara Barosu* ve *Türkiye Barolar Birliği* dergileriyle *Milliyet* ve *Cumhuriyet* gibi gazetelerde yayımlamıştır. 1972 yılında kaleme aldığı *Türk Tarımı ve Toprak Reformu* adlı ilk kitabı, fikir dünyasına devletçi ve müdahaleci sol söylemin egemen olduğu 1970'li yılların Türkiye'sinde adeta tartışılmaz bir gereklilik olarak sunulan toprak reformuna karşı önemli itirazlar içermektedir. Dönemin siyasî atmosferinde topluma "kabul ettirilmiş bulunan" toprak reformu fikrinin oldukça radikal, "devleti direkt düzenleyici olarak görevlendiren" ve daha çok Güney Amerika'daki uygulamaları örnek alan niteliğini (1971: 133) eleştiren Berzeg, bu konuda izlenmesi gereken modelin Batı Avrupa ülkeleri olması gerektiğini ifade ederek, "Ortak Pazar bölgesi için müşterek bir Toprak ve Tarım Planı olarak hazırlanmış bulunan" Manshold Planını önermiş ve yapılacak reformun "hür teşebbüs, irade ve akit serbestisi prensiplerini mutlaka koruma[sı]" gerektiğini vurgulamıştır (1971: 158-9). İkinci kitabı, 1978 tarihli ve "kamudaki bir hukuk eğitimi programına" yönelik olan *Hukuk Başlangıcı ve Aynî Haklar Ders Notları*'dır.

Kâzım Berzeg, 1960'lardan beri liberal düşünceleri siyasal etki alanının perde gerisinde istikrarla savunmayı sürdürmesiyle, 1990'larda, bir "öncü" prestiji kazanmıştır.

Bu kitaplardan önce ve sonra, uzunca bir zaman diliminde daha çok makale ağırlıklı ürünler veren yazarın, *Son Havadis, Dünya, Yeni Forum, Hergün,*

YDH dayanışmacıdır. Toplumumuzun yardımlaşma ve dayanışma gelenekleri-nin güçlenmesini, insanların dostluk, kardeşlik ve dayanışma duyguları ile birbirine bağlanmasını toplumsal birliğin temeli sayar."[7]

Bu ifadelerde dile gelen fikriyatın "pür liberal" bir fikriyat olduğunu herhalde söyleyemeyiz. Devlete "makro politikalarla ekonomiye yön verme" rolü biçilmesi; keza "dayanışma zorunluluğu", "sosyal adalet" gibi kavramların "parti ilkeleri" arasına yerleştirilmesi, farklı türden bir liberal partiyle karşı karşıya olduğumuzu söylüyor bize.

Bu yaklaşımı, mesela Liberal Demokrat Parti'nin (LDP) girişim özgürlüğü konusundaki şu yaklaşımıyla kıyaslayalım:

"LDP'nin serbest ticareti; hem dış, hem de iç ticarette devlet müdahalesinin hiç olmadığı bir ortamdır. Devlet; sağlık, eği-

Yeni Yüzyıl, Pazar Postası, Radikal, Yeni Şafak, Zaman, Nehir, Türkiye Günlüğü, Genç Vizyon, Diyalog, Polemik, Toplumsal Tarih, Liberal Düşünce ve *Açık Toplum* gibi geniş bir siyasî yelpazedeki gazete ve dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. Ancak, yazarın başyapıtı sayılabilecek olan ve başta *Son Havadis* olmak üzere, yıllar içinde çeşitli gazete ve dergiler için kaleme aldığı yayımlanmış ve yayımlanmamış yazılarını bir araya getirdiği kitabı, 1993 tarihinde LDT tarafından yayımlanan *Liberalizm Demokrasi Kapıkulu Geleneği*'dir (bkz. Toprak 1994). Kâzım Berzeg'in hukuk ve siyaset felsefesini derli toplu biçimde ortaya koyan makale ve denemelerini ihtiva eden kitap, aynı zamanda Türkiye'deki hukuk anlayışı ve tatbikatının da liberalizm ve evrensel hukuk perspektifinden bir eleştirisini ifade etmektedir. Liberalizm kavramı üzerindeki sisin dağıtılmasına ve bu düşünce geleneğinin Anglo-Amerikan köklerinin açığa çıkarılmasına ayrılan ilk kısım, liberalizmi Locke ve Hume gibi Türkiye'de yeterince tanınmayan İskoç Aydınlanmasının ve bu entelektüel coğrafyanın en önemli temsilcilerinin fikirlerine atıfta bulunarak temellendirmekte, liberalizmin bir insan hakları doktrini olarak hukukla bağlantısını ortaya koymakta; onun devletçilik ve sosyalizmle olduğu kadar, "anarşizm, vahşi kapitalizm, jakobenizm ve Bonapartizm gibi sapmalar"dan da ayırıcı özelliklerini belirginleştirmektedir. 1996 yılında yine LDT tarafından yayımlanan *Liberalizm ve Türkiye* adlı kitapta toplanan yazıları arasında özellikle "Çağdaşlaşmanın Yanlış Kapısı: Fransa" ve "Batı Uygarlığı Anglo-Amerikan Uygarlığıdır" gibi makaleler, yaklaşık yüz yıldır Türkiye'nin "muasır medeniyet" olarak kendisine örnek aldığı modele yönelik ciddi itirazlar içermektedir.

Hukukçu Kâzım Berzeg

Kâzım Berzeg, öncelikle, Türkiye'deki pek çok hukukçunun aksine, hukuku pozitif hukuktan veya bir "devlet işi"nden ibaret bir alan olarak değil, liberal siyaset felsefesiyle bağlantılı olarak, odağında dokunulmaz, devredilmez hakların yer aldığı evrensel bir nosyon olarak görmekte, Avrupa ve Amerika hukuk anlayışı ve tatbikatlarını izleyerek, Türkiye için insan haklarını ve demokratik siyasî rejimi tesis edecek ve koruyacak bir hukukun mahiyeti hakkında önerilerde bulunmaktadır. Berzeg, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne Türkiye'den ilk ve en fazla dava götüren ve kazanan avukatlardan birisidir. Özellikle kamulaştır-

tim ve sosyal güvenlik de dahil olmak üzere, hiçbir ekonomik girişim yapamaz, piyasaya müdahale edemez. Mülkiyet haklarını kısıtlayamaz."[8]

LDP, YDH'nın liberal bir parti olarak değerlendirilmesine de şiddetle karşıydı; tıpkı "Özal hareketi"nin "liberal" olarak görülmesine karşı olduğu gibi... Partinin Başkan Yardımcısı Sabahattin Akman'ın sözleri:

"1980'lerdeki Özal hareketi, liberalizm olarak sunulmuştur. Özal hareketinde, liberalizmden esinlenmiş bazı yönler vardı; ama, asli çizgileri itibariyle devletçi bir hareketti. Böyle olunca, Özal'daki bütün yanlışlar, bilmeyenler tarafından liberalizme de atfedilmektedir.

Aynı hata, YDH açısından da yapılmaktadır. Fikri bir bütünlükten yoksun olan o hareketi liberal diye nitelendirenler ve müthiş başarısızlığını, yeni bir liberal

ma davalarında, "Türkiye'de ciddiye alınmayan bir insan hakkı" (2000: 105) olduğundan şikayet ettiği mülkiyet hakkına yönelik ihlaller ağırlıklı bir yer tutmaktadır.

"Kıdemli ve İstikarlı Bir Klasik Liberal" Kimliğe Doğru

Kâzım Berzeg, aile kökleri bakımından "demokrasi tarihimizin ana çizgisi" (1996: 174) olarak tanımladığı "liberal sağ" gelenektendir. II. Meşrutiyet sonrası "liberallerin başbakan adayı" olduğu söylenen ve Babıâli Baskınında öldürülen Harbiye Nazırı Berzeg-Babuk Nazım Paşa ile aynı ailedendir (2000: 143). Babası İhsan Bey, Samsun'da ilk Demokrat Parti'nin kuruluşunu gerçekleştiren isimlerdendir (1996b: 20). Bu arkaplanın, onun liberal bir siyasî kimliği tercih etmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Ancak onun liberalizmi, kişilik yapısı, tecrübeleri ve hayatı okuyuş biçimiyle daha yakından ilgili görünmektedir. Çiftçilik yaptığı yıllar boyunca, bireysel girişim, iktisadi değerlerin üretilmesi ve bürokratik yapının baskıları konusunda edindiği tecrübeler ve bu tecrübeleri yorumlayış tarzı da onu liberal çizgiye yakınlaştırmıştır.

Kâzım Berzeg'in, liberalizmi bir insan hakları doktrini olarak anlamasının zorunlu bir sonucu olarak, ayrımsız insan hakları perspektifini taşıdığı gönül rahatlığıyla söylenebilir. Soğuk Savaş döneminin, özellikle 1970'li yılların insanları iki kampa ayrılmaya zorladığı zamanlarda da sağ içindeki otoriter eğilimlerden duyduğu rahatsızlığı ifade etmiş, sol ile sürdürdüğü felsefî ve siyasî mücadele, 12 Eylül sonrası sol gruplara mensup bireylerin davalarını almasına engel teşkil etmemiştir.

Liberal Düşünce Topluluğu Kurucu Başkanı

1992 yılı, Kâzım Berzeg'in uzun süre tek başına sürdürdüğü liberalizm mücadelesinde bir dönüm noktası olmuş, Atilla Yayla ve Mustafa Erdoğan ile tanışıp aynı ideal doğrultusunda birlikte çalışmaya karar verdikleri bu tarih, aynı zamanda Türkiye liberalizmi için de yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Onun Türkiye demokrasi mücadelesi içinde bir liberal olarak daha erken bir dönemden itibaren yer almış olması, bir hukukçu olarak sahip olduğu bilgi ve tecrübesi ve zaman zaman liberal fikirlerle Türkiye pratiği arasında kurduğu ilişkilerle liberal ve illiberal politikaların somut sonuçları hakkındaki yorumlarıyla Atilla Yayla'nın vurguladığı "filozof yönü", bu liberal oluşumun akademik dünyanın sınırlılıklarını aş-

partiye ilgisizlik olarak yorumlayanlar olmuştur. YDH, hem liberal değildi; hem de parçalanmış bir liderliğe sahipti."

"Pür liberal" bakış açısından YDH'ya yönelik bu eleştirilerde kuşkusuz haklılık payı vardı. Ama zaten bütün mesele, YDH'nın, "pür liberal" sloganlarla ortaya çıkan bir partinin toplumda bir yankı yaratamayacağına ilişkin sezgisinden kaynaklanıyordu. Ana gövdedeki liberalizme şırınga edilen bütün o "dayanışmacılık", "sosyal adaletçilik" ve biraz sonra göreceğimiz "kimlik ve cemaat" vurguları hep bu çaresizlikle ilintiliydi. Nitekim, YDH'nın verdiği "taviz"lerin hiçbirini vermeyen LDP de seçimlerde, S. Akman'ın deyişiyle "müthiş" bir başarısızlığa uğradı.

"YDH liberalizmi"nin böyle tecelli etmesinde, partinin, "soldan gelen aydınlarla işadamlarının Türkiye tarihindeki ilk buluşması"na (YDH'lıların telaffuz et-

ması bakımından farklı mahiyette bir katkıyı ifade ediyordu. Diğer kurucu üyeler gibi Kâzım Berzeg de liberalizmi sadece Rousseau'dan veya Fransa'dan yola çıkarak anlatan üniversite hocalarının kitaplarıyla yetinmemiş, liberalizmin Anglo-Amerikan dünyasındaki felsefî köklerini çok erken tarihlerde dile getirmişti; Türkiye'de liberalizmin tarihini Cumhuriyet'le başlatmıyordu ve aksine, özellikle Osmanlı son dönemindeki siyasî ve iktisadi gelişmeleri önemsiyordu; ve onun yakın tarihten veya kendi tecrübelerinden getirdiği örnekler ve deliller, liberal fikirlerin tarihle ve pratikle desteklenmesi bakımından akademisyenin tezlerini bütünlüyordu.

TEMEL FELSEFESİ VE LİBERALİZM ANLAYIŞI

Liberalizm Nedir?

Klasik liberalizmin temel ilkelerini ve duyarlılıklarını daha ilk yazılarından itibaren ortaya koyan Kâzım Berzeg'e göre, 17. yüzyıldan bu yana "modern zamanların en önemli siyasî doktrini" olarak liberalizm, "tabii hukukun gereği olan insan hakları üzerine kurulmuş bir siyasî doktrindir" (1996: 2). Onun Locke ile başlattığı Aydınlanma Çağı'ndan sonra "aydınlanmacı despotizm" veya "Bonapartizm" gibi sapmaları ortaya çıkmışsa da, 1815 tarihli Viyana Kongresi'nden sonra liberalizm "Avrupa'nın ortak siyasî doktrini" olma yolunda gelişmiştir.

20. yüzyıl, liberalizmin gerilemesine sahne olmuş, iki büyük dünya savaşıyla büyük bir yıkıma uğramış, "klasik Batı demokrasisinin felsefî temeliyle ilgisinin kesilmesine, popülist niteliğe bürünmesine, devletin denetlenemeyen devasa bir bürokratik yapı haline dönüşmesine, bürokrasinin insan özgürlüğünü tehdit eden büyük bir güç haline gelmesine yol açan mutavassıt, müdahaleci ve yeniden dağıtımcı düşünceler" etkili olmuş, ancak yüzyılın sonlarına doğru liberalizm yeniden itibar kazanmaya başlamıştır (1996: 2-5).

Berzeg, onu kavram kargaşasından korumak ve "sağ" içindeki diğer akımlardan ayırmak gerektiğini vurgulayarak, 1986 tarihli bir makalesinde liberalizmin öncelikle "nazari temelleri, tarihi gelişimi, belirli sınırları, ekonomik ve siyasî muhtevasıyla bir bütün" olduğunu ortaya koyar; "unsurlarının tam olmadığı ve bir ideoloji bütünlüğüyle kabul edilmediği yerde liberalizm yoktur." Batılı anlamda demokrasi liberalizmin ürünüdür ve "demokrasinin tam olmadığı yerde liberalizm yoktur." O, ısrarla ve çoğu kez tekrara düşme pa-

meyi çok sevdikleri bir tespit) mekân olmasının da rolü vardı kuşkusuz. Sadece "birey"in, "bireysel özgürlük"lerin ve "hoşgörü"nün vurgulanması, parti içindeki sol kökenli aydınlara yetmiyordu.

İçine doğulan politik ortamın ve partinin bu bileşiminin empoze ettiği devlet-toplum-birey formülasyonu "klasik" (Avrupa) liberalizmden çok "sosyal" (Amerikan) liberalizme benziyordu. İki liberalizm arasındaki fark, Atilla Yayla ve Mehmet Seyitdanlıoğlu'nun "Türkiye'de Liberalizm" adlı uzun makalelerinde şöyle ifade ediliyor:

> *"Klasik liberalizmin fikri temellerini David Hume ce Adam Smith'e kadar götürmek mümkündür. Liberalizmin bu türünün temel görüşleri şunlardır: Fert, kendisinin ahlaki değerlerinin kaynağıdır; fertler arasındaki ticaret ve mübadele süreci hem etkili ve verimlidir, hem de hürriyetleri genişleticidir; piyasa düzeni kendiliğin-*

hasına liberalizmin "saf bir siyasî doktrin" olduğunu vurgular. Bunun anlamı, liberalizmin sadece siyasete ilişkin bir önerisinin olması, topluma yönelerek onu herhangi bir biçimde değiştirme, dönüştürme gibi anti-demokratik projelere kapıyı baştan kapatmış olmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında liberalizmin "toplum ve insan niteliği için bir projesi yoktur" (1996: 151): "Liberal devlet, vatandaşın diline, dinine, donuna karışmayan devlettir." Bunu "Üç D formülü" olarak adlandırır.

Gerçek Demokrasi Liberal Demokrasidir

Atilla Yayla gibi o da demokrasinin sadece yaşayan tek formu olduğundan dolayı değil, felsefî ve siyasî muhtevası bakımından da demokrasiyi mümkün kılanın liberal düşünce geleneği olduğunu düşündüğünden dolayı, yani sadece pratik gerekçelerle değil, aynı zamanda teorik bir gereklilik olarak da demokrasi adını almayı tek hak edenin liberal demokrasi olduğunu kabul eder (2000: 50). Berzeg'de demokratik devlet, bireyin insan onuruna yaraşır bir hayat sürmesi için her şeyden önce ahlaki bir gereklilik olarak belirginleşmektedir. Bununla birlikte, tıpkı John Stuart Mill'in ifade hürriyetini savunurken ikna edici olabilmek için ahlaki gerekçelerin yanında pratik yararlardan da bahsetmesinde olduğu gibi, Berzeg de bireyleri demokratik devletin değerine ikna etmek için onun yararlarını gündeme getirir. Demokratik devletin savaşta bile, dışarıya karşı sahte bir bütünlük görüntüsü veren diktatörlüklerden daha avantajlı olduğu, yine bu iki ülkenin veya Albaylar cuntası Yunanistan'ına karşı Kıbrıs harekâtını yapan nispeten demokratik Türkiye'nin kıyaslanmasıyla da görülmektedir (2000: 51-2).

"Bize Özgü Demokrasi" Olmaz

Demokrasiyi bir bütün olarak alan Berzeg, halkımızın henüz demokrasiye hazır veya "ehil" olmadığını, demokrasinin gerektirdiği fikir, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin Türk halkı için lüks olduğunu ve dolayısıyla onun evrensel anlam ve muhtevasıyla uygulanmasına izin verilmemesini savunan ve özelde CHP geleneğinin, genelde ise cumhuriyetçi seçkinlerin söyleminde somutlaşan siyasî önerileri kesin bir dille dışlar. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak Berzeg, "iç ve dış düşmanlarla kuşatılmış" bir ülkede demokrasinin kısıtlı veya yarım uygulanması gerektiği gibi anti-demokratik yaklaşımları reddeder. "Türkiye'ye özgü koşullar" nedeniyle "Türkiye'ye has, milletimizin

den doğan bir düzendir. (...) Liberal düşünce geleneğinin diğer çizgisi, Amerikan liberalizmi veya sosyal liberalizm adıyla anılmaktadır. Amerikan liberalleri genel olarak sol çizgide sayılmalarına rağmen, piyasaya ve bireyselliğe düşman değildirler. Piyasa süreçlerinin yarattığını düşündükleri eşitsizlik ve adaletsizliklerin hayırsever bir devlet tarafından sürekli müdahalelerle düzeltilmesini talep ederler ve bunun özgürlüğün daha iyi korunmasını sağlayacağına inanırlar. 1929 Büyük Buhranı, piyasa ekonomisinin kendi hatalarını kendi içinden düzeltici mekanizmalara sahip bulunmadığı, bu yüzden, dış müdahalelere ihtiyaç duyduğu yolundaki tezleri doğrulayan bir veri olarak algılanmıştır. Devletin, talebi yönetmesi, tam istihdamı sağlaması, sosyal güvenlik, sağlık ve eğitim alanlarında gittikçe genişleyen roller üstlenmesinin hem fiilen mümkün, hem ahlaken haklı ve gerekli olduğu görüşü

karakterine, yapısına uygun, coğrafi veya jeopolitik konumumuzla mütenasip değişik demokrasi modelleri takdim edenler"i, onların "bize özgü demokrasi" önerilerini sorgular (2000: 49-50).

Demokrasinin "Öteki"sizliği veya "İç ve Dış Düşmanlar" Despotizmin Gıdasıdır

Dünyanın birçok ülkesinde demokrasiye karşı olan, ama çeşitli sebeplerle bunu açıkça ifade etmeyen güçlerin, otoriter veya totaliter bir rejim kurmak veya kurulu olanı korumak için sıkça başvurdukları bir "öteki" veya düşman icat etme taktiğine dikkat çeken Berzeg'in 1987 yılında yazdığı bir makalenin başlığı bu konudaki yaklaşımının açık bir özetidir: "'İç ve Dış Düşmanlar' Despotizmin Gıdasıdır" (2000: 55). Berzeg'e göre Türkiye toplumu barış içinde bir arada yaşama geleneğine ve farklılıkları tanıma gibi geçmişten gelen bir haslete sahiptir. Dolayısıyla birilerinin toplumu bu muhayyel düşmanlardan "kurtarmasının" gereği veya ahlaki ve siyasî meşruiyeti bulunmamaktadır. Bu bağlamda Cumhuriyet'le yaşıt bir "iç düşman" olan "irtica tehdidi" gerekçe gösterilerek sivil yönetimin tahrip edilmesine de onay verilemez. Onun bu konudaki fikrinin en iyi özeti, Avrupa Birliği sürecinde MGK'nın sivilleştirilmesi tartışmalarında dile getirdiği şu cümlelerde somutlaşmaktadır: "Askerler, ülkeyi koruma ve kollama yetkisini ancak halk tarafından seçilen sivillerin emri ve izniyle kullanabilir. Demokrasi öncelikle, herkesin özgürce tartışabilmesini gerektirir. Tartışmaya, silah kullanma tekeline sahip olanlar katılırsa orada özgür tartışma biter ve bir demokrasiden bahsedilemez" (*Radikal*, 30.6.2004).

Liberalizmin Hukuki Temeli ve Yargı

Berzeg'e göre liberalizm, kişi özgürlüğünün hukuki teminat altına alındığı ve bireylerin ve devletin hukuka bağlı olduğu, "kurallı" bir siyasî ve hukuki ortamda gerçekleşebilir. Liberal bir sosyo-politik düzenin gerçekleşmesi demek, insan haklarına dayalı, kanun karşısında eşitliği, akit serbestisini, mülkiyet hakkını, kişinin devlete karşı korunmasını, suçların kanuniliğini, şahsiliğini, masuniyet karinesini ve kısaca evrensel anlamda hukukun egemen kılınmasını gerçekleştirmek demektir. Liberal-demokratik-kapitalist bir ekonomi modeli de ancak böyle bir hukuki temel üzerine kurulabilir (2000: 57).

Berzeg'in önemini vurguladığı hukuk devletten önce var olan ve devletin onun üzerine bina edildiği bir değeri ifade etmektedir. Öyle ki, bir süre için

Amerika'da 1960'lara kadar yaygın biçimde benimsenmiştir." [9]

Bu anlayışın İkinci Dünya Savaşı'dan sonra Avrupa'ya taşındığını, "refah devleti" uygulamalarıyla "sosyal liberalizm"in ABD'deki kaynağından çok daha ileri noktalara götürüldüğünü ve nihayet 1980'lerden itibaren her iki kıtadaki liberallerin daha "serbest" bir liberalizme yelken açtığını biliyoruz. Ne var ki henüz gelişmelerini tamamlayamamış, işsizliğin ve gelir adaletsizliğinin had safhada olduğu Türkiye gibi ülkelerde iki formülün önünde de çok ciddi engellerin olduğu anlaşılıyor. YDH ve LDP örneklerinin bu tespiti doğruladığını söylemek yanlış olmaz.

'SİYASİ LİBERALİZM' VE YDH

Turgut Özal, kendi liberalizmini "üç temel özgürlük"le tanımlamayı severdi:

devlet otoritesi kaybolsa bile toplumda kaos ortaya çıkmayacaktır. Buna Rus işgalinin bir süre için sona erdirildiği Çeçenistan'ı örnek veren Berzeg, bu halkın uzun bir zaman devam eden işgale rağmen kısa süre içinde toparlanabilmiş olmasını, orada işgal güçlerince oluşturulmuş "hukuk"tan başka ve toplumsal meşruiyeti daha güçlü, yazısız ama geçerli bir hukukun varlığıyla açıklar.

Türkiye'de ise hukuk, bireysel hakları korumaktan çok "devletin korunması"nı önemsiyor görünmektedir. Yargı da, Berzeg'e göre, devleti himayeyi amaçlayan "bürokratik bir görevi yürütme" olarak anlaşılmaktadır. Avrupa Birliği yolundaki demokratikleşme çabalarında yargının bu sorunlu yönüne işaret eden Berzeg, "Türkiye'de, çağdaş Batı'daki gelişmenin aksine, hâkimlerimiz özgürlükler alanını genişletici içtihat oluşturma yoluna gitmemişler, bazı durumlarda, Parlamento'nun özgürlükleri geliştirme amacıyla yaptığı yasaları tersine yorumlayıp uygulamışlardır" saptamasını yapmaktadır.

İslâm ve Liberalizm

Liberalizm, "insanları Allah'ın değil, kulun kulu yapan her türlü düşüncenin, sistemin karşısındadır" ve bu yönüyle İslâmla uyumludur. İslâm'da ruhban sınıfı yoktur; Allah'ın huzurunda bütün kullar eşittir ve bu alandaki eşitliği, liberalizmin "kural karşısında eşitlik" esasıyla uyumludur. Kuran'da yönetim "şura-meclis" esasına bağlanmıştır ve Hazreti Muhammet ve dört halife dönemi bir nevi doğrudan demokrasi dönemidir. Müslümanlık insanın sadece Yüce Allah'a kulluğudur. Kula kul olmak şirktir, küfürdür ve "kula kul olmamak Müslümanlığın ve liberalizmin müşterek, temel umdeleridir" (1996: 147-8). Müslümanlıkta mülk edinmek caiz, miras helaldir. İslâm içtihadında, cami yaptırmak gibi dinî amaçlarla dahi olsa, bireyin rızası olmadan onun mülküne müdahale yasaktır. İnsan "iradeyi cüz'iyye" sahibi olarak davranışlarında serbest bırakılmıştır. Hareketlerinden dolayı Allah'a karşı sorumlu olup, onun imanına, inancına karışılamaz. İslâm'ın kul hakkı telakkisiyle liberalizmin getirmeye çalıştığı insan hakları arasında tam bir paralellik vardır (1996: 148-9). İslâm anlayışında özellikle Mehmet Akif'e sıkça atıfta bulunan ve onun İslâm anlayışıyla kendisininki arasında paralellik kuran Berzeg'e göre İslâm'ın bu temel ilkeleri anlaşıldığında, faiz, kadın-erkek eşitliği ve boşanma gibi bazı konularda da bir sorun yaşanmayacaktır. (1996: 150, 176).

"Din ve vicdan hürriyeti", "girişim hürriyeti" ve "fikir hürriyeti..."

YDH bu üç hürriyeti Özal'dan aynen alıp kullandı (tıpkı Özal'ın "Vatandaş devletin değil, devlet vatandaşın hizmetinde olmalıdır" sloganı gibi). Fakat iki "telaffuz" arasında, özellikle de "fikir hürriyeti"nin telaffuzunda çok ciddi bir fark vadı. Özal, "fikir hürriyeti"ni, "iktisadi kalkınma"nın araçsal bir unsuru olarak görüyordu, o da hayatının son döneminde; Özal'ın esas fikrinin ne olduğunu daha önce belirtmiştik: "İktisadi kalkınma olmadan siyasi liberalizm olmaz".

Oysa YDH, tam tersine inanıyordu: Türkiye öyle bir noktaya gelmiştir ki, toplumun ve insanların önüne geniş bir özgürlük yolu döşenmeksizin iktisaden de kalkınamaz.

YDH, bu tespit doğrultusunda ülkenin en büyük iki sorununa ("bölücülük" ve

Liberalizm, Türkiye'de öteden beri yaşanmakta olan din özgürlüğü sorununa da çözüm olacaktır. Ona göre "liberalizmde, başkasının hak ve özgürlük alanına müdahale edilmemesi kaydıyla mutlak biçimde din, inanç, ibadet özgürlüğü vardır. Liberal devlet insanların dinine, inancına, mezhebine, tarikatına, diline, kıyafetine, ekonomisine, işine, yaşam biçimine karışma hak ve yetkisine sahip değildir." (1996: 150).

Türkiye'nin Liberal Siyasî Geleneği veya Tarihi Nasıl Okumalı?

Türkiye'de liberalizmin ve liberal demokrasinin gereği gibi tesis edilebilmesi, öncelikle bugünün üzerinde yeşerdiği geçmişin köklerinin gereği gibi açığa çıkarılmasına ve bu köklerin geliştirilmesine bağlıdır. Berzeg, kültürün liberalizmi ve demokrasiyi mümkün kılıcı rolüne ilişkin vurgusunu temellendirirken, farklı dinî ve etnik kimliklerin bir arada barış içinde yaşadıkları tarihe ve geleneğe atıf yapar. Berzeg'e göre Türkler barışçı bir toplum olarak Anadolu'yu sadece kılıçla yurt edinmiş değillerdi. Türkmenler Anadolu'ya Malazgirt'ten yüz yıl önce "sulh yoluyla gelip yerleşmeye başlamışlardı." Malazgirt de Anadolu'yu fetih savaşı değil, burada yerleşmeye başlamış olan Türklerin bir savunma savaşıydı (2000: 55-6). Zaten daha sonra kaybedilen topraklar da kılıçla alınmış yerlerdi. Ona göre Türkmen geleneğinde barışçı beraber yaşam ve demokratik bir yönetim için temel oluşturabilecek unsurlar vardı. 16. yüzyıldan itibaren saltanatı "bazen kazan kaldırma yoluyla tahakkümü altına alan baskıcı devşirme hâkimiyetine karşı" Celali Türkmenleri'nden, 19. yüzyılda "ferman padişahın dağlar bizimdir" diyen Avşar şairine veya 1946'da Demokrat Parti'ye verdiği oya sahip çıkmak için "kadın erkek sandıklarıyla birlikte Silifke'ye gi[den]" Toroslar'ın yörüklerine kadar bu duyarlılığı izlemek mümkündür (1996: 187-8).

Kuşkusuz her tarih bir kurguyu ifade etmektedir ve Kâzım Berzeg'in tarihi böyle okuyuşunun da tarih dışı bir temeli vardır. Bu temel, yüzeysel bir okuyuşla kaba bir milliyetçilik veya Türkçülük olarak algılanmaya müsait görünse de, aslında despotik bir yönetim kurma çabasında olanların sürekli canlı tutmak istediği "düşmanlarla kuşatılmışlık" duygusuna, farklı olana karşı daimi bir teyakkuz psikolojisine ve "Türk'e Türk'ten başka dost yok" önyargısına dayalı milliyetçi ve şoven propagandalara karşı tarihin gölgede kalan bir yüzüne ışık tutarak eleştiri getirme çabasıdır.

"irtica") devletin ve devlet zihniyetine yakın partilerin önerdiği çözüm yollarının tam tersini önerdi: Özgürlük, diyalog ve uzlaşma...

Cem Boyner, YDH'nın Kürt sorununa bakışını şöyle özetliyordu 1994 Eylül'ünde:

"Çözümü demokrasinin genişletilmesinde ve yayılmasında, Türkiye'nin kısıtlı demokrasisinin tam demokrasiye dönüştürülmesinde görüyoruz. Türkiye'de Türk etnik kimliğinin hangi hakları varsa Kürt etnik kimliğinin de aynı haklara sahip olması gerektiğini savunuyoruz. Bir insan, Türk olduğunu söylerken nasıl gururlanıyorsa Kürt olduğunu da aynı gururla söylemesi gerektiğini savunuyoruz. Ve bunun bizim toplumsal çimentomuzu sağlamlaştıracağını biliyoruz. Türkler için nasıl basın-yayın, eğitim, kendi kültürünü geliştirme hakkı

Berzeg'e göre 19. yüzyıldan itibaren gelişen milliyetçilik akımı, imparatorluğu bitirecek ölümcül bir tehdit olamazdı. Osmanlı'da ancak bir unsurun milliyetçilik yapması, ona ölümcül darbeyi indirirdi; bu unsur, devletin kurucu unsuru olan Türklerdi. Türklerin milliyetçilik yapmaya başlaması, sayısız çeşitlilikteki farklı milleti bir arada tutan harcın ortadan kalkması veya tuzun bozulmasıydı. Bu noktada Berzeg, 2000'li yılların "ulusalcı" retorikle yeniden üretilen İttihatçı geleneğini ve onların tarihi manipüle eden söylemini mercek altına alır. Demokrasiden ve özgürlükten yana taleplerde bulunanları "İkinci Cumhuriyetçi, Avrupacı veya Sevr Özlemcisi" olarak damgalamaya çalışan söz konusu söylemi eleştirerek, Sevr'in tam da bu ittihatçı gelenek tarafından ortaya çıkarıldığını, AB sürecine karşı çıkan ve "gerçekte kendi konum ve menfaatlerini korumaktan başka amaçları olmayan" çevrelerin "saptırılmış bir tarih" üzerine Sevr Paranoyasını nasıl inşa ettiğini anlatır (2001: 129-33).

Türkiye'nin Sosyo-Politik Yapısını Açıklamaya Yönelik Özgün Bir Model Önerisi: "Kapıkulu Geleneği"

Şerif Mardin'in "merkez" ve "çevre" ayrımı eksenindeki modelini, İdris Küçükömer'in Türkiye gerçeğinde tersine döndüğü tespitiyle yeniden içeriklendirdiği "sağ/sol" ayrımına ve bu çerçevede "Batıcı-laik (sağ) ve doğucu-İslâmcı (sol)" siyasî mücadelesinin ardındaki iktisadi ve sınıfsal çatışmaya dayalı modelini veya Emre Kongar'ın "devletçi-seçkinci ve gelenekçi-liberal" ayrımına dayalı modelini değerlendiren Kâzım Berzeg, "sağdan ve soldan uzlaşanlar" başlığı altında, siyasî tercih farklarını yatay kesen özgün ve kapsayıcı bir model geliştirmeye çalışır. "Kapıkulu Geleneği" olarak tanımladığı yönetim anlayışı, odağında asker ve sivil bürokrasinin yer aldığı ve kökleri Cumhuriyet öncesine uzanan siyasî ve iktisadi bir egemenlik ilişkisini yansıtmaktadır.

Berzeg'in modeli, bir yanda "oligarşik yapı"nın iktisadi ve siyasî bakımdan egemen olan unsurları, diğer yanda toplumun özgürlük ve adalete muhtaç çoğunluğun bulunduğu iki ana kesimin ve onların siyasî aktörlerinin mücadelesidir. Osmanlı döneminde Kapıkulu sınıfında ve yeniçerilerde daha sonra İttihat ve Terakki'de ve Cumhuriyet sonrası "bürokratik oligarşi"de somutlaşan ve hem halka hem de üretim fonksiyonuna yabancı olan sınıfa karşı "1950'de halk ülkeyi kendisinin yönetmesine karar ver[miş]"; DP'nin zaferi

varsa Kürtler için de aynı hakların çok doğal karşılanması gerektiğini, bunun üzerinde tartışılmaması gerektiğini savunuyoruz."[10]

YDH'nın laiklik anlayışı da parti programında şöyle ifade ediliyordu: "YDH laikliği, toplumda var olan değişik inanç ve inançlardan kaynaklanan yaşam tarzı taleplerine eşit davranan bir hakemlik ilkesi olarak tanımlar ve bu anlayışı din ve vicdan özgürlüğünün garantisi olarak görür..."[11]

YDH'nın bu "Batı tipi laiklik" talebi doğrultusunda geliştirdiği "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesi ve din işlerinin cemaatlere bırakılması" politikası, devlet içinde, belki Kürt sorununa çözüm olarak önerdiklerinden bile daha fazla tepki çekiyordu.

Daha da önemlisi, bu özgürlük talepleri yalnız devleti değil toplumu ve bireyle-

aynı zamanda milletin de zaferi olmuştur. Kapıkulları veya bürokrat-aydın kesimlerin de içinde yer aldığı "eski sınıf" egemenliğini korumak istemektedir; 1960 ve 1971 müdahaleleriyle bunu gerçekleştirmek istemişlerdir. Ancak, "bürokrasi iktidarından" çok çeken halk, bugün de eski sınıfa karşı hassastır ve hangi kılığa bürünürse bürünsün, onu tanımakta ve vaatlerine kanmamaktadır (2000: 151-82).

Berzeg'in bürokratik oligarşiden duyduğu rahatsızlık, onun birçok siyasî öneriye ilişkin tutumunda belirleyicidir. Örneğin Başkanlık sistemine a priori olumlu bakmasına karşılık, Türkiye'deki "bürokratik oligarşi"nin bu sistemi denetimi altına alabileceği endişesini taşımaktadır.

SONUÇ

Türkiye'de liberalizmin düşünce tarihinde, geçtiğimiz yüzyılın başındaki Ahmet Ağaoğlu'dan sonlarındaki Aydın Yalçın'a kadar pek çok isim, felsefî ve ideolojik bakımdan kendi içinde tutarlılığı sınırlı ve başka akımların bariz etkisiyle oluşturdukları eklektik ideolojilerinde liberalizmin akımlardan bir akım olarak yer aldığı isimlerdir. Az sayıdaki fikir adamıyla beraber Kâzım Berzeg'in onlardan ayrılan en temel vasfı, "saf bir siyasî doktrin" olarak aldığı liberalizmi başka akımlardan ayırarak savunmaya çalışmasıdır.

Kâzım Berzeg'in yazıları, aşağı yukarı ilk yirmi yıl boyunca hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Oysa onun yazıları pek çok alanda ilk tespitleri içermesi bakımından önemli olmuştur. Örneğin Türkiye'de "Sovyet mucizesi"nden söz edildiği ve sosyalizm karşıtlarının bile çoğu kez gönülsüzce kendilerini bunu kabul etmek zorunda hissettikleri yıllarda bu "mucize"yi, zaman boyutunu ve diğer ülkelerin gelişme hızlarını da analize dahil ederek sorgulayan Berzeg, "Rus sosyalizmi kalkınmada başarı sağlayamadı" ve "sosyalist üretim kalitesizdir" diye yazmıştır. Yine bugün sıkça eleştirilen Fransız düşünce geleneğinin eleştirisi de onun tarafından erken bir tarihte yapılmış, devlet içinde "gizli ve etkili" oluşumların hukuka aykırılığına da bu tartışmanın yaygın olarak yapılmaya başladığı tarihten önce dikkat çekmiştir.

Bugün Kâzım Berzeg, uzun zaman boyunca kaleme almış olduğu, ama çoğu yazıldığı dönemlerdeki etkisi sınırlı kalan eserleriyle ve yeni çalışmalarıyla, Türkiye siyasî düşüncesinde ve "münhasır bir akım" olarak liberalizmin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. ❐

ri de korkutuyordu. Çünkü ülke derin kutuplara ayrılmıştı ve her bir kutup çareyi karşı kutbun bastırılmasında görüyordu. Böyle bir ortamda "barış, hoşgörü, diyalog, uzlaşma" gibi liberal değerlerin etki yaratma kaabiliyetleri kesinlikle yoktu. Nitekim YDH'nın erime süreciyle Güneydoğu'daki "büyük operasyonlar" dönemi atbaşı gitti. Ardından da 28 Şubat geldi...

YDH'YA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

YDH'ya yönelik en önemli eleştiri, partide "her inançtan insanın bir araya gelmesi"nden oluşan "kozmopolit" yapıydı. Parti önde gelenleri, bunu bir avantaj olarak görüyor, "bizi Türkiye'ye ilişkin hayallerimiz birleştiriyor" diyorlardı.

Ne var ki bu insanların ortak "liberal değerler" etrafında bir araya geldikleri söylenemezdi. Zamanla YDH, Serdar Ak-

tan'ın dediği gibi "herkesin kafasında farklı biçimde şekillenmeye" başladı. Işin devamı da şöyle geldi:

"YDH'nın herkesin kafasında farklı biçimde şekillenmesine bırakın engel olmayı, bu teşvik bile edildi ve sonuçta birbirinin zıddı akımların ve grupların biraraya geldiği bir yapıya dönüşüldü. Türkiye'nin üniterliğinden gram taviz vermeyenler ile ülkenin etnik cemaatler arasında 'meyve sepetine' benzetilmesini savunanlar; Atatürk hayranları ile düşmanları; sosyal demokratlar ile liberal demokratlar; Refah'ı 'sivil toplumcu' olarak görüp övenler ile 'en büyük tehlike' görenler bir çatı altında toplandılar. Bu yapı ortaya çıkınca, birlikteliği bozmamak ve hoşnutsuzluk yaratmamak için sanıyorum, net bir politik konum yerine, 'radikal demokratlık' adı altında daha dar çerçeveli ve belirli konular içine hapsedilmiş ve sırf şamatacı bir grup marjinalden ilgi görmek uğruna, iktidarı hedefleyen bir partinin asıl seçmen kitlesi olan 'orta sınıfı' ürküten bir siyasal söylem seçildi."

YDH'nın dışardan güçlü göründüğü dönemde, partiye "içerden" getirdiği eleştiride, Serdar Aktan "Ekonomide minimum devleti ve rekabetçi piyasayı savunan bir parti" olarak YDH'nın liberalizmi savunduğunu söyledikten sonra, partide açık liberalizm düşmanlarının varlığından şikâyet ediyordu:

"Liberalizmi bırakın savunmak, bu addan dahi huylanan kişilerin böyle bir partide yeri olamaz. Liberalizme saldıran kişilerin ait oldukları partiye gitmeleri hem YDH hem kendileri için en doğrusudur. YDH, serbest piyasayı ve birey haklarını savunan ana ilkeleri itibari ile bir 'liberal demokrat' partidir. Kim bunun aksini savunuyor ise, ya siyasal bilimler literatüründen habersizdir ya da kasıtlı olarak kavram saptırması yapıyor demektir."

Cem Boyner hedef kitlesini, "ılımlı, yenilikçi reformcu" seçmenler olarak tanımlıyordu. Ona göre, muhafazakârların arasında da bu gruptan seçmenler mevcuttu; işte onları da "çekip çıkarmak" gerekiyordu. Ancak YDH'nin elitist görüntüsü ve edâsı, böyle bir açılıma elvermeyecekti.

Aktan'ın, parti fikriyatının belirsizliğine ilişkin eleştirisi ilk bakışta biraz abartılı gibi görünüyor ama, değil... Hareketin başlangıç günlerinde, YDH binalarına akın eden –çoğu kadın– Atatürkçülerin oradaki "Kemalizm" eleştirileri karşısında şaşkınlığa uğrayıp yüzgeri ettikleri, "çeşitli kanatlardan" YDH'lıların da kabul ettikleri bir olgu. Artık meşreplerine göre, o zamanlar kimi YDH'lılar bunu "kaçırılmış büyük bir fırsat" olarak görüyor kimileri de büyük bir memnuniyetle not ediyordu. Gene, "iyi" politikanın bildikleri tek yolu olan "devletçilik"in nasıl yerden yere vurulduğunu görüp, duyduklarına inanamayıp partiden kaçan çok sayıda "solcu" olduğu da biliniyor.

Seçim yenilgisinin ardından Ankara'da gerçekleştirilen "ne yapmalı?" toplantısının "YDH nasıl bir partidir?" bölümünün

sonuçları da çok ilginçti. Bu bölümde söz alan ve "YDH liberal bir partidir" diyen partililerin oranı "YDH sağcı bir partidir" diyenlerden biraz fazlaydı ama "YDH solcu bir partidir" diyenlerin oranıyla kıyaslanamazdı bile; evet, YDH'lıların çoğu, partilerini "liberal" değil, "solda" görüyordu.

Öte yandan Cem Boyner'in "liberal" sözcüğünü pek az kullanıp hep "merkez"den söz etmesi kafaları iyice karıştırıyordu. Yukarıda sözünü ettiğimiz Ankara toplantısından hemen sonra Strateji Mori'nin yürüttüğü bir kamuoyu araştırmasında YDH'nın "niçin aniden düştüğü" sorusu, araştırmacı Selim Oktar tarafından şöyle yanıtlanıyordu:

"Şu anda halkın gözünde YDH merkez solda bir parti. YDH ise kendisini merkezde, hatta merkez sağda görüyor."

YDH'ya yönelik temel eleştirilerden biri de, bu partinin "uluslararası değişimin dinamiklerini" çok fazla vurgulaması, soyut bir modernizme bağlanması, buna karşılık "yereli ve geleneği ihmal etmesi"ydi. Mithat Baydur, bu bakış açısından YDH'yı şöyle eleştirmişti:

"YDH'nın soyut bir birey ve soyut bir evrensellik tespitlerinin ötesinde Türk insanına sunduğu yeni bir kimlik ve bu kimlikle beraber liberalizmi yeniden üretecek etik ve moral çerçeve kaygısı gözükmüyor. 'Yerellik' kavramının adeta anakronik bir yaklaşımla YDH tarafından dışlanması belki de YDH'yı marjinal kılacak en önemli eksen olacak. Çünkü ülkeleri ve milletleri küreselleşmeye eklemlerken (değişim olgusu), onları sürekli kılan olguları da gözardı edemeyiz. 'Değişim' olgusunu inkâr etmiyoruz ama toplumlarda bir de 'kalıcılık' boyutunu görmezlikten gelemeyiz."[12]

SONUÇ

YDH'nın gerek ekonomik gerekse siyasal alanda, başlangıçta net liberal hedeflerle yola çıktığı açık. Fakat gerek harekete gönül verenlerin "kozmopolit" yapısı gerekse de ülkenin aşırı ölçüde kutuplaşmış siyasal ortamının liberal politikalar için hiç de uygun olmaması, zamanla bu hedeflerden ciddi sapmaların doğmasına yol açtı.

"YDH fikriyatı"nın dal-budak salamamasının bir nedeni de, toplumun "yabancı"sı olduğu bir fikriyatın pek de tanınmayan yeni bir kadro tarafından iletiliyor olmasıydı. YDH yöneticilerinin dışarıya verdiği "elit" görüntü işi daha da zorlaştırıyordu. YDH yöneticileri de farkındaydı bu durumun. On kişilik çekirdek kadroda yer alanlardan biri olan Tuğrul Erkin, daha ilk toplantılardan birinde, "Bazı zengin çocuklarının, gemilerini yakmadan organize edecekleri bir tura kimse katılmaz" demişti.

YDH'nın devlet üzerinden değil toplum üzerinden siyaset yapmayı hedefleyen temel çizgisinin başlangıçta yarattığı heyecanla partinin hızlı çöküşünün karşılaştırılması, kanımca bize şunu söylüyor: Türkiye, "liberal" çağrılara açık bir topluma, buna karşılık bu çağrılara kapalı bir devlete sahip. Liberal eğilimlerin yarattığı heyecan, devletten kaynaklanan etkili bir söylemle yerini hızla korku ve tedirginliğe bırakabiliyor.

YDH'nın böyle bir devlet karşısında başarılı olması beklenemezdi. Ama, yarattığı kısa süreli etkinin, devletin katı tutumunda bir yarık açtığı rahatlıkla söylenebilir. ❐

DİPNOTLAR

1 YDH sözcüsü Cem Boyner'in Bostancı Gösteri Merkezi'ndeki konuşması, 12 Aralık 1994.

2 *Konuşma, Yazı ve Makalelerle Yeni Demokrasi Hareketi*, YDH yayını, İstanbul, 1994.

3 "Hayek, Popper gibi çağımızın liberalleri, geçmişin anılarını aşamayan hayalperestler olarak görünüyorlardı. M. Friedman, 1960'lı yılları, 'Devletin genişlemesi, refah devleti ve Keynesçi düşüncelerin zafere ulaşması yüzünden özgürlük ve gelişmemizin tehlikeye düşeceğinden kaygı duyan küçük bir gruptuk. Aydın meslektaşlarımızın büyük çoğunluğunun eksantrikler olarak gördüğü kuşatılmış bir azınlık' ifadeleriyle anlatır." (Kâzım Berzeg, *Liberal Düşünce*, Sayı 1, Güz 1996).

4 "Türkiye'de Liberalizm", (*Liberal Düşünce*, Sayı 10-11, Bahar-Yaz 1998).

5 Muhittin Ataman, Özal'ın siyasi liberalizm için zorunlu gördüğü "iktisadi liberalizm" alanında yaptıklarını şöyle özetliyor: "Özal'ın ısrarlı çabaları neticesinde ekonomik alanda insanların karşısına çıkan pek çok yasal engel kaldırıldı. Türk Lirasını Koruma Kanunu kaldırıldı; serbest döviz uygulamasına başlandı. Faiz oranları serbest bırakıldı. Özel bankalara daha çok serbestlik tanındı. 1981 yılında, sermaye piyasalarını kontrol edecek Sermaye Piyasası Kurulu kuruldu. 1980'lerin sonunda İstanbul Döviz Borsası yeniden yapılandırıldı. Devletin ekonomideki gücü zayıflatıldı. Bu amaçla özelleştirme süreci başlatıldı. Cumhuriyet tarihinin en kapsamlı vergi düzenlemeleri yapıldı. Vergi mevzuatı modernleştirildi. Ülke ekonomisine önemli etkileri ve olumlu katkıları olan Katma Değer Vergisi getirildi" (*Liberal Düşünce*, sayı 19, Yaz 2000).

6 "Liberalism in the New Millenium", *Global Fortune*, (Ed.) Ian Vasquez, Cato Institute 2000, s. 15-29. Çeviren: Metin Toprak, *Liberal Düşünce*, Sayı 28, Güz 2002.

7 *Yeni Türkiye İçin Yeni Demokrasi: Yeni Demokrasi Hareketi Tüzük ve Programı*, YDH yayını, 22 Aralık 1994).

8 Sabahattin Sakman, LDP Genel Başkan yardımcısı, *Liberal Düşünce*, Sayı 8, Güz 1997.

9 *Liberal Düşünce*, Sayı 10-11, Bahar-Yaz 1998.

10 *Konuşma, Yazı ve Makalelerle Yeni Demokrasi Hareketi*, YDH yayını, İstanbul, 1994.

11 *Yeni Türkiye İçin Yeni Demokrasi: Yeni Demokrasi Hareketi Tüzük ve Programı*, YDH yayını, 22 Aralık 1994.

12 *Türkiye Günlüğü*, Ocak-Şubat 1995.

Liberal Düşünce Topluluğu

BEKİR BERAT ÖZİPEK

Liberal Düşünce Topluluğu (bundan sonra "LDT" veya "Topluluk" olarak kısaltılacaktır), Türkiye'de liberal kimliğiyle tanınmış başlıca entelektüel ve akademisyenleri aynı çatı altında bir araya getiren bir STK olduğu kadar, liberalizm üzerine çalışmaları dolayısıyla da Türkiye'de liberalizmin tarihi içinde özel bir önem taşımaktadır.

LDT, 1992 yılının 26 Aralık'ında Ankara'da informel bir aydın grubu olarak kurulmuş ve Nisan 1994'te dernek statüsü alıp resmen faaliyete geçmiş olmakla birlikte, fiilen kuruluşunun tarihi daha eskiye, 1990 yılına kadar geriye götürülebilir. Kuruluş, kendisini liberal olarak tanımlayan iki akademisyenin, Atilla Yayla ve Mustafa Erdoğan'ın, Türkiye'nin fikri ve siyasî yelpazesinde olması gerekenden çok daha zayıf bir akım veya renk olarak mevcut olan liberalizmi, felsefî ve siyasî bakımdan ayrı bir fikir ve hareket olarak etkili kılma kararının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu isimlerden kuruluş sürecine öncülük eden ve kendisini "kıdemli, istikrarlı bir klasik liberal" olarak tanımlayan avukat ve fikir adamı Kâzım Berzeg ile tanışarak onu kurucu başkan olmaya ikna eden ise Atilla Yayla'dır. Kuruluşu izleyen yıllar içinde Topluluk, üye sayısı ve faaliyet türü bakımından genişleme kaydetmiş ve 1997'den itibaren de önce akademik çevrelerde, ardından da siyaseti etkileyen fikir muhitlerinde adını duyurmaya başlamıştır.

LDT'NİN KURULDUĞU ORTAM VE KURUCULARIN DÜŞÜNSEL ARKAPLANI

Turgut Özal'ın damgasını vurduğu 1980'li yıllarda Türkiye'de yaşanan dışa açılma, kimliklerin üstünü örten sisin kısmen dağılması ve on yıllar boyunca tabu sayılan konuların ilk kez tartışılmaya başlanması, liberal fikirlerin de yeşermesi için bir zemin oluşturmuştu. Özellikle Doğu Bloğunun çökmesi ve sosyalizmin çekici bir alternatif olmaktan çıkmasıyla, liberal fikirlerin güçlenmesi için uygun zeminin oluştuğu yıllar, Türkiye'de liberal etiketini kullanan entelektüellerin varlığının daha fazla hissedilir hale gelmesini sağlamıştı. Ancak bu dönemde liberalizm hala sağın içinde bir renk veya çeşit olarak biliniyor, dolayısıyla olumlu ve olumsuz anlamda sağa atfedilen niteliklerden bağımsız bir siyasî ideoloji olarak değerlendirilemiyordu. Liberal kavramı daha çok özelleştirme siyasetini savunan çevrelere atfedilen iktisadi anlamıyla biliniyor, felsefî ve siyasî boyutu iktisadi olanın gölgesinde kalıyordu. Seksenli ve doksanlı yılların Türkiye'si, değişen dünyanın postmodernizm gibi yeni akımlarını veya liberalizm gibi yeniden güçlenen akımlarını izlemeye çalışıyordu; ancak zihni donanımları büyük ölçüde Soğuk Savaş döneminin kaba karşıtlıklarıyla şekillenmiş olan dönemin entelektüelleri ve siyaset adamları, değişen dünyanın yeni fikirleri doğrultusunda kendi fikirlerini yeniden değerlendirmeye istekli veya muktedir görünmüyorlardı. Pek çok sağcı için liberalizm, iktisadi bakımdan kısmen kabul edilebilir görünse de, siyasî bakımdan tehlikeli olabilecek "yabancı" bir ideolojiyi ifade ediyor; özellikle devletçi ve milliyetçi hassasiyetleri yüksek olanları içinse fazla "yumuşak" bir ideolojiyi temsil ediyordu. Türkiye solu ise, yine genellikle Soğuk Savaş döneminin toptancılığıyla, liberalizmi sağ blok içinde, çoğu

kez faşizm gibi anti-demokratik ideolojilerden dahi ayıramadan mahkûm etmeyi tercih ediyor, hakkında kayda değer bir bilgi sahibi olmadan, ona "vahşi kapitalizmin ideolojisi" gözüyle bakıyordu. Ancak sağda ve solda bu genel atmosferden etkilenmeyen akademisyenler, siyasetçiler ve fikir adamları vardı ve onlara göre liberalizm, ister onun bağlısı olsunlar isterse de muhalifi, Batı düşüncesinde önemli bir yeri olan köklü bir düşünce geleneğini ifade ediyordu. Onlar arasından, öteden beri kendisini liberal olarak tanımlayanlarla, sağdan, soldan, İslâmî kesimden gelip, fikri gelişim çizgilerinin o günkü aşamasında liberalizmi benimseyenler için bu ideoloji, hem Batı uygarlığının ve genel olarak insanlığın bugüne taşıdığı mirasın en olumlu yönünü ifade ediyordu hem de yaşadığımız dünyanın sorunlarına çözüm getirebilecek bir perspektif ve hareket noktası idi. İşte LDT, böyle bir felsefî ve siyasî arkaplanın ve bu yaklaşım tarzına sahip az sayıdaki entelektüelin ürünü olan bir fikir hareketi şeklinde ortaya çıktı. Bu entelektüellerin yanında, eski siyasî aidiyetlerini isim olarak koruyan, ama kişisel tecrübeleriyle farkında olmaksızın liberalleşmiş olanlar da vardı; ki onların bir bölümü de Topluluğun kurulmasını izleyen yıllarda onunla bütünleşeceklerdi.

LİBERALİZM İÇİN "AYDINLANMA" DÖNEMİ VE LDT

LDT'yi kurmaya karar verenler, kabaca özetlemeye çalıştığımız böyle bir tarihî ve siyasî ortamda işe koyuluyorlardı. Ağırlıklı olarak "milliyetçi-muhafazakâr" sağdan geliyorlardı, ama aralarında sosyalist soldan, ülkücülükten, İslâmcılıktan ve diğer fikri arkaplanlardan gelenler de vardı. Türkiye'de ilk kez bir grup entelektüel, liberal bir kimlikle ortaya çıkıyor, bu ideolojinin ülkedeki köklerini bulmaya, geçmişle an arasındaki bağı kurmaya, unutulmuş figürleri canlandırmaya ve Türkiye için evrensel anlam ve içeriğinden koparılmamış bir liberalizm inşa etmeye girişiyordu. Bu yönüyle yaşanan, liberalizm için bir "Aydınlanma" dönemiydi. Ancak onlar için bu süreç, bütün avantajlı görünümüne karşın ciddi bazı güçlükler de taşıyordu. Her şeyden önce, Türkiyeli entelektüellerin zihinsel arkaplanı, liberal olmanın asgarî şartlarını veya gereklerini kabul etmeyi ve resmî ideolojinin temel önkabullerini reddetmeyi kolaylaştırmıyordu. Sadece iktisadi bir ilke olarak değil, ondan daha önemli olarak siyasî bir ilke olarak devletçilik sağda ve solda yaygındı; toplumun çeşitli kesimleri, bireysel ve grupsal özgürlüklerini tehdit eden yapıdan duydukları rahatsızlığı gidermenin yolunun, onu birey haklarıyla sınırlandırmaya çalışmak yerine, devleti ele geçirerek onun aracılığıyla toplumu dönüştürmekten geçtiğine genellikle inanıyorlardı. Özgürlüğün bizatihi iyi ve hiçbir siyasî ideal uğruna feda edilmemesi gereken bir değer olduğu, devletin ihlal edemeyeceği bir bireysel haklar alanının mevcut olduğu, demokratik devletin toplumu dönüştürmek gibi bir görevinin olamayacağı ve bütün çeşitliliğiyle toplumu oluşturan bireylerin kendilerini ifade etmelerinin önündeki engellerin meşru olmadığı gibi liberal ilkeler siyaset arenasında pek revaçta sayılmazdı. Dahası, Batı'dan gelen hemen hemen tüm düşünce akımları, kısa bir süre sonra bu fikri ve siyasî ortamın etkisiyle "bize özgü"leşiyor ve demokrasi ve laiklik örneğinde olduğu gibi evrensel anlam ve içeriğinden bir şekilde uzaklaşarak, "müesses nizam"la çelişmeyecek duruma geliyordu. Öte yandan, devletin ideolojisinin bütün siyasî akımlar üzerinde belirleyici ve dönüştürücü bir etkisi bulunuyordu ve örneğin sosyal demokrasinin Türkiye örneğinde yaşadığı sorun, onun evrensel düzeyde taşıması gereken ayırıcı vasıfları terk edip bir tür Kemalizme dönüşmesiydi. İşte LDT'nin, Türkiye'deki liberalizmin bugünü ve geleceği bakımından ifa ettiği kritik işlev bu noktada belirginleşiyordu: Dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türki-

ye'de de liberalizmin bir süre sonra bir siyasî kimlik olarak fikir ve siyaset dünyasındaki yerini alacağı açıktı ve halihazırda kendisini liberal olarak tanımlayanlar bulunuyordu. Ancak, çoğu kez "Turgut Özal'ın prensleri" arasında adı geçen bazı bürokratların kimliğinde somutlaşan liberalizm, ekonomide devletçiliğe karşı olmaktan ibaret olup, liberal teorinin felsefî köklerine, temel duyarlılıklarına kadar inemiyor ve dolayısıyla pratik siyasette müesses nizamın dayandığı ideolojinin etkisine açık görünüyordu. Sınıfsal kökenleri itibariyle de o günün liberal olarak bilinenlerinin, egemen siyasî söylemin çok dışında bir alternatife yakınlık duymaması anlaşılır bir durumdu. Kısacası, Türkiye'de sosyalizmin ve sosyal demokrasinin maruz kaldığı rahatsızlık, pekâlâ liberalizm için de potansiyel bir tehlikeydi ve liberaller açısından bir tür Aydınlanma dönemini oluşturan söz konusu süreçte, onun harcını liberal doktrinin temel felsefesine uygun olarak hazırlamak, evrensel anlam ve içeriğine uygun olarak anlamak ve temsil etmek hayati bir önem taşıyordu.[1]

LDT'NİN AMACI, MİSYONU VE YAPISI

LDT, kendisini tanıtırken kullandığı ifadelerle, çağdaş medeniyetin temelinde bulunan fikirleri anlamayı, tanıtmayı, yaygınlaştırmayı ve gerek Türkiye'nin ve gerekse dünyanın karşı karşıya bulunduğu sorunlara bu fikirlerden güç alarak çözüm bulmayı amaçlamaktadır. Topluluk üyelerine göre, çağdaş medeniyetin kurucu değerlerinin ve fikirlerinin başında ise bir düşünce geleneği ve bir siyasî ideoloji olarak liberalizm gelmektedir. Onlara göre, insan hakları, hukuk devleti, anayasal demokrasi ve piyasa ekonomisi, liberal geleneğin ve bu düşünceyi temsil eden felsefenin ve pratiğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, bugün için insanlığın ve bu kapsamda Türkiye'nin tanıması gereken fikirler ve ihtiyaç duyduğu çözümler, bu zengin düşünce geleneğinde yatmaktadır. Bu temelden hareket eden topluluk, tüzüğünde faaliyet amacını "... çağdaş medeniyetin temelinde yatan fikri geleneklerin Türkiye'de tanıtılmasını temin etmek; piyasada ekonomisi, etik, özgürlük, insan hakları, adalet, barış, eşitlik, hoşgörü, hürriyetçi demokrasi gibi insanların güven, düzen ve refah içinde yaşamasını sağlayan değerlerin ve kurumların anlaşılmasına ve benimsenmesine yardımcı olacak çalışmalar yapmak; vatandaşlarımızın düşünme ve muhakeme kabiliyetlerini geliştirmek için başvurabilecekleri fikri, felsefî, empirik kaynakların oluşumuna katkıda bulunmak; dernek amaçlarına uygun araştırma ve inceleme faaliyetlerinde bulunan kimselere maddi ve manevi destek sağlamak ve buna benzer faaliyetlerde bulunmak" olarak tanımlamaktadır.

Kuruluş sürecindeki tartışmalardan, pratik siyasette bir aktör olarak yer almak yerine, faaliyetleri teorik entelektüel çalışmalarla sınırlandırmak konusunda genel bir mutabakat çıkmıştır. Uzun vadede fikirlerin daha önemli ve belirleyici olduğuna ilişkin Hayekçi yaklaşıma paralel olarak, tercihini teorik olandan yana yapmış ve genel tarzı itibariyle bu çizgiye bağlı kalmıştır. LDT'de dernek içi görev ve pozisyonlar, daha çok bu konudaki yasal gereklilikleri karşılamaktan ibaret olup, asıl belirleyici olan yürütülen faaliyetin gerekleridir. Bu gevşek üyelik yapısının yanında, LDT'nin yakın çevresinde, yine yürütülen faaliyetin gerekleri doğrultusunda bir araya getirilebilen, ama resmî üye olmayan çok sayıda kişi vardır. Liberal ilkeler bakımından da tercihe şayan görülen bu yapıda, örneğin dernek hiçbir zaman tüm üyelerini temsil etme iddiasındaki bir imzayla herhangi bir ortak bildiri yayımlamamakta, bunu bireysel tercih konusu olarak görmektedir.

Teorik alandaki en önemli faaliyetlerinin başında, liberal düşünce geleneğinin başlıca düşünürlerini tanıtmak, bu alandaki temel klasikleri tercüme ederek yayım-

lamak vardır. Bu çerçevede Hayek'ten Locke'a, Mises'ten Bastiat'ya kadar birçok liberal filozofun kitapları Türkçe'ye kazandırılmış, ayrıca Türkiyeli yazarlarca kaleme alınan çok sayıda kitap da yayımlanmıştır. Bunlar arasında Atilla Yayla'nın *Liberalizm*'i, Kâzım Berzeg'in *Liberalizm, Demokrasi, Kapıkulu Geleneği*, Mustafa Erdoğan'ın *Demokrasi, Laiklik, Resmî İdeoloji*'si ve Melih Yürüşen'in *Ahlaki ve Siyasî Hoşgörü*'sü de bulunmaktadır. Topluluk ayrıca çok sayıda panel, sempozyum, kongre ve haftalık seminer düzenleyerek, liberalizmin felsefî, siyasî ve iktisadi boyutlarını tanıtmaya yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Topluluğun en önemli entelektüel faaliyetlerinden birisi de, yaklaşık on yıldır düzenli olarak yayımladığı üç aylık *Liberal Düşünce*'dir. Bu dergiyi, yine üç aylık iktisadiyat dergisi *Piyasa* izlemiştir. İnternet üzerinden yayın yapan *Açık Toplum* dergisinin de içinde yer aldığı bir web sayfası bulunmaktadır. LDT'nin düzenlediği diğer bir bilimsel faaliyet ise, yılda bir kez yapılan Siyaset Bilimciler ve Hukukçular Kongresi ile Liberal İktisatçılar Kongresi'dir.

LDT'nin kendisine biçtiği misyon, Türkiye'nin, tarihsel olarak mevcut olduğuna, ancak çeşitli dönemlerde kesintiye uğradığına inanılan liberal mirasını keşfetmek, Osmanlı veya Cumhuriyet dönemlerinin liberal şahsiyetlerini, onların eserlerini gün yüzüne çıkarmaktır. Bu çerçevede Prens Sabahaddin ile Osmanlı Maliye Nazırı olup, Tek Parti döneminde idam edilen Cavid Bey'in birer kitapları yayımlanmış olup, Sakızlı Ohannes Efendi'nin kitabının yayın çalışmaları da devam etmektedir.

LİBERALİZM ANLAYIŞI

Topluluk içinde ana eksen klasik liberalizm olmakla birlikte, muhafazakâr liberallikten liberteryenizme, anarko-kapitalizme kadar uzanan geniş bir iç yelpaze ve bu yelpazeyi temsil eden üyeler var-

Liberal Düşünce Topluluğu'nun bir toplantısı. Atilla Yayla'ya göre fikir hareketlerinin, "bağımsızlıklarını koruması, kurumsallaşması" ama bir yandan da "marjinallikten hâkim akım olmaya geçmesi" gerekliydi. LDT, liberal düşünce adına sözkonusu gereklere uygun bir hamleyi temsil ediyordu.

dır.[4] Oyle ki, anarşizme yakın bir liberal tahayyülü olanlar dahi, kendi içlerinde Ayn Randçı "objektivist" çizgiye yakın olanlardan, onun muhalifi Murray Rothbard'ın çizgisinde olanlara kadar çeşitli ayrımlar içermektedirler. Yine, liberalizmi İslâm ve Anadolu gelenekleriyle temellendirip, onunla çelişmeyecek biçimde anlayanlar olduğu kadar, evrimci veya rasyonalist, seküler ve din dışı bir zeminde temellendirenler de vardır. Bu yönüyle LDT, "liberal gelenek içinde tek bir çizgiye saplanarak bir ortodoksi yaratmaktan uzaktır." Yayla'ya göre "belki ileride daha katı liberal ekoller doğacak ve bunlar arasında bir rekabet olacaktır; ama LDT bugünkü haliyle bütün liberal ekollerin temsilcilerini bünyesinde barındırmaktadır" (Yayla, 2003: 122, 114).

LDT'ye göre liberalizmin felsefî, siyasî ve iktisadi boyutları birbirinden ayrılamaz. Bu anlamda, sadece siyasî liberalleşmeyi, sivil ve siyasî haklar alanının genişletilmesini, düşünce ve ifade hürriyeti-

ni savunmak, özgürlüğe sağlam bir zemin oluşturmak için yeterli değildir. Bunları yaparken, aynı zamanda bireyin iktisadi özgürlüğünün de güvence altına alınması, örneğin mülkiyet hakkının tanınması ve devlet müdahalesine karşı korunması zorunludur. LDT'nin bu yaklaşımı, klasik liberalizmin "ekonomik özgürlük olmadan siyasî özgürlük güvenceye alınmış olmaz" ilkesinin bir yansımasıdır. İnsan haklarının "hayat, hürriyet ve mülkiyet" şeklindeki Locke'çu formülasyonuna paralel olarak LDT, özgürlükleri savunan veya savunduğunu iddia eden birçok organizasyondan farklı olarak, açıkça ve adını vererek mülkiyet hakkını da temel bir insan hakkı olarak savunan ender (belki de tek) STK'dır. İktisada yaklaşımını Virgina, Chicago ve Avusturya iktisat okulu gibi çeşitli kaynaklardan beslenerek oluşturmaya çalışan LDT, devletin ekonomideki yeri konusunda da, refah devletçi, Keynesyen veya müdahaleci yaklaşımlara karşı, klasik liberal olandan "ultra minimal devlet"e veya "laissez faire"ciliğe kadar uzanan yaklaşımlara ilişkin bir iç farklılaşma arzetmektedir. Onlara göre devletin ekonomideki yerinin büyümesi birey özgürlüğüne yönelik tehdittir ve devletin bireyin geçimine, sağlığına, eğitimine, sanattan yararlanmasına ve diğer beşeri etkinliklerine maddi katkıda bulunması, devletin işgal ettiği alanların bireysel özgürlükler aleyhine genişlemesini de beraberinde getirecektir. Anayasal iktisat konusundaki ısrarlı vurguları bu endişeden kaynaklanmaktadır. *Liberal Düşünce* ve *Piyasa* dergileriyle *Açık Toplum* yazılarındaki ortak tema, kota, vergi, tarife gibi yollarla piyasaya müdahalenin hem ahlaki bakımdan yanlış ve adalete aykırı olduğu, hem de pratik olarak uzun vadede istenenin tam tersi iktisadi sonuçlar ortaya çıkaracağıdır. Liberal bir "think tank" olarak, devletle organik ilişki içinde bulunan ve zenginliklerini devletin kendileri lehine uyguladığı kayırmacılığa borçlu olan büyük sermayenin ciddi bir maddi desteğini elde etmeye çalışmak yerine, bu sermayenin, "irticai sermaye/yeşil sermaye/anadolu sermayesi, vs." olarak adlandırılan girişimcileri, serbest piyasa sistemine ve hukuk devleti ilkesine aykırı biçimde devlet eliyle tasfiye ettirme çabasına karşı çıkması ve böylece reklam dahil onların desteğinden kendisini bilinçli biçimde mahkûm kılması veya milliyetçi hassasiyetlere açıkça aykırı olarak, yerli üreticinin korunması için "kalitesiz Çin malları"na karşı önlem alınmasını önerenlere Açık Toplum'daki yazılarla muhalefet etmesi bunun örnekleri arasındadır. Aynı şekilde, çevreciliğin adeta yeni bir insanlık dini haline geldiği bir dönemde, çevre sorunlarının sıklıkla abartıldığına, çevreciliğin bir kült haline geldiğine ve bu akımı savunanların aslında devletin müdahale alanını genişletmek için çevre sorunlarını çoğu kez bahane ettiklerine ilişkin "marjinal" fikirler içeren kitaplarıyla beraber, devletin resmi ideolojisine veya toplumun egemen ahlak anlayışına aykırı kitaplarıyla da –tepki çekme pahasına– liberal teori içinde tutarlı kalmayı tercih ettiği görülmektedir.

Yayın politikasına bakıldığında da, farklı liberal ekolleri temsil eden fikirleri bir arada görmek mümkündür. Ayn Rand'dan Hayek'e kadar, birbirleriyle uzlaşması güç olan, ama liberalizm üst başlığı altında bir araya getirilen düşünür ve yazarların eserlerinin aynı anda yayımlandığı görülmektedir. Ancak bu çeşitlilik, liberalizmin en gerçek ve en temel ontolojik varlık olarak gördüğü bireyin sahip olduğu insan hakları ve bu kapsamda bu hakların Türkiye'deki temel ifade biçimleri üzerindeki baskılar konusunda tartışma doğuracak bir ayrışma üretmemiştir.

PRATİK SİYASET VE LİBERAL DEMOKRAT PARTİ

Gevşek üyelik bağı, dernek üyelerinin pratik siyasetteki farklı tutum ve aidiyetlerini de açıklamaktadır. Topluluk içinde Liberal

Demokrat Parti'ye oy verenlerden herhangi bir siyasî partiyi benimsemeyenlere, ANAP, AK Parti, DYP ile BBP ve DEHAP gibi birbirinden oldukça farklı siyasî parti tercihleri olanlara kadar zengin bir çeşitlilik bulunmaktadır. Topluluk üyeleri, içinde yer aldıkları veya destek verdikleri partilerde liberal politikaları destekleyecek bir potansiyel olmasına ve varsa bunu geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bununla birlikte Topluluk, pratik siyasette herhangi bir siyasî partiyle organik bir bağ kurmamaya, ama geniş bir yelpazede, liberal potansiyeli zayıf olanları da dahil, olabildiğince çok sayıda ve çeşitte siyasî partiyle iletişim içinde bulunmaya özen göstermektedir.

LDT'nin Liberal Demokrat Parti'ye çok özel bir yakınlık olması beklenirken, pratikte durum her zaman böyle olmamıştır. Topluluk üyeleri, "liberal" etiketini taşıyan bir partinin Türkiye siyaset sahnesine çıkmasından heyecan duyarak, LDP'ye yönelik çok sayıda eğitim programı düzenlemiş olmalarına rağmen, partinin kurucusu ve bir dönem liderliğini yapmış olan Besim Tibuk dışındaki kadronun –birkaç istisnayla– liberal felsefeyi özümsememiş ve dolayısıyla Türkiye için tutarlı bir liberal alternatif siyaset inşa etmekten uzak olduğunu düşünmektedirler.

28 ŞUBAT SÜRECİ VEYA LDT'NİN "KALKIŞ" ANI

1997 yılındaki muhtıra ile başlayan 28 Şubat sürecinde, pratik siyasetle doğrudan ilgilenmemeyi öngören tutum çeşitli şekillerde tartışılmış ve sivil ve siyasî hakların anayasal yetkilerini aşan güçlerce tahrip edilmesi tehlikesine karşı Topluluğun sadece liberal siyasetin genel ilkelerini vazetmekle yetinemeyeceği, özgürlüğü ihlal edilen kesimlerin haklarını savunmak da dahil olmak üzere, militarizmin ilerleyişine karşı açık bir entelektüel mücadele de vermesi gerektiği yönünde genel bir irade ortaya çıkmıştır. Bu anlamda 28 Şubat, LDT'nin sadece liberal akademisyenlerin buluşup teorik konuları tartıştıkları bir fikir platformu olmanın ötesine geçebilmesi bakımından bir dönüm noktası ve kurumsal olarak "rüştünü kanıtladığı" bir kalkış anı olmuştur. 1997 ve sonrası, LDT'nin yayımladığı dergi ve kitapların önceki döneme kıyasla daha çok ilgi görmeye başladığı, düzenlediği panel, sempozyum ve diğer etkinliklere katılımın belirgin bir biçimde yoğunlaştığı bir dönemdir. Bu ilgi, zamanla, içinde ağırlıklı olarak sürecin mağdurlarının yer aldığı müdahale karşıtlarıyla, sivil duyarlılıkları belirgin üniversite öğrencilerinin liberalleşmesini de beraberinde getirmiş görünmektedir. Özellikle devletin ekonomiye müdahale ederek dezavantajlı kesimler lehine gelir transferi yapması gibi refah devletçi politikalara taraftar olan dindar, muhafazakâr veya İslâmcı bireyler, bu süreçte liberalizmin insan hakları, hukuk devleti ve siyasî özgürlüklere ilişkin fikirlerinin yanında, piyasa ekonomisi, serbest teşebbüs ve prosedürel adalet gibi iktisadi fikirleriyle de tanışmışlardır. Başka bir ifadeyle, liberalizmin iktisadi boyutunu benimsemeleri, siyasî boyutunu benimsemeye başlamalarından sonra gelmiştir.

LDT üyelerinin yazdıklarına bakıldığında 28 Şubat sürecinin özetle şu biçimde değerlendirilmiş olduğunu görmek mümkündür: 28 Şubat, anayasal yetkilerini aşan güçler tarafından siyasete müdahale edilerek, serbest seçimle oluşmuş bir hükümetin meşru olmayan yöntemlerle yıkılmasını ifade etmektedir. Burada sorun, müdahaleci güçler tarafından iddia edildiği gibi, laiklikle şeriat arasında değil, demokrasi ve hukuk devleti ile ara rejim arasında bir tercih yapma sorunudur. Müdahaleye sessiz kalmak, sahip olduğumuz sınırlı özgürlüklerin de aşınmasına, siyaset kurumunun tahrip edilmesine ve her müdahalede olduğu gibi belirli bir kesimin iktisadi değerlere haksız ve adaletsiz biçimde el koymasına yol açacaktır. Yapılması gereken, liberal değerleri kate-

gorik olarak herkes için savunmak, insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti gibi çağdaş uygarlığın temelini oluşturan değerlerin laiklik bahanesiyle ortadan kaldırılmasına göz yummamak ve bazı kesimlerin siyasî ve iktisadi güç elde etmek için oluşturmaya çalıştıkları "iç düşman" illüzyonunu reddederek, bireysel özgürlüklerin çiğnenmesine karşı çıkmaktır. Bu karşı çıkış, pratikte liberal fikirleri paylaşmayanların (bu süreçte "irticacıların") haklarının da savunulmasını gerektirdiğinde, bundan kaçınılmaması gerekir. Çözüm, korkulara teslim olarak, zaten sorunlu olan Türkiye demokrasisini tahrip etmek değil, daha fazla özgürlükle onu sağlamlaştırmak olmalıdır.

Bu dönem, LDT'nin, özellikle de onun en tanınmış üyelerinden Anayasa Hukukçusu Profesör Mustafa Erdoğan'ın, 28 Şubat müdahalesine karşı açık bir tutum alarak, bu süreçte yapılanların hem odağında insan hakları nosyonunun yer aldığı evrensel hukuka ve hukukun üstünlüğü ilkesine, hem de pozitif hukuka aykırılığını ortaya koyan çalışmalarıyla ülke gündeminde belirgin bir etkide bulunmaya başladığı dönemdir. 28 Şubat sürecinde ısrarlı bir biçimde özgürlükleri savunan diğer bireyler ve sivil toplum örgütlerinin uğratıldıkları baskılar LDT'ye de ulaşmış; bazı köşe yazarları tarafından hedef gösterilmesinin ardından tehdit mesajları gönderilmeye başlanmış, bazı LDT üyeleri hakkında TCK'nın 159. maddesinden hapis istemiyle davalar açılırken, LDT'den sürece muhalefetin başlıca aktörü Mustafa Erdoğan da Anayasa Mahkemesi'nin Fazilet Partisi'nin kapatılması kararını hukuki yönden eleştiren bir yazısından dolayı, mahkeme üyelerine hakaret ettiği gerekçesiyle, *Liberal Düşünce* dergisiyle birlikte, kendisi tarafından karşılanması mümkün olmayacak ölçüde astronomik rakamlarla tazminata mahkûm edilmiştir. LDT'lilerin, 28 Şubat'a İslâmcıların karşı çıkışından farklı bir zeminden ve farklı bir düşünce geleneği –liberalizm– adına muhalefet etmelerinin, onları İslâmcıların ve dindar/muhafazakâr kesimlerin uğratıldıkları baskılardan masun kılmaya yetmemesinin temel sebebi, Topluluk üyelerine göre, egemen iradenin kurbanını yalnızlaştırma ve yapılanları bir laik-İslâmcı çatışması olarak gösterme politikasını sekteye uğratmasından kaynaklanmış olmalıdır.

TÜRKİYE'NİN SİYASÎ SORUNLARI VE LDT: KÜRT SORUNU, GAYRİ MÜSLİMLER VE DİĞERLERİ

Türkiye'deki diğer temel bir sorun olan Kürt sorunu konusunda da Topluluk, yukarıda bahsedilen bireysel haklar çerçevesinde, diğer tüm bireyler için olduğu gibi Kürt bireylerin de sivil ve siyasî haklarını tanımakta, grup olarak talep ettikleri hakları bu bireysel haklardan türetmektedir. Topluluk üyelerinden bu konuda görüş belirtenlerin çerçevesinde LDT'nin Kürt sorunu konusundaki tutumunu anlamaya çalışacak olursak, bu konuda yapılması gereken, Kürt veya diğer etnik kimliklerden bireylerin kendi dillerini, kültürlerini ifade etmelerine, kendi tercihleri doğrultusunda siyasî taleplerini dile getirmelerine engel olmamak, hiçbir siyasî veya stratejik gerekçe adına bireysel hakları kurban etmemektir. Kürt bireylerin ifade hürriyeti her şeyden önce ahlaki bakımdan savunulmakta, bunu yapmanın pratikte de bölünmeye yol açmayacağı, tersine, bütünlüğü pekiştireceği vurgulanmaktadır. Ancak LDT'nin Kürt sorunu konusundaki bu genel perspektifi somutlaştırarak spesifik çalışmalara dönüştürememiş olması bir eksiklik olarak görülebilir.

Gayrımüslimlerle ilgili olarak da, özellikle gayrımüslim vakıflarının tâbi tutulduğu kısıtlamaların kaldırılması, onların hürriyet ve mülkiyet haklarına saygı gösterilmesi, eğitim ve ibadet gibi faaliyetlerini özgürce gerçekleştirebilmelerinin önündeki engellerin kaldırılması için Topluluk üyeleri tarafından birçok makale

yazılmıştır. Bu konuda yazan LDT üyelerine göre Türkiye'deki Müslümanların karşı karşıya bulundukları sorunlarla gayrımüslimlerinki aynı kaynaktan türemektedir ve çözüm bütün bir din alanını düzenleyen mevzuatın insan haklarına uygun biçimde yeniden düzenlenmesinden geçmektedir. Bu çerçevede gerçekleştirilen en önemli faaliyetlerden biri, 2004 yılının 20-21 Mart'ında gerçekleştirilen "Dinlerarası İlişkiler: Seküler ve Demokratik Bir Sistemde Barış içinde Bir arada Varoluş Arayışı" konulu toplantıdır.

Türkiye'deki özgürlük sorunu kuşkusuz yukarıda belirtilenlerden ibaret değildir ve LDT üyelerine göre birey haklarını herkes için güvence altına almak, bu hakların ihlalinden şikayet eden çok farklı birey ve birey toplulukları için sorunları azaltacaktır. Bu çerçevede fikirlerinden dolayı suçlanan bireylerden, cinsel tercihlerinden dolayı mağdur edilen eşcinsellere kadar herkes için hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarının tanınıp korunması zorunludur. Bu genel perspektif doğrultusunda bazı LDT üyeleri Uluslararası Af Örgütü ve Mazlumder gibi insan hakları örgütlerine fiili destek verirken, eşcinseller tarafından kurulan bazı STK'larla da iletişim içinde bulunmaktadırlar.

LİBERAL DÜŞÜNCE TOPLULUĞU'NUN ULUSLARARASI TEMASLARI

LDT'nin "yabancı" kuruluşlarla ilişki kurması konusunda çekingen davranan üyeler, bunun liberalizmin evrenselliğine ve daha liberal bir dünya için ulusal sınırları aşan bir işbirliğinin gereklerine aykırı olduğunu bildiklerini, ancak Türkiye'de "dış güçlerden destek alan" bir oluşumun kolaylıkla "karanlık ilişkileri olmak"tan "hainliğe" kadar geniş bir çizgide suçlanabileceğine ilişkin kaygılarını dile getirmişlerdir. Sonuçta çıkabilecek bu tür sorunları göze almak ve liberal bir fikir hareketinin gerektirdiğine inandıkları işbirliğini bu kaygılara feda etmemek gerektiği konusunda genel bir mutabakat sağlanmıştır. Bu çerçevede LDT, kuruluşundan kısa bir süre sonra ABD'den Atlas Economic Research Foundation, Cato Institute, Kanada'dan Fraser Institute, yine ABD'den Freedom House; Almanya'dan Friedrich Naumann Vakfı, Hollanda'dan CORDAID gibi çok sayıda ülkedeki liberal oluşumla ve George Mason Üniversitesi'nden ünlü tarihçi Prof. Leonard Liggio'dan Buckingham Üniversitesi'nden siyaset felsefesi alanındaki eserleriyle tanınan Norman Barry'e kadar çok sayıda liberal kuruluş ve akademisyenle ve Freeman (bugünkü *Ideas on Liberty*) gibi dergi çevreleriyle iletişim içine girdi.

LDT'nin bu ilişkileri, derneğin adının yeterince bilinmediği ve faaliyetleri dikkat çekmediği dönemlerde sorun teşkil etmedi. Ancak 28 Şubat sürecinde, LDT'nin "dış mihraklarla" ilişkisi de bir suçlama konusu haline getirildi. Bazı "gazeteci"lerin bu ilişkiyi sanki deşifre ediyormuşçasına yazmalarının ve örneğin Avrupa Komisyonu ile yürütülen İfade Özgürlüğü projesi çerçevesinde kullanılan ve LDT'nin web sayfasında zaten ilan edilmiş olan mali kaynaklara ilişkin bilgiyi suçlayıcı bir bağlamda ve sanki ele geçirilmiş bir gizli bilgi gibi takdim etmelerinin ardından Topluluk tehditler almaya başladı. Özellikle bazı Alman vakıflarının başka bazı siyasî sorunlarla ilgili olarak suçlandığı bir ortamda Friedrich Naumann Vakfı ile ilişkisi de suçlama konusu haline getirildi. Bu süreçte Topluluk, –bazı üyelerinin ifadesiyle "özür dileyici veya izah edici bir tutum içine girmeyip"–, kendisini ve ilişkilerini savundu ve bu ilişkilerin devam edeceğini duyurdu.

SONUÇ

Türkiye tarihinde, fikirler üzerine kurulan, uzun süre faaliyet gösteren ve bir gelenek veya ekol oluşturan entelektüel ilişki veya kuruluşlara rastlamak güçtür. Genellikle tek bir kişinin karizmatik özellik-

lerine bağlı olarak onun etrafında toplananların oluşturduğu fikir kulüpleri veya dergi çevreleri olagelmiş, ancak onunla ihtilaf, onun ölümü veya siyasî konjonktürün değişmesi gibi sebeplerle zaman içinde bu yapı ve ilişkiler sönmüştür. Prof. Dr. Atilla Yayla'nın uzun soluklu ve ısrarlı çabalarının, insanları bir araya getirmekle kalmayıp bir arada tutmayı da başaran karizmatik kişilik yapısının olmazsa olmaz bir belirleyiciliği vardır. Ancak LDT'nin temel özelliklerinden birisi, kuruluş ve işleyişte ne kadar belirleyici rolü olursa olsun, uzun vadede topluluğun kalıcılığını bir kişiye değil, bir fikri beraberliğe veya ilişkiye bağlayabilmiş olmasıdır.

Liberalizmi anlamak, onu kendi içinde tutarlı bir fikirler bütünü olarak savunmak ve bunu bir gelenek oluşturmayı mümkün kılacak biçimde kurumsallaştırmak bakımından LDT tarihsel bir rol ifa etmektedir. Ancak belki bunun kadar önemlisi, Türkiye'de sıkça düşülen bir hataya düşmeden, etnik, siyasî, cinsel vb. nedenlerle teorinin gerektirdiği hakları bazı kesimlerden mahrum kılmadan felsefî ve siyasî mücadele vermektir. Bu çerçevede, LDT'nin dindarlardan ateistlere, Türklerden Kürtlere ve azınlıklara kadar geniş bir çizgide "öteki" oluşturmamayı başarmış olması önemlidir. LDT benzeri oluşumların sağda, solda ve İslâmî kesimde yaygınlaşması, Türkiye'deki entelektüel tartışmaların gerçekleştirilebileceği felsefî iletişimin gelişmesi, tartışmaların düzeyini yükseltmesi ve insan hakları ve demokrasi gibi farklı kesimlerce benimsenen idealler doğrultusunda tartışırken aynı anda işbirliği yapabilmeyi mümkün kılması bakımından da önemli görünmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 LDT'nin kuruluşu, amacı, misyonu ve fikir dünyasındaki yerine ilişkin içeriden yapılan bir dizi değerlendirme için *Liberal Düşünce* dergisinin 28. sayısına (Güz 2002) bakınız.

2 Bu bağlamda LDT'nin içindeki bazı isimlerden yola çıkılarak onun 1980'li yıllardaki *Yeni Forum* Dergisi çevresiyle ve bu çevrenin odağındaki isim olan Aydın Yalçın'la ilişkilendirilmesi yanıltıcıdır. *Yeni Forum*'un, Topluluk üyelerinden sadece birkaçının entelektüel geçmişinde bir yeri olmuştur. LDT üyeleri arasında Prof. Dr. Atilla Yayla ve Prof. Dr. Mustafa Erdoğan gibi geçmişte bu çevrede bulunmuş isimler yer alsa da, Aydın Yalçın'ın çoğu kez liberal kimliğini gölgede bırakan milliyetçi ve Kemalist duyarlılıkları, bugün LDT'nin içindeki renklerden birisi bile sayılamayacak ölçüde belirsizdir.

Liberal (Demokrat?) Parti

BAĞIŞ ERTEN

Liberalizmin bütünlüklü bir siyasi proje olarak Türk siyasi hayatında zuhur etmesi, 1980 sonrasına tekabül eder. Popüler siyasi söyleme 'adıyla adlı' bir şekilde eklemlenmesi ise daha da yenidir. İşte bu dönemde ortaya çıkan ve popüler liberal siyasetin Türkiye'deki önemli figürlerinden biri olan Liberal (Demokrat) Parti (LDP), kendini liberal misyonla yükümlemiş bir siyasi hareket olarak 1994'te kurulmuş, özellikle 2002 seçimlerine kadar Türk siyasî hayatında "cürmünden" daha fazla yer işgal etmiş ve vurgulu, agresif ve fakat eklektik, hatta yer yer abartılı bir liberal söylemi toplum nezdinde açıkça savunmasıyla öne çıkmış bir 'lider partisi'dir.

Partinin kurucusu ve genel başkanı olan Besim Tibuk, tutarlı ve bütünlüklü bir görünüm arz etmese de, partinin tüm siyasi hattını oluşturan ve siyasi söylemine avaz veren yegâne kişi olagelmiştir. Zaten Kasım 2002 seçimlerinin hemen ardından Besim Tibuk'un istifa etmesiyle birlikte LDP'nin popüler siyasi hayatta etkinliği son derece azalmış, hatta sönümlenmeye yüz tutmuştur.

BESİM TİBUK

Besim Tibuk 1945 yılında Rize'nin Fındıklı ilçesi Arılı köyünde doğdu. İlkokulu Murgul'da bitirdi. Ortaöğretimini Kars, Artvin ve İzmit'te tamamladı. Liseyi bitirdikten hemen sonra 1962-1963 yılları arasında AFS bursu ile ABD'ye gitti ve oradan da lise diploması aldı. 1968 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden mezun oldu. İşletme İktisadı Enstitüsü'nde Yüksek İşletmecilik mastırı yaptı.

'Girişimci ruh' olarak tanımladığı girişkenliği sayesinde 1964 yılında tercüman rehber olarak turizm sektöründe boy göstermeye başladı. Öğrencilik yılları sırasında da, 1964-1967 yılları arasında Devlet İstatistik Enstitüsü'nde çalıştı. Dar gelirli bir ailenin çocuğu olarak hep çalışarak okumak zorunda kaldı. Üniversiteden sonra seyahat acenteleri müdürlüklerinde bulundu. 1974'te ileride Net Holding'in bir parçası olacak olan Net Turizm'i kurdu ve kısa sürede turizm sektörünün en büyük kuruluşlarından birinin patronu oldu.

Siyaset meydanına çıkışı ise Demokrat Parti kuruluş çalışmalarına tekabül eder. Partinin tekrar kuruluşunda görev aldı ve bir süre İstanbul İl Başkanlığı yaptı. Daha sonra, bir grup arkadaşıyla birlikte partiden ayrıldı ve 26 Temmuz 1994'te Liberal Parti'yi kurdu. Sekiz yıl başkanlığını yaptığı partinin kamuoyu önüne çıkan adeta tek temsilcisi gibiydi. Saldırgan siyasal söylemi, demagojik ve popülizme yatkın retoriği, renkli siyasal kişiliği sayesinde önemli bir politik figür haline geldi. Büyük umutlarla girdiği 3 Kasım 2002 Genel Seçimleri'nde partisi ve kendisi beklediği oyu alamayıp, yüzde biri bile bulamayınca istifa etti.

'Sokağın dili' ve 'sıradan adamın sesi' popülizmi Besim Tibuk'un en önemli siyasal dayanağı oldu. Nitekim tüm siyasal söylemini sıradan insanı hedefleyerek kurdu. Bu yüzden bildik siyaset jargonu yerine avami, yer yer argoya kaçacak, külhani bir dili tercih etti ve onlardan biri gibi olmanın değilse de, onlardan biri gibi konuşmanın cazibesine sığındı. Yerleşik söylemindeki anti-entelektüelizmin kaynağı da buydu.

Zamanla bu 'kabadayı siyaseti', beklendiğinden çok daha fazla insanı kapsayıcı bir niteliği haiz oldu. Çünkü sadece sıradan insanın değil, mevcut siyasetin sıkışmışlığından ve siyasal retorik kıtlığından bunalan kimi kesimleri de cezbeden bir söylem kullandı Besim Tibuk. Altı dolu olmasa kestirme çözümler, radikal çıkışlar, farklı söylemler üretmede hiçbir zaman zorlanmadı.

Kimi siyasi sloganları hâlâ yankı (ve tebessüm!) uyandırmaktadır. Birkaç tanesini anmak gerekirse:

- Kahvehaneler ekonominin emniyet supabıdır.
- Paranın akı karası olmaz.
- Cezaevine giren rahat ediyor. Suçlular hücreye atılsın.
- Daha çok gol için ofsayt kaldırılsın, kaleler büyütülsün.
- Limon tezgâhımı bile Ecevit'e emanet etmem.
- Adım adım komünist sisteme gidiyoruz (BDDK'nın bankalara el koyması üzerine).
- DGM'ler kaldırılmalı, FBI gibi bir modeli örgütlemeliyiz.
- ANAP, DYP, DSP, MHP ve CHP birleşsin Ankara Partisi'ni kursun.

Kestirme ve çözüme yönelik olduğunu iddia ettiği siyasal fikirleriyle ilgi çeken, 'halk ağzı' şeklinde ifade edilen ortalama siyasal diskura olan yatkınlığıyla popüler bir beğeni kazanan, yakıcı sorunlar karşısında –mesnetsiz bile olsa– kararlı duruşuyla destek bulan Tibuk, aslında 1990'ları 2000'lere bağlayan dönemin önemli politikacılarından biri sayılmalıdır.

LDP

Önce Liberal Parti olarak kurulan, sonra dünyadaki benzerlerini takiben "Demokrat" takısını da alan LDP, bütünlüklü bir siyaset projesi ortaya koyamamıştır ve zaten hiçbir zaman da böyle bir iddiası olmamıştır. Türkiye'nin en büyük sorunları olarak tespit ettikleri ve özellikle ekonomik temelli konular konusunda daha çok görüş bildiren bir parti programları vardır. Benzeri birçok partiye göre çok daha kapsamlı bir nitelik taşıyan bu program aynı zamanda parti kitapçıklarıyla da beslenmiştir. Lakin Besim Tibuk'un kişiliğinden mülhem olan demagojik ve popülist yapı parti metinlerinin tümüne sinmiştir. Zaten 'demokrat' sıfatı da hep bu popülizme kurban gitmiştir. İddiasının aksine, LDP hiçbir parti metninde net bir demokrasi tarifi yapmaz, slogan düzeyinde söylemlerle yetinir. Adalet güzellemesi dışında demokratik kurumları ve kavramlara özel bir önem ithaf etmez. Hatta politik diskurunda bizzat anti-demokratik nüveler taşır. Bu konuda anlamlı bir örnek polis teşkilatına verilen ekstra önemde görülür. LDP'nin regülatör ve küçültülmüş devlet modelinde polis teşkilatı anahtar rol oynar ve son derece geniş yetkilerle donatılması hedeflenir.

Partinin tek önceliği liberal bir ruh yaratmaktır. Tüzüğün bütün maddeleri bu ruhla yazılmıştır ve liberalizmin önceliği açık bir şekilde görülür. Kurucu nitelik atfedilen ilk sekiz madde de şu gibi ifadelere rastlamak son derece olağandır:

- Liberal ve atılımcı bir ruh... (madde 2/3),
- Liberal anlayışla işleyip Türkiye'yi özenilen bir ülke haline getirme... (madde 2/5)
- Türk ulusunun liberal demokrasiye ve ekonomiye inancını geliştirme... (madde 2/6)
- Türkiye'nin ekonomik kaynaklarını liberal bir çerçeve içinde yüceltme... (madde 2/7)

LDP metinlerinde sıkça vurgulanan kavramlar arasında 'samimiyet', 'sevgi ve saygı', 'fazilet' de vardır. Nitekim klasik liberalizmi siyaset pratiğinin ana ekseni kılan bir hareketi cazibe merkezi haline getirebilecek başlıca faktörlerden biri olarak 'basiret, sağduyu ve temkinlilik' ilkeleri gösterilir ve bunlara olmazsa olmaz koşullar olarak bakılır (Yürüşen, 1998: 28).

Tüm bu "sübjektif" kavramlar, duygudaşlık yaratan terimler olarak LDP'nin siyasal retoriğinin önemli bir parçasıdır. Siyasete dönük güven eksikliğini önemli bir toplumsal açık olarak gören parti, seçmenin zihni kadar yüreğini de fethetmeye adaydır. 'Onurlu siyaset', 'siyasal fazilet' gibi kavramlar aracılığıyla sıradan vatandaşın genel siyaset algısına hitap etmeyi hedeflemek ve en temel kavramlarla siyaset yapmak, özellikle Besim Tibuk'un söyleminde cisimleşen 'delikanlı', 'harbi' vurgunun önemli bir bileşenidir. "Bütün vatandaşlar arasında sevgi ve saygıya dayalı, samimi bir kardeşliğin oluşması için her türlü çabayı gösterir" diye ifade edilen parti tüzüğünün 9. maddesi bu durumu net bir biçimde tanımlar ve bütün üyelere bu ödevi yükümler.

Nitekim Liberal Parti seçmen nezdinde sözünü sakınmayan, dürüst, içten, onurlu, bazı değerleri koruyan bir profil çizmekte hep kararlı davranmıştır. Yer yer muhafazakâr bir söyleme de pas veren bu diskur, her şeye rağmen cüretkâr ve agresif tutumun vurgululuğu sayesinde flu kalmış, belirginlik kazanmamıştır.

LDP, bir siyasal parti olmaktan ziyade 'hareket' niteliğini taşır. Çünkü hem siyasal ufuk açısından, hem parti programının kapsamı bakımından, hem de siyasal söyleminin çerçevesi itibariyle partinin son derece sınırlı bir politik zemini vardır. LDP temel olarak "devletçiliğe karşı bireyin yaratıcı ve üretici gücünü" ne pahasına olursa olsun ikna edici bir şekilde savunulmasını hedeflemektedir. Zaten parti programına göre "bugüne dek Türkiye'de gerçekten bireye, sokaktaki insana dönük, onu merkez alan, onun yaratıcı ve girişimci gücüne güvenen, onu onurlandıran bir siyasi oluşuma gidilmemiş; bu yapıda bir siyasi harekete girişilmemiştir." İşte bu boşluğu doldurmaya aday olduğunu iddia eder LDP.

Türkiye tespitlerine baktığımızda aslında ısrarla reddettiği siyasal gelenekten kopamadığını görürüz. Türkiye, LDP'nin tanımıyla, "coğrafi avantajı, köklü tarihsel birikimi, çok yönlü ve zengin kültürel varlığı, genç ve dinamik toplum yapısı, girişimci ve çalışkan insanları ile böylesi bir dünya ortamına değil uyum sağlamak, bu ortamın oluşmasına en büyük katkıda bulunacak tüm özelliklere sahip, dünya üzerindeki sayılı ülkeden biridir". Özkaynaklarını, insanı potansiyellerini aşırı önemseyen ve jeostratejik konuma özel vurgu yapan bu anlayış merkez sağın genel Türkiye algısının örtülü bir tekrarı gibidir. Zaten LDP'ye göre Türkiye lider ülke konumuna terfi edemediği için geri kalmıştır. Hedef de bu düzeyi yakalamak olmalıdır. Partiye göre devletçi yapısını tasfiye edip potansiyellerini harekete geçiren bir Türkiye'nin başaramayacağı bir şey yoktur.

AB-Türkiye ilişkisinin tahlili, LDP'nin 'alaturka siyasetin' bir parçası olduğunun bir diğer önemli göstergesidir. Klasik komplo teorileriyle önce AB'nin neyin birliği olduğunu tahlil eder LDP programı. Sonra da bizi almaya niyeti olmadıkları ima edilerek, ama bu sürece karşı durulamayacağının da farkında olarak, onurlu bir birliktelik savunur. Burada dikkat çeken şey, parti programının aslında bir Batı icadı ve kurumu olarak itham ettiği AB karşısında, muhtemel toplumsal destek nedeniyle, çekingen bir tutumun benimsenmesidir. LDP AB'ye gönülsüz evet der: "Avrupa Birliği'ne gireceğiz. Ama fazla beklentimiz yok." Bu tavırda asıl vurgulanmak istenen, kapıda zaaf içinde bekleyen bir Türkiye portresi yerine, "biz değil Avrupa kapımızda sırada beklesin" kibridir.

LDP, her ne kadar alaturka bir siyaset çizgisine bağlı kalsa da, bir yandan da kendini dünya liberal hareketinin bir parçası olarak görür. Ama bu bağlılık bir ortak düşünceden ziyade liberalizmin dünya genelinde elde edeceği siyasal muzafferiyet dalgasına öncülük etmek şeklinde tezahür eder. LDP'nin iddiası yine cüretkârdır: "Ülkemizde başlatılan liberal de-

mokrasi hareketi, dünyadaki tüm liberal hareketleri de güçlendirecektir."

Aslında varolan bütün temel siyaset referanslarını içerir LDP. Bu açıdan seçici olmaktan ziyade kapsayıcı olmayı tercih etmişlerdir. Çünkü siyasal eklektisizm, bir tehlike değil, neredeyse önemli bir siyasal düstur niteliğini haizdir LDP ve Tibuk için. Zaten ortaya konan neredeyse tüm fikirler altı pek doldurulmayan sloganlar şeklinde tezahür eder.

LDP için hayati önem arz eden politikalar hiç şüphesiz ki iktisadi politikalardır. Ama bu alanda da, özelleştirme ve vergi politikaları dışında, anlamlı bir metne rastlamak güçtür. Lakin, özelleştirme ve vergi rejimi konusunda ise hem sert eleştiriler getirilir hem de bu politikaları partinin ayırt ediciliği özelliği olarak görülür. Nitekim vergi politikasını bütün diğer politikalarının da temeli olarak konumlandırmıştır. Buna göre parti, iktidara geldiğinde ekonomik kriz yaşayan bütün sektörlerde vergi indirimi yapılacağını söyler. Bunun yanı sıra finans sektöründen ulaşıma kadar bir sürü alanda vergi muafiyeti getireceğini iddia eder. Bunlar da yetmez, vergi hadlerinin yüzde 10'a çekilmesi gerektiğini savunur. Savruk ve soyguncu, hatta komünist olmakla suçladığı devleti küçültmek en temel siyaset ödevidir LDP'ye göre. Güvenlik dışında devletin hiçbir sosyal bir misyonu olmamalıdır: "Devlet harcadıkça harcamak, sağa sola para saçmak, israf etmek ve hortumlatmak için halkın tepesine çıkıp, sürekli 'ver' diyeceğine, 'hizmet ediyorum' palavrasını bir kenara bırakıp, asli görevlerine (iç güvenlik, ordu ve adalet) geri dönmeli, masraflarını kısmalı ve halkından çok daha az vergi talep etmelidir." Zaten asıl olan ne kadar harcarsa o kadar vergi toplayan devlet değil, ne kadar vergi geliri varsa o kadar harcama yapan bir devlettir. Özelleştirme ise LDP'nin en büyük gelir kaynağı olarak tanımlanmaktadır. Zaten LDP'nin "devlet eliyle halka hizmet amacı yoktur". Bu yüzden tüm devlet iktisadi kuruluşları özelleştirilecektir. Bu iki politika birlikte ele alındığında LDP'nin temel toplum projesinin aksı ortaya çıkmış olur. Ekonomik vaatlerle bezeli popülist bir söylem en temel cephanesidir LDP'nin. Diğer bütün siyasal konular, asıl vurguya dolgu olan teferruatlardır.

Öte yandan partinin asıl eksenini oluşturan diskur, hegemonik olduğunu düşündüğü sol söylemle mücadelede belirginleşir. Nitekim partiyi hararetle destekleyen Melih Yürüşen'e göre, "Liberal Demokrat Parti'nin devleti sınırlandırmaya yönelik siyasi projesinin bu ülkenin sosyal, iktisadi ve siyasi sorunlarına verdiği cevapların anlaşılabilmesi için Türkiye'de entelektüel konformizmi ve popülizmi temsil eden sol kolektivistlerin yaygınlık kazandırdıkları yanlışların ve onların ardındaki saiklerin ortaya konulması gerekir" (Yürüşen, 1997: 29). Nitekim "LDP anti-kolektivizmi belki de Türk siyasetinde tam bir ideolojik tutarlılıkla ve tavizsiz bir biçimde savunan ilk siyasi yapılanma olarak" sahneye çıktığı iddiasındadır. Çünkü onlara göre liberalizm, "sanatla, kadınlarla, mizahla, hayvanseverlikle ilgili implikasyonları olan sosyal bir fikri örgü değildir. O sadece birey-toplum ilişkisi düzenlenirken devletinin rolü ne olması gerektiği sorusuna, bu rolünün hem onlara dayandırıldığı hem de onlarla sınırlandığı belli etik ilkeler çerçevesinde liberalizmi karakterize eden bir karşılığın verildiği siyasal bir doktrindir" (Yürüşen, 1997: 39).

Zaten LDP bütünlüklü bir siyaset projesi ortaya koymaktan ziyade Türkiye'nin gündemindeki sorunlara hızlı, ikna edici ve cesur cevaplar vermeye çalışan ve asıl olarak bu cevapları yayarak siyaset sahnesinde etkin olmayı arzulayan, temel olarak da hegemonik addettiği kolektivist söylemlere eleştirel mesafe alan bir anlayışa sahiptir. Heybeliada Ruhban Okulu'nu bir turizm projesine dönüştürür, İsrail ve Filistin'i zorla barışa çağırır, hantal

bürokratik merkez partilerini tek bir 'Ankara Partisi' olmakla itham eder, cezaevlerini sefa değil eza yeri olarak tanzim edeceğini vaat eder, eğitimi ve sağlığı bütün olarak özel sektöre devrederek (Besim Tibuk'un söylemiyle 'şipşak') çözer, RTÜK'ü ve liberalizmin kurumsallaşması önünde engel olarak tanımladığı diğer tüm üst kurulları lağveder, sosyal güvenlik sisteminde devletin rolünü sıfırlar vs. Burada asıl olan dört başı mamur bir siyasal yapı ortaya koymak değil, sıkıntıyı tespit ettiği bölgeye, yine bir Tibuk terimiyle ifade edersek, "neşter atmaktır". Ama ameliyatın diğer kısımları onu hiç enterese etmez! Çünkü "Ben yaptım oldu" diye bilinen tavır en temel LDP siyasetidir. Politikalar nasıl olacağına ve ne sonuç vereceğine göre değil, halk nezdindeki tınısına göre içeriklendirilir. Bu yüzden alkış sesi yükseldikçe cüretin dozu da artar.

Nitekim, işbu saikten hareketle LDP kimi netameli konularda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Parti programının "Azınlıklar", "Kıbrıs", "Siyasi partiler yasası", "İdam cezası", "YÖK", "Anadilde eğitim" başlıklarını boş bırakması ve bu konularda genelde fikir beyan etmemesi daha çok bir tercih gibi gözükmektedir.

Her şeyi düz bir siyasal söyleme indirgeyen bir anlayışa sahip olan LDP için en büyük toplumsal sorunlardan biri "bir kısım medya"dır. Çünkü genel siyasal kanaatın oluşmasında en önemli mecra bir kısım medya patronunun elindedir. Oysa aynı LDP ve önderi Besim Tibuk neredeyse tüm varoluşunu iletişim kanallarına borçludur. Zaten şikayet edilen şey medyanın kanaati belirlemesi değil, "yanlış yönde" belirlemesidir. Hak edene ilgi göstermemesidir. Oysa Besim Tibuk'a göre LDP bunu sonuna kadar hak etmektedir:

Net bir şekilde fikirlerini ortaya atan Tek Parti biziz. Hiç bir partide böyle bir fikir göremezsiniz. Hepsi saçma sapan şeyler söylüyor. Biz halkımıza her konuda doğru olanı, ülkeyi nasıl yöneteceğimizi bir proje gibi ortaya koyuyoruz. Ve herkese de meydan okuyoruz. Benim fikirlerimi uçuk olarak nitelendirenler, bence sadece salakça laflar sarfediyor. Çünkü, biz diğer partiler gibi konuşup da bir şey söylemeyen değiliz. Gayet basit ve anlaşılır, halkın anlayacağı şeyler söylüyoruz.

Tüm eklektik, demagojik ve popülist yapısına rağmen LDP önemli bir işlevi yerine getirmiştir aslında. Bir yandan ortaya koyduğu yeni anayasa önerisi ile önemli bir model ortaya koymuş (Erdoğan, 1997: 192), diğer yandan liberalizmin bir siyasal söylem olarak yükselişinde kendine kilit bir misyon yükleyen parti, hiç değilse liberalizmi gündelik hayatın bir parçası haline getirmeyi başarmış, yıpranmış bir siyasal söyleme meşruluk zemini açmış, hiç değilse siyaset sahnesinde görünür kılmıştır. Bu duruş zaten tüm parti metinlerinde vurguludur: "Liberal Demokrat Parti, Türk siyasal yaşamında eksikliği her geçen gün biraz daha fazla hissedilen liberal yani, özgürlükçü felsefeyi ekonomik yaşamda olduğu kadar; sosyal ve kültürel alanlarda da yeşertmeyi hedefleyen bir siyasi oluşumdur." ❐

Türkiye'nin Neo-Liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce

ALEV ÖZKAZANÇ

Türkiye'de neo-liberal düşüncenin analizine girişmek bir dizi soruyla yüzleşmeyi gerektirir. Bunlardan ilki, Batı siyasal deneyiminden türetilmiş bir kavram çifti olarak liberalizm ile neo-liberalizmin Türkiye bağlamında ne ölçüde geçerli olduğu sorusudur. Diğer bir deyişle bu kavram çiftiyle Türkiye'nin siyasî tarihini ve özellikle de son yirmi yılını açıklamaya çalışmak ne derece doğrudur? Türkiye gibi bir ülkede liberalizm ile neo-liberalizm arasında anlamlı bir fark gösterilebilir mi? Peki ya Türkiye sağının 'tipik halleriyle' ilişkili olarak liberalizmin anlamı nedir? Neo-liberalizmin liberalizmden farkı ve sağın diğer halleri ile eklemlenmesi sorusunun sadece Türkiye için geçerli olmayıp, küresel bir fenomen olarak neo-liberalizm olgusunu analiz etmek açısından da hayatî olduğu söylenebilir. Tarihsel ve kuramsal açıdan neo-liberalizm terimi tam olarak neye işaret etmektedir? Bir düşünsel/siyasî gelenek olarak neo-liberalizmin liberalizmle kurduğu süreklilik-kopuş ilişkisi nasıl düşünülebilir? Söz konusu kuramsal sorunların tümüne yönelik doyurucu yanıtlar vermeyi hedeflemeyen bu yazının temel sorusu, Türkiye'nin son yirmi yılda yaşadığı neo-dönüşüm bağlamında liberal düşüncelerin gelişim dinamiklerinin ne olduğunu anlamaya çalışmak ve taşıdığı anlam ve potansiyelleri sorgulamak olacak. Neo-liberalizmin bir evresinden başka bir evresine geçiş sancılarını yaşadığımız günümüz Türkiye'sinde bu ikisi arasındaki gerilimli ilişkinin analizi özel bir siyasî önem taşımaktadır. Ancak, önce küresel bir fenomen olarak neo-liberalizme dair bazı temel tespitler yapmak gerekli görünüyor.

LİBERALİZMDEN NEO-LİBERALİZME

Liberalizmden neo-liberalizme dönüşüm süreci asıl olarak, piyasa merkezli bir (sivil) toplum, hukuk ve siyaset anlayışı geleneğinin ortaya çıkışından neredeyse 400 yıl sonra ne hale dönüştüğüne dair sorunun yanıtlanması yoluyla anlaşılabilir. Batı modernliğinin karmaşık serüvenini analizini gerektiren bu büyük soruya dair burada ancak şu temel saptamayı yapmak mümkün: Bir düşünce akımı ve yönetim zihniyeti olarak liberalizm her yönüyle oldukça 'modern' bir nitelik taşırken, 'klasik liberalizme' geri dönüş mitiyle kendini kurmaya çalışan neo-liberalizm, (örgütlü) modernliğin çözülme sürecinden beslenmekte ve bizzat bu süreci derinleştirmektedir. Bu tarihel süreçte, klasik liberalizminin modern repertuara katmış olduğu tüm kurumsal pratik ve

normların anlamı zorunlu olarak ve radikal biçimde değişmektedir. 19. yüzyıl sonundan itibaren tüm bir modern tarihi, yani liberalizmin de ancak kendini dönüştürerek ayak uydurabildiği tüm bir tarihsel süreci 'sapkınlık' olarak mahkûm eden neo-liberal söylemde artık hiçbir 'liberal' terim eskisiyle aynı anlamı işaret etmiyor. Mutlakıyetçi bir rejime karşı eşitlik ve özgürlük şiarıyla ortaya çıkan liberalizm uzun bir tarihsel süreç boyunca kurucu/devrimci bir nitelik taşıdı; büyük bir 'siyasî irade' yoluyla piyasa merkezli bir sivil toplum ve devlet düzeni kurdu. Nevzuhur bir ideoloji olarak liberalizmin amacı, yükselen bir sınıfı ulusal ve küresel çapta hegemonik kılmaktı. Bu süreçte 'eşitlik' ve 'özgürlük' terimleri 'ulus', 'yurttaşlık', 'halk' ve 'ulus-devlet' ile eklemlenerek anlam kazandı ve bu oluşumları besledi. Elbette liberalizmin 'kuruculuğu' büyük çaplı bir toplumsal yıkım anlamına da geliyordu. Doğa ve insanın metalaştırıldığı, 'kendi yasalarına göre işleyen piyasa' fikri, Polanyi'nin deyimiyle insanlık tarihinde görülmemiş 'sınırsız ve kontrolsüz bir toplumsal değişime duyulan yobazca ve mistik bir anlayışı' temsil ediyordu (Polanyi, 1986). Yine de yol açmış olduğu tüm insanlık trajedilerine rağmen, liberalizm modern siyasî mücadelelerin karmaşık mantığı içine gömülerek neredeyse 20. yüzyılın sonlarına kadar hegemonik olmayı; 'eşitlik' ve 'özgürlük' kavramlarının anlamlarını liberal bir çerçevede sabitlemeyi bir ölçüde başardı. Ancak liberalizm bu başarısını, yüzleştiği her tarihsel kırılma döneminde rakip ideolojilerle ulusal-popüler hegemonik mücadele içine girerek kendisini de önemli ölçüde yenilemesine ve 'sosyal liberalizme' dönüşmesine borçluydu. Wallerstein'ın deyimiyle (cümle bozuk?) devlet, iktidar eliyle reform stratejisi olarak liberalizm ulus devletlerin oluşumunda ve meşrulaştırılmasında kurucu rol oynayarak, 1989'a kadar dünya sisteminin egemen ideolojisi haline geldi (Wallerstein, 1998). İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, liberalizmin hegemonyasının doruk noktasına çıktığı 1968'den itibaren hızla inişe geçmeye başladığı bir dönem oldu. 1980'lere gelindiğinde bu süreç, liberalizmin neo-liberalizme dönüşmesiyle sonuçlanmıştı. Bu süreçte liberal gelenek daha önceki süreçte eklemlendiği sosyal-demokrat öğelerden hızla sıyrılarak, yeni sağ söylem içinde giderek daha fazla muhafazakâr ve otoriter öğelerle eklemlendi. Sonuçta, ortaya tüm toplumsal yaşamın piyasa terimleri üzerinden algılandığı bir piyasa fetişizmi olarak neo-liberal bir tahakküm tarzı ortaya çıktı.

1968, 1980, 1989 ve 11 Eylül 2001 gibi önemli tarihsel evrelerden geçerek hızla derinleşen ve küresel bir fenomen olarak neo-liberalizmi öne çıkaran bu yapısal dönüşüm sürecinin ayrıntılı bir analizine girmektense, burada temel bir saptamayla yetinmek istiyorum. İlk bakışta neo-liberalizm, İkinci Dünya Savaşı sonrası refah devletinin toplumsal ve siyasî düzenlemelerine karşı bir eleştiri olarak görünür. Oysa neo-liberalizm, refah devleti eleştirisinin ötesinde ya da nezdinde refah devletinde sınırlarına dayanmış olan temel modern-demokratik değer ve pratiklerin tümüne karşı radikal bir saldırıyı temsil etmektedir. Yani, artık neo-liberalizm kendine 'düşman' olarak, selefinde olduğu feodal beyler ve mutlakıyetçi düzen değil, 18 ve 19. yüzyılın mücadeleleri sonucunda varılmış olan toplumsallık ve siyaset kavrayışının bizzat kendisini almak zorunda. Neo-liberalizm de liberalizmin bir zamanlar yaptığı gibi topluma çok büyük bir müdahale yapmakla birlikte, bugün bu büyük iddia ve ona eşlik eden 'dönüştürücü" güç hiç de devrimci, hatta 'hegemonik' olma özelliği taşımıyor. Çünkü artık bu dönüşüme 'eşitlik' ve 'özgürlük' gibi klasik devrimci umutlar değil, giderek daha 'barbarca' tavır ve duyarlılıklar eşlik ediyor. Saf/klasik geleneğe geri

dönmeyi ne kadar bağnazca savunursa, neo-liberalizm, eşitlik ve özgürlük, sivil toplum ve hukuk devleti gibi değerlerin klasik/liberal anlamlarından o kadar uzaklaşmış oluyor. Şu anda çökmekte olan tarihsel sistemin içinde bizzat liberalizmin ilke ve stratejileri içkin olarak varolduğu ölçüde, liberalizm kendi yıkımı üzerinden 'kurucu' bir müdahalede bulunma kapasitesini hızla yitiriyor. Liberalizm bir zamanlar kol kola girdiği devlet merkezli ulusal kalkınmacılık bağlamında ulusal-popüler bir güç olma iddiasından vazgeçerek küresel bir tahakküm mantığı biçimini alıyor. Sivil toplum-devlet ayrımının bulanıklaştığı, kamusallığın ve sivil toplumun ilgasının yaşandığı bu dönemde neo-liberalizm, 'yeni ortaçağın' barbarlık fenomenlerine eklemlenerek anlam kazanıyor. Hedefi tüm küre olan kontrol toplumu, çoğulluk ve tekilleşme üzerinden esnek ve değişken ağlar yoluyla işleyerek disiplin aygıtlarının güçlenmesine ve genelleşmesine işaret ediyor (Hardt ve Negri, 2001). Sonuçta neo-liberalizm, küresel ölçekte iktidarın sadece piyasa modeli üzerinden yapılanmaya yöneldiği bir aşırı tahakküm biçimi olarak karşımıza dikiliyor. Temsil, rıza, kural, usul, norm ve kararın liberal anlamları bu tarihsel uğrakta siliniyor ve yerini küresel düzeyde bir iç savaş/doğal durum mantığının gereklerine bırakıyor. Eşitlik ve adalet kavramlarının değersizleştiği, özgürlüğün ise güçlünün 'serbestliği' olarak algılandığı bu uğrakta sayıları giderek artan bir kitle/çokluk kaybedenler safına itiliyor. Üstelik sonuçlarından bağımsız olarak tanım gereği adil gibi görünen bu oyunda dışlanmış olmak, kişinin kendi kusuru olarak görüldüğü için oyun dışına itilme aynı zamanda kahredici bir tahakküm biçimini alıyor.[1]

Bu tarihsel kırılma döneminde bir yönetim zihniyeti olarak sivrilen neo-liberalizm, klasik liberalizmden farklı özellikler sergiler. İleri kapitalist toplumların yeni yönetim zihniyeti olarak neo-liberalizmi liberal yönetimden ayıran temel nokta, tam da yukarıda tarif edilen konjonktürün, kendiliğindenci ve doğalcı liberal söyleme kıyasla çok daha 'müdahaleci' olmayı gerektirmesidir.[2] Siyasî yönetimin saygı göstermek ve tüm yönetim eylemini ona göre düzenlemek zorunda olduğu özerk bir varlık alanı olarak 'toplum' elbette neo-liberalizmin değil liberalizmin keşfidir. Buna göre 'piyasa' ve 'toplum' siyasî yönetimin ancak genel düzenleyici kurallarını koyabileceği, ancak kendi özerk yasalarına bırakıldığında uyumlu işleyen varlık alanlarıdır. Dolayısıyla liberalizm ile neo-liberalizm, siyasî yönetimin bireysel özgürlükler/özerklikler yoluyla yönetmesini yönetimin etkinliği ve meşruiyeti açısından önemli görme noktasında birleşirler. Buna karşılık, neo-liberal yönetimin farklılığı, refah devletinin oluşmasıyla sonuçlanan uzun tarihsel 'sapma' konjonktürünün piyasanın/toplumun özgün işleyiş dinamiklerini tahrip ettiği saptamasından kalkarak, toplumu yeniden yola sokmak için özel ve güçlü bir siyasî müdahalenin gerekli görülmesinden kaynaklanır. Bu nedenle 'piyasanın işlemesi' kendiliğinden bir olgu olarak değil, siyasal, yasal, kurumsal ve kültürel koşullara/müdahalelere bağlı 'yapay' bir durum olarak değerlendirilir. Bu ise, tüm toplumsal varoluş alanlarının piyasa modeline göre yeniden düzenlenmesi işini neo-liberal yönetimin temel amacı haline dönüştürür. Böylece refah devletinin yönetim nesnesi olan 'toplum'un çözülmesiyle birey ve mikro/ahlaki cemaatler onun yerini alır. Neo-liberalizm tipik olarak bireyi 'girişimci' olarak tahayyül eder. Girişimcilik bireyin tüm davranışlarını yönlendirmesi gereken temel bir haslet olarak yaygınlaştırılmaya çalışılır.[3] Girişimci, kendi hayatı üzerinde girişimde bulunarak yaşam kalitesini artırmaya çalışan, aktif, sorumlu, rasyonel, tercih sahibi bireydir. Birey böylece tüketici ve

müşteri kimliğinin yanısıra, iş yaşamında başarılı, toplumsal risklere karşı kendini hazırlayan, kendinin ve ailesinin kaderinden sorumlu kişi kimliğiyle de öne çıkarılır. Rekabeti tüm toplumsal yaşama yayarak bireylerin kendi kendini yönetmelerinin teşvik edilmesi yoluyla yönetim temel strateji halini alır. Öte yandan, neoliberalizm, 'toplumun' çözülmesini ve kamusallık ve yurttaşlık üzerinden oluşan bağların yerini mikro ağların ve cemaat bağlarının almasını teşvik eder. Milli-toplumsal yükümlülüklerin küçük cemaat içinde gerçekleştirilmesi eğilimi, yaşam tarzı, kimlik ve ahlakın artan bir 'siyasî' önem kazanmasıyla paralel gelişir.

TÜRKİYE'DE 1980 SONRASINDA NEO-LİBERAL DÖNÜŞÜM

Peki ileri kapitalist Batı'nın iktidar yapısına dair görünen tüm bu analizler Türkiye için ne ifade ediyor? 'Biz bize benzeriz'ci bir ufuk darlığına gömülmek ile Türkiye'yi Batılı deneyimlerden çıkarsanmış kavramlar karşısında sınanan ampirik bir malzemeye indirgemek seçenekleri dışında, Türkiye'de 'neo-liberal dönüşüm' kavramsallaştırması ne şekilde yorumlanmalıdır? Türkiye 16. yüzyıldan itibaren küresel modernlik sürecine kendi özgül dinamikleriyle eklemlenen bağımlı kapitalist bir coğrafya olarak, her evrede Batı modernliğine paralel ama kendine özgü bir dönüşüm sergilemiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde de Türkiye toplumu, ileri kapitalist toplumlardaki sosyal refah devletine paralel olarak ulusal kalkınmacılık temelinde kendi 'örgütlü' modernlik macerasını yaşıyordu. 1970'lerin sonlarından itibaren Batılı ülkeler refah devletinin radikal soldan sıkıştırılmasına karşı otoriter-popülist bir tepki gösterip yeni sağa doğru kayarken, iç savaş boyutlarına varan çok daha şiddetli bir çatışma yaşayan Türkiye'de egemenlerin reaksiyonu açık bir askerî darbe biçimini almıştı. Dolayısıyla 1980 sonrasında Türkiye, küresel kapitalizmin yeni evresine öncelikle darbe eşliğinde başlatılan bir pasif devrim yoluyla yapısal uyum göstermeye zorlandı. Batı'daki oluşumlara paralel şekilde Türkiye'de de yeni sağcı bir hükümet on yıla damgasını vurdu. Böylece 1980'ler Türkiye tarihine kapitalizmin derinleşmesi ve giderek burjuva hegemonyasının gelişmesinde önemli bir atılım evresi olarak geçti. Küresel kapitalizmin gelişim dinamikleriyle güçlü bir rezonans haline geçen Türkiye, kendine has bir neo-liberal dönüşüme sahne oldu. Türkiye'ye has neo-liberalizm tarzı, 1960 sonrasında kendi kaderine el koymak için harekete geçen Türkiye toplumunun kolektif iradesi nezdinde aslında demokratik modernliğin değerlerine karşı topyekûn bir savaş açan bir otoriter zihniyet ile yapısal uyumu gözeten piyasacı mantığın sentezi üzerinden şekillendi. 1980 sonrasında otoriter-devletçi egemenlik terimleri ile piyasacı terimler giderek daha fazla birbirine referansla anlam kazanan yeni bir sentez oluşturdular. Toplumsallık, kamusallık, demokrasi ve yurttaşlık gibi kavramların işaret ettiği tüm değer ve kurumlar, otoriter piyasa modelinin önünde pürüz olarak görülüp temizlenmeye girişildi. Türkiye'de neo-liberal dönüşümün içeriği kapitalizm, siyasî iktidar ve kültürün buraya has yapılarından beslenen özgül biçimler almakla beraber, tahakküm mantığının hiç olmadığı kadar piyasa mantığı üzerinden dolayımlanmaya başlaması açısından 'neo-liberal' sıfatını hakkediyordu. Yine de Türkiye'ye has neo-liberalizmin özgün yanı, 12 Eylül'de yeniden yorumlanmış güçlü bir otoriter devletçi gelenek üzerinden ağır bir devletçi tahakküm mekanizmasıyla iç içe geçmiş olmasıydı. Böylece 'piyasa' ile 'devlet zoru' çok girift biçimlerde iç içe geçti. Türk-İslâm-piyasa sentezi olarak gündeme gelen yeni sağcılık her üç öğe arasında, toplumsal, kamusal ve demokratik değerlere

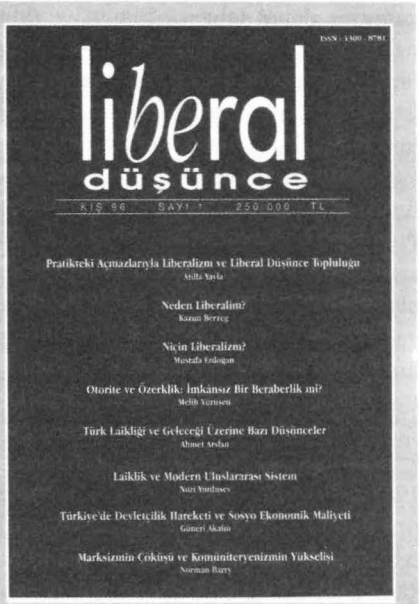
karşı kendi içinde gerilimli ama dışa karşı güçlü bir ittifak kurdu. Sonraki yirmi yıla damgasını vuracak olan ise devlet merkezli egemenlik pratikleri ile piyasa merkezli liberalleşme arasındaki bu gerilimli işbirliği ilişkisi olacaktı. Bu üçlü arasında kurulan ittifakın yarattığı sorunlar giderek daha da içinden çıkılmaz hale gelecekti. Giderek kendini daha fazla dayatan küresel entegrasyon baskısı altında milliyetçilik/muhafazakârlık, İslâmcılık ve piyasacılık üçlüsü arasındaki gerilimin sahnelenmesi, 2000'lere gelindiğinde ortaya Türkiye toplumunun varoluş kaygılarını doruk noktasına çıkaran son derece dramatik bir oyun çıkarmıştı.

1980'lerde Türkiye'de neo-liberal yönetimin nüvelerinin oluştuğunu iddia etmemizi mümkün kılan temel olgu 'piyasa' ve 'piyasa toplumu' fikrinin Türkiye tarihinde hiç olmadığı kadar güçlü biçimde savunulmaya başlanmasıdır. Bu gelişme hiç kuşkusuz kendiliğinden olmadı. Piyasayı kurmak ve geliştirmek adına yapılan yasal, kurumsal ve kültürel müdahaleler bu dönemde çok arttı. Böylece Batı'da uygulananlara benzer taktik ve teknikler (girişim ve rekabet kültürünü yayma, özelleştirme, özerkleştirmeyle ilgili teknikler) gündeme geldi. Dolayısıyla bu dönemi piyasanın ve piyasa toplumunun altyapısının derinleştirildiği bir kuruluş dönemi olarak değerlendirmek gerekir. Batı'ya paralel olarak Türkiye'de neo-liberalizm siyasî yönetimin amacını, 'refah yaratacak olan piyasa güçlerinin önünün açılması' olarak ortaya koymuştu Bu dönemde üç temel anlamda 'ekonomik yönetim' fikrinin hayata geçirilmeye çalışıldığını görürüz. İlkin, siyasî yönetim, ekonominin doğal işleyiş ilkelerine saygılı ve uygun olmalıdır. İkinci olarak, siyasî yönetim piyasanın alanını genişletmek için gerekli yasal-kurumsal-kültürel müdahaleleri yapmalıdır. Nihayet siyasî yönetimin kendisinin de ekonominin ilkelerine uygun olarak, yani verimlilik temelinde yeniden düzenlenmesi gerekir. İlk anlamıyla ekonomik yönetim ilkesi ANAP'ın programında açıkça ifade edilmiştir. Nitekim, dış ticaret ve parayla ilgili iktisadî liberalleşme politikalarının hepsi bu ilkeye uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Yönetimin kendisinin de piyasa ilkelerine göre düzenlenmesi adına, mevcut kamu bürokrasisinin çözülerek ikili bürokrasi oluşturulması, kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi ve kamu sektörünün özel sektörleşmesi gibi teknikler uygulanmıştır. 1980 sonrasında neo-liberal yönetim tekniklerinin gelişmesi açısından bir diğer önemli gelişme, siyasî yönetim ile diğer yönetim türleri arasındaki bağlantıların güçlendirilmiş olmasıdır. Bu temelde siyasî iktidarın kullandığı yönetim tekniklerinin çeşitlenip, çoğalması gündeme gelmiştir. Bireyin kendisi üzerindeki yönetimi, (bireyciliğin gelişimi, tüketim davranışları, mahremiyet, özel yaşam, dinsel ahlak) üretim alanında işverenlerin çalışanlar üzerindeki yönetimi (kamu düzeni ile çalışma düzeni arasındaki bağlantının sıkıca kurulması), cemaatlerin birey üzerindeki yönetimi gibi farklı yönetim türleri siyasî anlam kazanırlar. Cemaatleşmeyle birlikte bireyin vatandaşlık bağıyla bağlı olduğu genel toplum yerine özel ve ahlaki bir bağla kendi cemaatine aidiyet duyması olgusu güçlenir.

Ancak burada Türkiye'ye has piyasa toplumunun özgül olarak ne anlama geldiğini iyice netleştirmek gerekir. Çoğu kişi tarafından Türkiye'nin 1980'li yıllarını anlamak için kullanılan 'vahşi kapitalizm' ve 'ilkel sermaye birikimi' gibi kavramlar Türkiye'de piyasanın son derece keyfi, kuralsız, yasadışı ve dizginsiz bir gelişme gösterdiğine işaret ederler. Buna göre Özal döneminde burjuvazi, doğrudan yasal olmayan yollarla sağlanan zenginleşmenin (uyuşturucu kaçakçılığından gelen kara paranın sistemin içine çekilmesi, hayali ihracat, kamu bankalarının yağmalanması, ihale mafyası, vergi kaçırma gi-

bi) yanısıra, bir şekilde yasaya uydurulan ama sonuçta haksız yollarla (kişiye özel teşvik ve kararnameler, faiz gelirleri, sermaye lehine yasal düzenlemeler gibi) ilkel sermaye birikimini sağlamıştır (Doğaner, 1999; İnsel, 2004). Bu tespitten kalkarak Türkiye'de devlet-ekonomi ilişkisi açısından çıkarmamız gereken sonuç, piyasa toplumunun bizzat devlet müdahalesi ve hatta devlet zoruyla kurulmaya başlanmış olmasıdır. Ekonomiyi neo-liberal doğrultuda yeniden yapılandırma girişimi, hukuki ve bürokratik dolayımların atlanarak, siyasî egemenler ile sermaye çevreleri arasında organik ilişkiler kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu da devlet ile piyasa arasındaki ilişkilerin, devletin sınıf karakterini yozlaştıracak tarzda doğrudan bir nitelik kazanması anlamına gelmiştir (Boratav, 1991). Devletin ekonomi ve topluma müdahalesi azalmamış, tersine son derece merkezîleşmiş, kişiselleşmiş ve siyasîleşmiş bir biçime bürünmüştür. Devletin sınıf karakterinin yozlaşması, çoğulcu parlamentarizm yerine kollamacı, yanaşmacı, popülist ve informel ilişkilerin gelişmesi ve büyük bir siyasî yozlaşma anlamına gelmiştir. Böylece bir yandan devlet ve siyaset 'piyasa mantığı üzerinden şekillenirken, öte yandan piyasa ilişkileri de içsel ve doğrudan 'siyasî' bir nitelik kazanır. Piyasa mantığı ile devlet mantığının liberal kuramcıların iddialarının aksine birbirlerine yaslanarak yeni biçimlere bürünmeye başlarlar.

Sonuçta 1980 sonrasında oluşan devlet-toplum ve devlet-ekonomi ilişkileri ciddi hegemonik kriz eğilimlerini harekete geçirmiştir (Özkazanç, 1998a; 1998b). Krizin kökeninde devletin başarılı birikim stratejileri ve hegemonik projelerin gerçekleştirildiği bir stratejik aygıt olarak işlev bozukluğu sergilemesi yatıyordu. Devlet ile toplum arasındaki sınır çizgisi her iki alanın da içsel çözülüşüne neden olacak şekilde muğlaklaşmıştı. Devletin içsel kurumsal birliğinin çözülmesi, devletin 'balkanlaşması', tekil güçlerle girilen organik ilişkiler nedeniyle meşruiyetinin zedelenmesine yol açtı. Devlet eylemi ve müdahalesinin biçimleri devlet-ekonomi ilişkileri bağlamında birikim krizine, devlet-toplum ilişkileri bağlamında ise hegemonya krizine neden olmuştur. 1980 sonrasında ortaya çıkan devlet yapısında, siyasî iktidar meşruiyet ihtiyacını iki zıt stratejiyle gidermeye çalışmıştır. İlkin siyasî iktidar, belirli toplumsal güçlerle doğrudan organik ilişki içinde informel mekanizmalar ve şebeke siyasetleri yoluyla mikro ölçekte pragmatik bir destek sağlamaya çalışır. Öte yandan makro ölçekte, muhtemel çatlakları doldurmak amacıyla bütüncül söylemlere yönelerek organik bir birlik kurmaya ve ideolojik-politik destek aramaya yönelir. Her iki stratejinin ortak yanı ve birleşik etkisi,



1992'de yayımlanmaya başlayan Liberal Düşünce *dergisinin temel eksikliği, Mustafa Erdoğan'a göre, Türkiye'de liberal fikir hareketinin geçmişini hatırlatan ve tanıtan yayınlardı. Bu eksiğin, LDT'nin kendi etkinliğini çok "önemseyen" tutumuyla da ilgili olabileceği, tartışmaya değerdir.*

kamusal alanın tahrip edilmesi ve ortak hak ve özgürlüklere dayalı bir siyasal toplum fikrinin zedelenmesi olmuştur. Devletin balkanlaşmasının öteki yüzü ise toplumun çeteleşmesi ve cemaatleşmesi/tarikatlaşmasıdır. Sivil toplumun siyasî ve hukuki varoluş zemini tahrip edilmiştir. Piyasa toplumunun ekonomik bireyi ile cemaat toplumunun kültürel bireyinden oluşan neo-liberal toplum, artık eşit hak ve özgürlüklerle bağlanmış bir siyasî toplum değildir.

1980'LERDE LİBERAL DÜŞÜNCE

1980'lerde Özal'ın yeni sağ anlayışının barındırdığı liberal fikirler iki temel üzerinde şekillendi. İlki bürokratik-hantal devlete karşı çıkarılan 'girişimci birey'; diğeri ise İslâmî-muhafazakâr bir kimlik üzerinden devlete karşı çıkarılan 'millet' idi. Özal kendi söyleminde piyasanın gerekleri ile milliyetçi-muhafazakârlığın gereklerini başarılı biçimde harmanlıyordu. Özal tarzı neo-liberalizm, bürokratik popülizme karşı, sivil toplumcu bir söylemle çıkarak, esas çatışmayı devlet ile vatandaş/millet arasında kuruyordu. Çatışmanın bir tarafını milletin çalışma azmine güvenmeyerek her şeyi tepeden belirlemeye çalışan bürokratlar; korumacı-ithal ikameci politikalar sayesinde devletin sırtından para kazanmaya alışmış işadamları/sanayiciler; devletçi sistemin açıklarından faydalanan kaçakçı, karaborsacı ve vurguncular; öteki tarafını ise dünya şartlarında rekabet ederek alnının teriyle para kazanan çalışkan ve akıllı işadamları; iyi malı ucuza alma hakkı olan tüketici-vatandaş ve verimsiz ekonominin sonucunda enflasyon altında ezilen ortadirek oluşturuyordu. Özal'ın söyleminde ekonomik sistem tercihi serbest pazar ekonomisi olarak vazediliyor ve iktisadî gelişmenin temel unsuru olarak fertlerin kabiliyeti ve teşebbüs gücü öne çıkarılıyordu. Burada devlete de millete hizmet etmek için yolu açmak düşüyordu. Devlet vatandaşın rakibi değil, onun gelişmesini kolaylaştıran bir yardımcı olmalıydı. Devlet millete hizmet için vardı. Özal'ın 'liberal' söyleminin ufku burada kapanıyordu. Piyasa ve din üzerinden şekillenen devlet eleştirisi, her iki alanı da yarı-kamusal yetkilerle donatan ve devlet gücünü geri kalanlar için daha da tahakkümcü kılan bir strateji izliyordu. Dahası bu söylem, piyasa üzerinden kamusal/siyasal alanı daraltan son derece teknisist bir otoriterliği de ifade ediyordu. Öte yandan Özal'ın liberalizminin zayıf da olsa bazı siyasal imaları vardı. Özal yasa ve yasaklarla kontrol altına alınamayan şeylerin yasal alana çekilmesinin faydasına inanmaktaydı. Yasakların etkili olmak bir yana tersi sonuçlar ürettiğine ilişkin bu yargısı ekonominin düzenlenmesinde rol oynadığı kadar siyasal alanda rol oynamadı. Siyasal olarak Özal tarzının liberal temalara pek yatkın olmadığı açıktır. Yine de onun zamanında gerçekleştirilen bazı 'demokratik' açılımları kaydetmek gerekir. Siyasal özgürlükler konusundaki demokratik açılımlar, asıl olarak Avrupa'ya dönük siyasal mesajlar olarak gerçekleştirilmiştir. Özal, Türk Ceza Kanunu'nun 141, 142 ve 163. maddelerinin kaldırılmasını, yasaklar kalkınca bir şeyin değişmeyeceği ve korkulacak bir şey olmadığı noktasından savunur. Yani otoriter söylemden farklı olarak Özal'da en küçük bir esnemede otomatik olarak kontrolden çıkabilecek kadar istikrarsız bir toplum algısı yoktur. Özal otoriter düzen mantığı açısından tehlike olarak görülen bazı olay ve gelişmeleri küçümseme ve sıradanlaştırma taktiği izler. Bu mesajı verdiği en önemli alan dinsel özgürlükler konusudur elbette. Öte yandan Özal özellikle cumhurbaşkanlığı döneminde siyasal liberalizmi daha açık olarak savunmaya başlamıştır. Bu dönemde özellikle Kürt sorunu üzerinden açılımlar yapmaya niyetlenir. Ona göre fikir hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti ile teşebbüs hürriyeti birbirinin tamamlayan üç temel hürri-

yet olarak Türkiye'nin izlemesi gereken rotayı belirlemelidir. Bu söylemde küreselleşme ve bilgi toplumuna referans vererek, çokseslilik ve hoşgörü vurgusu yapar (Özal, 1991; 1993).

1980 sonrasında 'ekonomi' ve 'piyasa' fikrinin siyasî yönetim üzerinde daha önce hiç olmadığı kadar belirleyici olduğu ve toplumun neo-liberal proje için otoriter araçlarla yoğrulduğu çok açık. Dolayısıyla 1980'leri analiz ederken siyasal liberalizm terimleriyle konuşmak hiç de uygun görünmüyor. Öte yandan devlet tahakkümünün neo-liberal tarzda yoğunlaştığı bu dönemin aynı zamanda siyasal düzeyde de liberal düşüncenin yuvalanması için de verimli bir zemin sağladığını işaret etmek gerekir. Bir yandan otorite bağlantılı bir piyasa zorla kurulurken öte yandan zayıf da olsa siyasal liberal fikirler gelişmeye başlamıştır. Türkiye'de ceberrut/jakoben devlet ve siyasal özgürlükler üzerinden konuşan liberal bir damarın canlanmasının neo-liberal dönüşüm momentinin içinden gerçekleşmiş olması önemli bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Buradaki asıl sorun, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerini belirleyen otoriter devletçi gelenek ile 1980 sonrasına özgü neo-liberal dönüşüm arasındaki bağlantının tam olarak ne olduğunu anlamaktır. Bu sorunun yanıtı, Türkiye'de devlet ile piyasanın mantıklarının birbirlerini nasıl sınırladıklarını; neye karşı işbirliği içinde olduklarını ve nereye kadar esneyebileceklerini gösterecektir. Çünkü devlet eleştirisinin sınırları piyasa savunusu tarafından piyasa eleştirisinin sınırları da otoriter zihniyet tarafından çizilmekte; her ikisi birlikte Türkiye'de siyasal liberalizmin ufkunun sınırlarını belirlemektedir. 1980'i izleyen yirmi yılda siyasal liberal temalar ile piyasacı neo-liberal temalar sürekli olarak kararsız bir ilişki içinde olmuşlardır. Bir açıdan bakınca, neo-liberal temaların tamamen siyasal tahakkümün ağırlaştırılmasına dayalı olduğu görülür. Bir başka açıdan, devletçi tahakküm ile piyasa arasındaki birliğin, ilk kurulduğu andan itibaren kendi çözülüşünün tohumlarını da içinde barındırdığını fark edebiliriz. Çoğu zaman piyasacı argümanlar ile siyasal-liberal argümanlar birlikte savunulmuş olduğu için, hem yandaşları hem karşıtları açısından ikisi arasında anlamlı bir fark kurulamamıştır. Liberaller çaresizce 'liberalizmin' vahşi kapitalizm olmadığını anlatmaya çırpınırlarken, diğerleri o cenâhtan gelen her türlü siyasal-liberal öneriyi neo-liberalizmin oyunu olarak görmüşlerdir. Bu kararsız ilişkiye rağmen, Türkiye'de siyasal liberalizmin anlam ve olanakları sorusunu neo-liberal dönüşüm uğrağında yanıtlamak zorunlu görünüyor. Elbette Türkiye gibi siyasal-liberal geleneğin zayıf olduğu bir ülkede bile liberalizm neo-liberalizme indirgenemez. Elbette Türkiye'de liberal-demokrat eleştiri ve duyarlılıkların işaret ettiği önemli bir devletçi egemenlik sorunu vardır. Dahası, Türkiye'de 'liberal' temaların sol ve sağ/neo-liberal yorumları ayrıştırılabilir ve hatta sol liberal yorumların entelektüel çevrelerde daha hegemonik olduğu bile söylenebilir. Belki daha ileri giderek Türkiye'de hâlâ devlet merkezli tahakküm pratiklerinin bu kadar güçlü olmasının, siyasal liberalizme ileri kapitalist ülkelerde sahip olmadığı türden bir potansiyel kazandırdığı bile söylenebilir. Öte yandan bu tür bir potansiyelin ancak sol ve demokrat yorumlarla mümkün olan olduğunu, bu yorumların ise entelektüel çevrelerde etkili olmakla birlikte asıl hegemonik olanın neo-liberalizm olduğu açıktır. Dolayısıyla Türkiye'de her tür siyasal liberal önerinin ufku sivil toplum-devlet ayrımını anlamsızlaştıran neo-liberal dönüşüm tarafından sınırlanmaktadır. Bu nedenle neo-liberal dönüşümün radikal bir eleştirisine girişmeyen her siyasal liberal açılım, nihai olarak neo-liberalizmin yeni bir evresine geçişe hizmet etmektedir.

1990'LARDA NEO-LİBERALİZMİN DERİNLEŞMESİ

1980'ler piyasanın gereklerinin milliyetçi-muhafazakârlık ile telif edildiği yeni sağın hegemonik atağıyla açılmıştı. 1990'lar ise yeni sağ merkezin dağılması bağlamında 1980'lerin barındırdığı kriz dinamiklerinin tümünün olgunlaşmasına ve nihayet Türkiye'nin derin bir organik krize sürüklenmesine sahne olacaktı. 1980'lerdeki yeni sağ pratiklerin sonucu, yeni sağcıların iddia ettikleri gibi gelenek ile modernlik; liberalizm ile muhafazakârlık arasında özgün bir sentez yoluyla modernleşmenin derinleşmesi olmayıp, mevcut modern dinamikleri zedeleyen toplumsal ve kamusal bir çözülüş olmuştu. Yeni sağın bir yandan neo-liberal politikalarla kapitalizme yapısal uyum sağlama, öte yandan buna uygun biçimde toplumu radikal biçimde depolitikleştirme çabası sonuçta ortaya sivil toplum, hukuk devleti ve yurttaş gibi 'liberal' terimlerle değil de dinsel tarikat, cemaat, siyasal şiddet, çete ve mafya gibi neo-liberal terimlerle analiz edilmesi gereken bir siyasal alan çıkardı. Neo-liberal dönüşümün derinleşmesi, rejimin dışlayıcı ve tahakkümcü karakterinin belirginleşmesi ve geniş kitlelerin sefaletinin hızla artması anlamına geldi. Piyasa dinamikleri 1990'larda tam bir kuralsızlık/yasadışılık temelinde yolsuzluk/mafya ekonomisi biçimine bürünmüştü. Dengelenmemiş, düzenlenmemiş ve kamu tarafından denetlenmemiş bir iktidar yapısı, siyasî ve iktisadî egemenlerin birbirlerine daha fazla kenetlenmelerine yol açtı. Piyasa giderek daha fazla zor ve yasadışı ilişkileri içermeye başladı. İktidar bloğunun içinde ve dışında, toplumun üst ve alt katmanlarında zor ile piyasa dinamikleri farklı biçimlerde de olsa aynı mantık üzerinden birleşti. Bu neo-liberal mantığın sermaye ve egemenler katındaki görünümleri ile alt sınıf halk kesimlerine ait görünümleri aynı anda güçlendi. 'Piyasa toplumu' toplumun üst ve alt sınıfları için farklı bir anlama geliyordu. Sermaye ile zorun melezlenmesi olarak neo-liberalizm toplumun her düzeyinde mafya-çete örgütlenmesini teşvik ediyordu. Böylece devlet bir yağma aracı, kamusal servet de bir yağma nesnesi haline dönüştürüldü ve bu yağma dörtlü bir ittifak tarafından örgütlendi (Saner, 2000). Yağmayı doğrudan gerçekleştirenler (gecekonducu, otoparkçı, şirket, vakıf ya da kooperatif) mafya; politikacılar ve bürokratlar arasındaki bu dörtlü ittifak, bir yandan kamu malı ve servetinin özel ellere geçmesine ön ayak olurken öte yandan siyasetin bir asalak olarak örgütlenmesini mümkün kıldı. Böylece neo-liberal strateji orta ve alt sınıflara kadar yayıldı ve tüm toplumu kuşatması altına aldı. Toplumun neo-liberal tarzda çözülmesi/yapılanması süreci böylece tüm katmanlara sirayet ederek derinleşti. Türkiye'ye özgü serbestlik, kuralsızlık, popülizm ve devletçilik karmasından son derece kaotik bir sonuç çıktı. Maddi ve politik çıkar uğruna yasa tanımazlık çerçevesinde çıkar ortaklığı kuran güç odaklarının tavırları böylece tüm gündeme hâkim oldu.

İktisat ile siyasetin bu şekilde kenetlenmesi sermayenin uzun dönemli hegemonik çıkarlarını tehdit edici bir nitelik kazanmaya başlamıştı. Sonuçta devlet, burjuvazinin uzun dönemli çıkarları ile bağımlı toplumsal sınıfların taleplerini birbirine eklemleyen hegemonik stratejilerin geliştirilebildiği stratejik bir zemin olma kapasitesini tamamen yitirerek, giderek darlaşan bir iktidar bloğunun elindeki basit bir rant paylaşma aracı haline dönüştü. Kısacası, Türkiye'ye özgü bu neo-liberal açılımın sonucu ciddi bir organik kriz oldu. 1990'larda bir yandan neo-liberal zihniyet piyasa toplumuna bağlı olarak büyük bir gelişme gösterirken, siyasal liberalizm açısından bakıldığında çok daha karanlık bir döneme giriliyordu. Türkiye

toplumu 'merkezin' giderek radikal sağa kaydığı, merkez sağ-sol kimliklerinin anlamsızlaştığı, Kürt sorunu ve İslâm üzerinden paranoyaların ve nefretin kışkırtılmasıyla işleyen bir 'devlet politikasının' hâkim olduğu ve artan sosyal sefaletin dayanılmaz boyutlara vardığı son derece vahim bir atmosfere teslim oldu. 1990'ların siyasal alanının temel bir özelliği de toplumsal ve siyasal çatışmaların küreselselleşme bağlamının yarattığı refleksler üzerinden şekillenmesiydi. Türkiye'nin egemenleri, izledikleri iktisadî-siyasî rotanın giderek daha fazla anti-hegemonik olmaya başladığını, geniş halk kesimlerinin rızasını örgütleme kapasitelerinin giderek azaldığını daha net anladıkları her uğrakta, "Türkiye'nin tüm dünyanın ve özellikle 'Batı'nın şer güçlerinin tehdidi altında beka davasıyla yüzleşen mağdur ama onurlu bir ülke olduğu" söylemine daha da fazla yaslanmaya başladılar. Böylece 'devlet politikası', bir yanda kendini dayatan 'küresel' tazyiklerin gerektirdiği reformların kaçınılmazlığının kabulü ile küresel momente verilen içe kapanmacı-otoriter-devletçi reaksiyon arasında şizofrenik bir bölünme sergilemeye başladı. 1990'ların sonuna yaklaşırken artık temel yarılma/çatışma ekseni, otoriter-devletçi-içe kapanmacı ile liberal-küresel arasında kuruluyordu. Kısacası, 1990'lar neo-liberal güç felsefesinin doruk noktasına çıktığı bir dönemdi. Öte yandan, belki tam da bu nedenle 1990'lar bir düşünce akımı olarak siyasal liberalizmin atak yaptığı bir dönem oldu. 1990'larda liberal düşüncenin temel sorusu, 1980'lerden miras kalan ve 1990'larda kangrene dönüşen neo-liberal yönetimin bazı öğelerinin eleştirisi ve aşılması sorunu olarak ortaya kondu.

1990'larda neo-liberal hegemonyanın güçlenmesinin bir ayağını da medya merkezli bir kültürel atak oluşturdu. 1980'lerde piyasa toplumunun otoriter kuruluşunda kurucu bir rol oynamış olan İstanbul medyası 1990'larda radikal bir dönüşüm geçirerek, 1980 öncesinde sahip olmadığı türden bir ekonomik ve siyasa öneme kavuşmuştu. Bir bakıma burjuvazi için organik aydın rolünü üstlenmek amacıyla kendini yenilemiş olan medya, piyasa bilincinin kurulmasında hem de buna eşlik eden ahlaki/kültürel duyarlılıkların biçimlenmesinde kurucu rol oynadı. Söz konusu yeni ekonomik ve siyasî güç, medyanın efendilerinin kendilerini, toplumu neo-liberal düzenin gereksindiği yeni ahlakla donatmak misyonuna sahip yeni aristokratlar olarak görmelerine dayanıyordu (Bali, 2002). Böylece hepsi farklı şekillerde etkilenmekle birlikte alt ve orta sınıflar ve özellikle yeni orta sınıflar burjuvazinin özellikle medya yoluyla örgütlediği hegemonik taarruzun menziline girdiler. Bu hegemonik taarruz, tüketim ve girişimcilik üzerinden tanımlanan birey fikri etrafında şekillendi. Kendileri de yeni iktidar bloğunun birer üyesi olan nüfuzlu medya mensupları kendi yaşamlarını malzeme olarak sunarak gündeme soktukları yeni ilgi ve kaygılarla neo-liberal bir ahlak ve kültürün temel taşlarını döşediler. Bu 'beyaz Türkleşme' eğilimi yeni orta sınıfı sadece tekil bireyler olarak değil, aynı zamanda bir cemaat hatta kast olarak da kurmaya yönelmişti. Söz konusu cemaatleşme eğilimi, sınıf atlamaya çalışan orta sınıflar ile üst sınıfların sadece toplumsal-siyasal olarak değil, fiziksel-mekânsal olarak da Türkiye halkının büyük kısmından uzaklaşmalarına zemin oluşturdu. Çünkü medyanın önerdiği türden bir 'özel yaşamın' ayrıcalıklı mekânı olan ev, aynı zamanda benzerlerin hep birlikte ve dışa karşı korunaklı sitelerde yaşadıkları bir 'seçkin' yaşam tarzını paylaşmaları anlamını da taşıyordu. Öte yandan siyasî olarak, yeni beyaz Türk insanından bırakınız demokrat olmayı liberal olması bile olması beklenmiyordu. Dolayısıyla 1990'larda medya genel yayın politikası olarak, beyaz Türk insanını bir yandan

iktidar bloğu içindeki girift çatışmalarda manipüle etmeye çalışan; öte yandan laiklik, Kürt sorunu ve AB konusundaki devletçi ve otoriter paranoyalara kurban eden bir rota izledi. Sonuçta orta sınıf kentli kesimlerin siyasî duyarlılıkları asıl olarak İslâmî kesime ve Kürt hareketine (beyaz Türk olmadığı açıkça belli olan kesimlerdi bunlar) karşı giderek koyulaşan bir husumetle dolu bir milliyetçiliğin ötesine geçemedi.

1990'LARDA LİBERAL DÜŞÜNCENİN ATAĞI

1990'ların en dikkat çekici yanı, liberal fikirlerin Özal dönemine kıyasla daha belirgin ve bilinçli bir 'siyasal' boyut kazanmaya başlaması ve hatta 'demokratik' öğelerle eklemlenme arayışına girilmiş olmasıdır. Yeni sağ sentezin çözüldüğü bu dönemde piyasacı temalar giderek milliyetçi ve muhafazakâr temalardan ziyade, liberal-demokrat temalara yönelmeye başlamıştır. En önemli değişim, otoriter-devletçi yönetim felsefesinin eleştirilmesi temelinde neo-muhafazakâr söylemin yumuşatılarak genel bir insan hakları ve demokrasi söylemine eklemlenmesiydi. Bu dönüşüm dinamiğinin arkasında 1980'lerden miras alınıp 1990'larda derinleşen neo-liberal düzeneğin doğurduğu yakıcı sorunlara bir yanıt vermek ihtiyacı yatar. Bu, Özal'ın eleştirel aşılması yoluyla onun açtığı rotayı derinleştirmeye çalışan yeni bir hegemonik bir atağı ifade eder. 1990 sonrası liberaller bir yandan Özal'ı kurucu baba olarak selamlarken, öte yandan onunla bir hesaplaşma içine girmişlerdir. 1990'ların liberallerinin 1980'lere ilişkin eleştirileri genellikle Özal'ın demokrasiyi ihmal etmiş olması ve piyasa ekonomisi konusunda çok kuralsız davranmış olması noktasında yoğunlaşır. Ama asıl eleştiri okları Özal'a ve dönemine değil, Özal sonrası yaşanan dönüşümlere yöneltilir. 1980'ler ile 1990'lar arasındaki süreklilik göz ardı edilerek 1990'ların krizinin asıl sorumlusu olarak neo-liberalizme değil de devletçi-popülist uygulamalara işaret edilir. Buna göre sorun, serbest piyasa fikrinden değil, bu fikrin tam olarak uygulanamamış olmasından kaynaklanmıştır. Böylece 1980'lerde piyasa ile devlet tahakkümü arasındaki kurulan neo-liberal bağlantının üzerinden atlanmış olunur. 1980 sonrasını devletçilik ve popülizm terimleriyle okuyup/mahküm ederek liberalizm ve piyasa terimlerini kurtarmak mümkün olmadığı gibi, liberalizm ve serbest piyasa terimlerini öne çıkararak devleti ve otoriter mantığı es geçmek de mümkün değildir. Liberallerin yanıt vermekte zorlanacakları soru şudur: Neden/nasıl olmuştur da piyasa ekonomisi denen şey yolsuzluk/mafya ekonomisi halini almıştır? Bu soruya 'teoride kusur yok, uygulamada var' demek neo-liberalizmin doğasını anlamamak demektir. Neo-liberalizm nüfuz ettiği her yerde mevcut güç odaklarının ve tahakküm tekniklerinin biçimine bürünmektedir. Amacı her yerde mevcut güçlü piyasa aktörlerinin mağdur aktörlere ve kamusal aktörlere karşı dokunulmaz kılınması ve böylece keyfiliğin garanti altına alınmasıdır. Piyasa aktörlerinin dizginsiz bırakılınca en doğru yolu bulacaklarına yönelik bu ideoloji, 'piyasa aktörlerinin' nihai olarak 'doğru' yola gitmemelerinin de sorumlusu olmaktadır. Türkiye'de gelişen dışa açık piyasa toplumu biçiminin, liberallerin umduğu gibi yatırım ve refah değil, yolsuzluk ve sefalet yaratmış olmasının nedeni, piyasa önünde pürüz olarak görülen tüm toplumsal ve kamusal kapasitelerin sıfırlanmış olmasıdır. Liberallerin Özal'dan bahsederken onu mümkün kılan tarihsel koşulları es geçmeleri ve kazanımlarını öne çıkarmaları önemli bir göstergedir. 1990'ların siyasal liberalizminin ufkunu sınırlayan şey, devlete yönelik eleştirinin neo-liberalizmin karakterini göz ardı eden sivil toplumcu

bir çerçeveye sıkışmış olmasıdır. Bu, siyasal eleştirinin piyasa toplumunun kuruluşunun gereklerine bağlanmış olduğu anlamına gelmektedir.

Elbette 1990'lar siyasal-liberal fikirlerin yapısal sınırlarının tecrübe edildiği değil, tersine 'dönüştürücü' ve 'radikal' vaatlerinin öne çıktığı bir dönemdi. Bu tür fikirler, asıl olarak medya merkezli entelektüel çevrelerde ve TÜSİAD gibi çevrelerde yavaş yavaş kendine yer açmayı başardı. Özellikle 1990'ların ortalarından itibaren güçlenen bu akım Yeni Demokrasi Hareketi (YDH) ve Liberal Demokrat Parti (LDP) gibi birtakım liberal partilere zemin oluşturdu. Ancak 'erken doğan' bu 'iddialı' oluşumlar 1990'ların siyasal atmosferinde varlık gösteremeyip ezildiler. Egemen çevrelerin liberal fikirlere eğilim göstermesinin temel nedeni, liberal küreselleşmenin isterleri doğrultusunda dışa açılma ile otoriter bir içe kapanma arasındaki gerilimin artık hayati bir tehlike yaratmaya başlamış olmasıydı. Bu bağlamda öncelikle medyada liberal düşüncenin canlanmasına tanık olundu. Böylece medya asıl olarak 1990'ların otoriter-milliyetçi rejiminin asli aktörlerinden birisi olarak iş görürken bir yandan da siyasal liberalizmin küçük bir kovukta gelişmesi için yataklık yapmış oluyordu. Bu bağlamda, yazılarında açık bir liberal-demokrat hattı örmeye çalışan bazı köşe yazarlarının yanısıra, 1990'ların ortalarında *Radikal*, *Yeni Yüzyıl* ve *Yeni Binyıl* gibi gazetelerde liberalizm tartışmalarına ayrılan sayfaları ve büyük ölçüde liberal temaların tartışılmasına hasredilmiş kısa ömürlü bazı gazeteleri (*Pazar Postası*, *Gazete Pazar* gibi) sayabiliriz.[4] 1990'lı yılların başlarında sol, sağ ve İslâmî kesimlerden bazı önemli isimleri bir araya getiren İkinci Cumhuriyet tartışması da liberal düşüncenin gelişiminde önemli bir kuluçkalanma evresi olmuştur. Özal'ın cumhurbaşkanlığı döneminde üstlenmeye kalkıştığı ama onun ölümüyle akâmete uğrayan misyonu devam ettirmeye soyunan bu tartışmada, Mehmet Altan, Mehmet Barlas, Cengiz Çandar, Asaf Savaş Akat gibi isimler yer aldı. Özellikle Kemalistler tarafından İslâmî kesime yönelik toleransları nedeniyle Cumhuriyet'e yönelik bir tehdit olarak damgalanan bu gruba dahil liberallerin temel kaygısı, iktisadî liberalizmi siyasal liberalizm ile bütünleştirmekti. Türkiye tarihine ve özellikle Cumhuriyet'in kuruluş momentine dair 'sivil toplumcu' bir tarih okuması geliştiren bu yaklaşım, buradan kalkarak Türkiye siyaseti ve devlet yapısına ilişkin liberal-demokrat eleştiriler geliştiriyordu. Jakoben bir toplum mühendisliği projesi olarak görülen Kemalizmin eleştirisi üzerinden gelişen tartışmada, Cumhuriyet ile demokrasinin aynı şey olmadığı vurgusundan kalkarak, Cumhuriyet'in demokrasiye dönüşmesi gerekliliğine işaret ediliyordu. Yapılan analizlerde mevcut devlet yapısı, hem siyasî hem de iktisadî olarak Türkiye toplumunun gelişimini önlemiş bir asalak yapı olarak mahkûm ediliyordu. Hantal ve tahakkümcü bu devlet, nihayet toplumsal meşruiyet krizi içine girmişti. Hem toplumsal refahın artması hem de devlet ile vatandaş arasındaki bağın sağlam temellere yaslanabilmesi için anayasadan başlayarak tüm bir siyasal sistemin ve zihniyet yapılarının değişmesi gerekiyordu. Bu çerçevede talepler özellikle İslâma yönelik katı laikçi tavrın yumuşaması ve askerin siyasî rolünün geriletilmesi çevresinde şekillendi. Öte yandan, 'Cumhuriyet tarihiyle hesaplaşma ve Osmanlı ile barışma' gibi temalar, aynı çevrelerde Yeni-Osmanlıcı bir emperyal vizyonun geliştirilmesine zemin sağladı. Bu çevreler, İkinci Cumhuriyet adı altında önerilen reformların gerçekleştirilmesini, yeni dünya düzeninin değişen konjonktüründe Türkiye'nin 'kendi bölgesinde' Osmanlı-benzeri bir güç odağı haline gelmesi fırsatı açısından yorumladılar. Bu görüş, dinsel ve etnik doku-

nun çoğulcu biçimde işlenmesinin ötesinde, nihai olarak federal hatta konfederal yapılara kapı aralayacak düzeyde radikal bir ulus-devlet eleştirisi olarak gündeme geldi.

LİBERAL OLUŞUMLAR: YDH VE LDP

Medyada kuluçkalanan liberal düşünceler, 1990 ortalarında iki farklı parti biçiminde örgütlenecek kadar güçlenmişti. Cem Boyner ve Besim Tibuk gibi sermaye figürlerinin etrafında örgütlenen bu oluşumlar, sermayenin yeni bir hegemonik arayış içine girmekte olduğunu gösteriyordu. Her iki hareketin hazırlığı da medyada yapılmış ve her ikisi de güçlü bir entelektüel destek almıştı. Mevcut siyasî parti ve geleneklerin içinden çıkmış olmayıp, 'bir fikre para yatırılması' yoluyla kurulan her iki parti de kurulu düzene yönelik 'radikal' bir iddiaya sahipti. Her iki parti de farklı nedenlerle başarısız olmakla birlikte, bu çevrelerde ortaya konan görüşler özellikle sağ siyasal elitler üzerinde etkili olmaya devam etti. Dışa açılmacı ve sermayeci bakış açısı ile küresel momente daha sıcak bakmaya zorlanan sağ elitler, sola oranla daha hızlı bir liberalleşme eğilimi gösteriyorlardı. Öte yandan iki oluşum arasında önemli farklar da vardı. Yeni Demokrasi Hareketi (YDH) tarzı liberalizmin odak noktası siyasî liberalizmi öne çıkarmak suretiyle ANAP tarzı bir hegemonik merkezi yeniden toparlamak kaygısı oldu. YDH aynı zamanda özellikle İstanbul basınının köşe taşlarının desteklediği 'İstanbul' mahreçli bir hareketti. Buna karşılık, özellikle Ankara merkezli bir liberal düşünürler grubu olan Liberal Düşünce Topluluğu (LDT) tarafından entelektüel olarak beslenen Besim Tibuk'un Liberal Demokrat Partisi (LDP) ise çok daha 'saf' bir liberalizm kavrayışını siyasal alana taşımaya çalıştı. Bu 'saflık' arayışı, partinin daha çok liberal fikirleri yaymaya çalışan bir dernek karakterine bürünmesine yol açtı.

YDH

Eski TÜSİAD başkanlarından Cem Boyner'in önderliğindeki YDH (1994) ikinci bir ANAP olma gayretiyle yola çıkmıştı ama ANAP'a kıyasla çok daha liberal-demokrat bir merkez oluşturmayı hayâl ediyordu. Özal tarzı teknik bir neo-liberal siyaset tarzının milliyetçilik ve İslâmcılığın güçlenmesine yol açtığı ve bu tür güçler karşısında daha fazla tutunamayacağı açıktı. Sağ ile solun ötesinde yeni bir 'radikal merkez' kurmaya yönelik bu atılım çevreye yönelik yeni bir hegemonik hamleyi de gerektiriyordu. Sermaye ve medya merkezli 'elit' bir hareket olmasına rağmen, partinin belirgin bir popülist söylemi olduğu dikkat çekiyordu. Mevcut partilerin tümüne ve düzene karşı halk ve halkın rızasını, Anadolu'yu harekete geçirmeyi öneren bu parti, Boyner'in deyimiyle 'DP'den sonra Türkiye'deki en büyük halk hareketi olmaya' soyunmuştu (Boyner, 1994). Kentli elitlerin bir siyasî refleksi olarak okunması gereken YDH öncelikle bu kesim üzerinde bile hegemonik olmayı başaramadan, aldığı ilk seçim hezimeti sonrasında geri çekildi. Medyanın verdiği desteğin çok gelip geçici olmasının yanısıra, kentli seçkinler hâlâ tüketim elitizmi ve Kürtler ve İslâmî kesimden duyulan korkular tarafından kuşatılmıştı ve nitekim bu korkular 28 Şubat'a büyük bir destek verilmesiyle sonuçlandı. Her şeye rağmen YDH'nın çok erken ve ağır bir seçim başarısızlığına uğramış olması onun tarihsel anlamı ve uzun vadeli etkisi konusunda bizi yanıltmamalıdır. Nitekim YDH tarzı bir radikal merkez oluşturma fikri 2000'lerin başında tekrar gündeme gelecektir.

Postmodern ya da sanayi-sonrası bir evreye girdiğimiz kabulünden hareketle kendini 'liberal' 'sağ' ya da 'sol' olarak tanımlamayı reddeden YDH, bu bağlamda Türkiye'nin liberal-demokrat bir çizgide değişmesi gerektiğini savunuyordu. Boyner'e göre yeni bütünsel bakış kendi bün-

yesinde demokrasi ve özgürlükler merkezinde piyasa ekonomisi, sosyal adalet ve eşitlik düşüncelerini, yani insanlık tarihinin süzdüğü değerleri bir araya getirmeliydi (Boyner, 1994). YDH'nın siyasal söyleminde global değerler ile bireyin birbiriyle bağlantılı iki temel değer olarak öne çıktığını görüyoruz. Gerçekten de YDH'nın asıl kaygısının özellikle 27 Mart seçimi sonrasında belirginleşen içe kapanma eğilimine karşı yerelleşme-küreselleşme gerilimine son vermek olduğu anlaşılıyor. Örneğin Bayramoğlu'ya göre küreselleşme dalgası hem kültürel kimlik taleplerinin hem de birey hak ve kimlik taleplerinin önemini artırmış olmasına rağmen, Türkiye'deki siyasal sistem, temsil krizi ve devlet-toplum kopukluğuna ve nihayetinde cemaatçi kimlikler arasındaki çatışmayı körüklemektedir. Hepsi de popülist, milliyetçi ve tepeden inmeci devlet aygıtlarına dönüşmüş olan partiler küresel etkiler altındaki Türkiye'nin sosyolojik dönüşümünü görme ve siyasî olarak yönetme kapasitesini yitirmişlerdir (Bayramoğlu, 1994). Buradan anlaşılacağı üzere kendini asıl olarak Özal'ın izinde görmekle birlikte YDH çevreleri, yeni dönemin merkezinin Özalvari bir teknik siyaset anlayışıyla değil, ancak daha 'siyasal' bir müdahaleyle toparlanacağına inanıyorlardı. Bu siyasal merkezin odak noktası ise zorunlu olarak kimlikler olacaktı. Ancak YDH sanıldığı üzere kimlikler üzerinden bir yapılanmayı değil, cemaat kimliklerinin ciddiye alınarak 'ehlileştirilmesi' yolunu öneriyordu.[5] Bayramoğlu 1990'larda 1980'lerden farklı olarak sadece merkezî düzeyde devletin düzenlenmesi ile sorunun çözülemeyeceğine, İslâmcı yükseliş ve etnik çatışmanın işaret ettiği bozulan toplumsal dokunun yenilenmesi için demokratik işleyişin sağlanması gerektiğine işaret ediyordu (Bayramoğlu, 1994). YDH bu iki sorun üzerinden geliştirdiği yaklaşımı sayesinde İslâmî ve Kürt çevresel güçlere seslenmek gibi büyük bir iddiaya sahipti. Merkez-çevre, yerel-küresel gerilimini gidermeye yönelik benzer bir iddia ekonomi politikası konusunda da yineleniyordu. YDH'nın ekonomik ve sosyal sorunlara yaklaşımı devletçi-popülizm eleştirisi üzerinden ve fakat bu sefer 'dizginlenmemiş' piyasayı dizginleme kaygısı tarafından belirlenmişti. Asıl olarak büyük sermayenin görüşlerini yansıtmakla birlikte YDH, daha çok RP'nin seslendiği küçük ve orta ölçekli yeni aktörlere de göz kırpıyordu. Özal'ın temel hatası olarak görülen 'önce ekonomi, sonra demokrasi' yaklaşımdan farklı olarak, demokrasi, sivil toplumun denetimi ve ahlaki denetim olmayınca devlet-mafya sermaye işbirliğinin öne çıkmasının kaçınılmaz olduğuna işaret ediliyordu. Özelleştirme konusunda çok net ve radikal olan YDH, tüm kurum ve kurallarıyla işleyen rekabetçi piyasa vurgusunun yanısıra piyasanın yetersiz kaldığı sağlık ve eğitim gibi alanlarda da fırsat eşitliği ve dayanışmanın gerekliliğine vurgu yapıyordu.

LDT ve LDP

Küresel konjonktür bağlamında Türkiye'nin son dönem dönüşümünün siyasal bir analizini yaparak, üçüncü yol benzeri bir 'radikal merkez' kurmaya kalkışan YDH tarzı liberalizm ile LDT (1992) çevresi ve LDP arasındaki temel fark, bu sonuncuların 'saf' bir liberalizm savunusu yapmaya çalışmasından kaynaklanıyor. LDP'ye destek vermekle birlikte LDT çevresi asıl misyonunu entelektüel alanda tanımlıyor (Yayla, 1996). IEA gibi kuruluşları kendine örnek alarak, kamu politikalarını oluşturanları, aydınları ve siyasetçileri liberal fikirlerle tanıştırmayı hedefleyen LDT, liberalizmi asıl olarak felsefî ve ahlaki bir sistem olarak görüyor. Dolayısıyla YDH çevresinin somut bağlamı önemseyen 'siyasî' yönelimi karşılaştırınca LDT tarzı bir liberal yaklaşımın oldukça soyut, teorisist ve tarihdışı

olduğu söylenebilir. Aslında LDT çevreleri de bir tür konjonktür analizi yapmakla birlikte son derece farklı bir liberalizm kavrayışına ulaşmaktadırlar. Onların konjonktür okumasından çıkarılan sonuç, sosyalizmin çöküşü nedeniyle rehavete kapılmamak, uyanık olmak ve liberalizmi felsefî ve ahlaki olarak savunmak gerekliliğidir. Bu okumada yeni dönemde liberalizme yönelik önemli ve yeni tehditlerin ortaya çıktığına dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda özellikle 'mikro kolektivizm' diye adlandırdıkları komüniteryan ve yeni sol gelişmelere karşı uyanık olmak gerektiğine işaret edilir. Tam da bu nedenle YDH tarzı liberaller LDT çevresinin 'ötekisi' olarak belirir. 'Eski solcu-kolektivist' olarak damgalanan bu tarz liberaller, 'felsefî ve ahlaki olarak liberal olmayıp sadece liberal fikirlerden yararlandıkları için' 'liberalimsi' adına layık görülürler. Çevrenin çıkardığı *Liberal Düşünce* dergisi asıl olarak bu felsefî temellendirmeye kendini hasretmiştir.[6] Dergi, 'felsefî temellendirme'den büyük ölçüde 'büyük liberal filozofların' tanıtılmasını anlamaktadır. Dolayısıyla dergi, tanıtmaya çalıştığı klasik liberal bakış açısının taşıdığı siyasal kavrayış zaaflarının tümünü doğrudan yansıtmaktadır. Tarihsel, sosyolojik ve siyasal analiz konusunda belirgin bir zayıflık sergileyen bu liberal yaklaşım tarzı, Türkiye'de liberalizmin tarihi konusunda da oldukça yüzeysel bir okuma yapar. Burada dikkat çeken nokta özellikle liberalizm teorisi üzerine yoğunlaşmış olan derginin Türkiye sorunlarından sadece İslâm ve laiklikle ilgili olanları derinlemesine ele alması, diğer siyasal tahakküm sorunları konusunda ise sessiz kalmasıdır. Ayrıca LDT'nin Türkiye'de liberalizm tarihini okuma tarzı hiç de kurucu karşıtı bir perspektife sahip değildir.[7] Bu yaklaşım, liberal demokrasinin merkezden ve devlet eliyle gerçekleştirilmiş olmasını hiç yadırgamaz. Tersine 'minnetle yaklaşılan' Özal dahil olmak üzere liberalleşmeyi tabandan ve toplumdan değil, hep merkezden okuma eğilimindedir. Burada LDT çevresinin asıl kaygısının merkezdeki egemen figürlere seslenmek ve yetkili kişileri 'liberalleştirmek' olduğu bir kez daha açığa çıkar. Öte yandan Türkiye tarihi ve siyasetine bakarken, çoğu durumda somut bir tahlil yerine devletçi bir tözün sürekli olarak kendini dışavurduğu soyut bir tarih ve siyaset algısı öne çıkmaktadır. Somut ve dönüştürücü bir siyasal analizden çok, her ampirik olay üzerinden felsefî ve ahlaki olarak aynı yere çıkmayı önemseyen bu yaklaşım tarzı tarih, gelenek ve toplumsal karmaşa konusunda sorunlu bir bakış geliştirmektedir.

'Saf' liberalizm savunusunun politik pratikteki yansıması olan Besim Tibuk'un LDP'si 1990'lı yılların en özgün liberal fenomenlerinden birisi olarak analiz edilmeyi hakkediyor. 26 Temmuz 1994'te kurulup 1999 ve 2001 seçimlerinde hiçbir varlık gösteremeyen, son başkanı olan Emin Şirin'in 2004 yılında 'parti değil dernek' deyip istifasını sunduğu LDP, sınırlı da olsa popülerliğini büyük ölçüde Tibuk'un karizmatik kişiliğine borçluydu. Tibuk'un kendi karakteriyle bütünleştirdiği ve partinin temel felsefesi haline getirdiği 'saf' liberal dünya görüşü, Türk siyasal yaşamı ve kültürüne çok dışsal bir tuhaflık olarak egemenler tarafından ciddiye alınmadığı gibi, partinin hedef kitlesi olan 'sokaktaki insan' ve küçük girişimci tarafından da pek benimsenmedi. Tibuk, özellikle 2001 Şubat krizi sonrasında küçük girişimcilerin devlete yönelik hoşnutsuzluklarına seslenerek bir süre parladıysa da bu atak çok kısa sürdü. 'Saf' liberalizmin bu 'yerli' versiyonu bu kesimler nezdinde bile kabul görmedi Bu başarısızlığın temel nedeni Tibuk'un söylemini soyut bir-iki temel liberal ilke üzerine kurarak ülkenin tüm sorunlarının çözümünü piyasa ilkesinin radikalleştirilmesinde aramasıydı. Öte yandan LDP fe-

nomeninin ilginç tarafı, mevcut sağ parti ve geleneklerin dışından ve oldukça kişisel bir yerden ifade edilen bu oluşumun Türkiye sağı ve siyasal kültürü için oldukça 'radikal' sayılacak çıkışları mümkün kılmış olmasıdır. Birçoklarının gözünde Tibuk'un önemsiz bir şarlatan gibi görünmesine yol açan bu çıkışlar aslında onun kendi hayat öyküsü merkezinde edindiği dünya görüşünün 'naifliğinden' kaynaklanır.[8] Bu tür bir hayat hikâyesi temelinde Tibuk'un liberal vizyonunun konturları, dünyaya ve özellikle Amerika'ya açıklık, devletçilik eleştirisine ve özelleştirme fetişizmine dayalı bir girişimci-birey ideali ve birtakım siyasî haklar ve özgürlükler konusundaki hassasiyeti (örneğin tüm darbelerin suç olduğunu söyleyip 1980 darbesinin a'dan z'ye yargılanmasını, 'Türk halkına yapılan en büyük hakaret' olarak gördüğü 1982 Anayasası'nın yırtılıp atılmasını önermesi; 141, 142 ve 163'ün 'şak diye kaldırılması için Özal'a şükranlarını sunması'; Güneydoğu sorununun dil dahil tüm insan haklarına riâyet dışında sınır ticareti ve polisiye (askerî değil) önlemler ile çözüleceğini söylemesi; terör suçlarının adi suç muamelesi görmesini önermesi gibi) tarafından çizilir (Tibuk, 1994). Genel olarak sağ parti programlarından çok farklı bir ideolojik ton taşıyan LDP programına göre 'kendi kaderini eline almış girişimcilerden' kurulan bu parti kendini 'devletten beklentisi olmayan, devletçiliğe karşı bireyin yaratıcı ve üretici gücünü savunan', temel hedef olarak 'halkın liberalizmi benimsemesi ve liberal demokrasinin gelişmesini' hedef alan ve 'sokaktaki sıradan insana' dayanan bir hareket olarak sunar. Türkiye'deki diğer sağ partilerin serbest piyasacı önerileriyle aynı çizgide ama çok daha radikal görüşler sunmasının ötesinde, program metninin ayırt edici yönü, devlet yapısı ve toplumsal yaşamı konusunda da aynı liberal izleğin tutarlı biçimde sürdürülmesidir.[9] Küçük-etkin devlet ile serbest birey-toplum ikilisine dayalı bir siyasal evren öngören, Türkiye'nin tüm sorunlarını bu ikiliye referansla çözmeyi vaat eden bu metin, kent ve belediyeciliğe ilişkin öneriler kısmında neo-liberal bir mantaliteyi ilginç biçimde ele vermektedir. Bu görüşler bize, somut toplumsal sorunlar kaale alındığı zaman LDP türü bir liberal söylemin ne düzeyde ve ne anlamda 'kurucu-otoriter' bir devlet müdahalesine teşne olduğunu gösterir niteliktedir. Dahası burada söz konusu müdahalenin sınıfsal karakteri de belirgin biçimde açığa çıkmaktadır.[10]

2000'LERDE NEO-LİBERALİZMİN DÖNÜŞÜMÜ

2000'ler son yirmi yıllık neo-liberal düzenin şiddetli bir iktisadî kriz görünümünde patlak vermesiyle açıldı. Kriz ve ardından gelen 3 Kasım 2002 seçimleri sonrasında Türkiye siyaseti baş döndürücü bir hızla yenilenmeye başladı. Seçim öncesine damgasını vuran küresel entegrasyon ve siyasal yenilenme baskısı bağlamında yeni bir siyasal merkez arayışı, seçim sonrasında hızlandı. Seçim öncesinde Kemal Derviş'e doğru yönelen bu arayış, sırasıyla YTP ve CHP'de dolandıktan sonra sandıktan çıkan sürpriz partinin söz konusu 'davaya' talip olmasıyla hemen ona doğru yöneldi. Kasım seçimlerinin sonucunda AKP'nin son on yılın koalisyonlar dönemine son veren büyük seçim zaferinin yanısıra, CHP dışında eski döneme damgasını vuran partilerin tümünün meclis dışında kaldığı iki partili bir meclis yapısının oluşması, 1990'lı yılların sonuna işaret eden ve burjuva hegemonyanın kurulması için yeni bir açılım sağlayan bir gelişme olarak görülebilir (Özkazanç, 2002). Seçimlerin hemen ardından patlak veren Irak savaşı ve sonrası gelişmelerle tanımlanan bu yeni konjonktürde Türkiye'nin son yirmi yılda geliştirdiği türden bir neo-liberal dönüşümün yapısal sınır-

larına dayanmış olduğu ortaya çıkıyor ve daha rasyonel bir evreye geçişin hukuki ve siyasî çerçevesi örgütlenmeye çalışılıyor. Şubat 2001 krizinin ardından başlatılan yapısal reformlar ve yasal düzenlemeler ve hemen ardından AKP'nin başlattığı AB atağı, Türkiye'de farklı bir evreye geçişin başladığını gösteriyor. Bu konjonktürde 1980 sonrasıyla süreklilik ve kopuş dinamikleri içinde hem yeni bir yönetim zihniyetinin nüveleri oluşuyor hem de liberal düşünce önemli bir yenilenme evresinden geçiyor. Bu yenilenmenin önemli göstergelerinden birisi, neo-liberal piyasa fetişizminin yakın geçmişte örgütleyicisi olan medyada sorgulanmaya başlanmış olmasıdır. 2000 sonrasında piyasa fetişizmi iki temel uğrakta sınanmış ve her birinde neo-liberaller kendi ideolojilerini çok daha çıplak biçimde savunmaya zorlanmışlardır. Bu uğraklardan ilki, Şubat krizinin sonuçlarının 'Öteki Türkiye' tartışması üzerinden sorgulanması oldu. İkinci temel uğrak, Irak savaşı bağlamında gündeme gelen piyasa tartışmasıydı. Her iki uğrakta da neo-liberal mantalite piyasa fetişizmi ile güç fetişizmini organik bir bağlantı içinde sunarak kendini kamuya daha açık etti. Böylece her seferinde maskesi biraz daha aralanmış oldu.

2001 KRİZİ VE 'ÖTEKİ TÜRKİYE' TARTIŞMASI

'Öteki Türkiye' tartışması bağlamında hem medyanın cüretkâr ve özgüvenli liberal bakışında bir kırılma gerçekleşti hem de Türkiye'ye has neo-liberal duyarlılıklar bir kez daha ortaya serildi. Tartışmanın bağlamı medyanın 2001 krizinin toplumsal etkilerine ilişkin duyarlılığın artması ve ciddi bir sosyal patlama beklentisi içine girmesi oldu. Bu bağlamda Serdar Turgut'un başlattığı tartışma, medyadaki bazı köşe yazarlarının ülkeyi krize sokan ekonomik ve sosyal politikaları sorgulamaya başlamasına vesile oldu. Bu sorgulama aynı zamanda kendi kurucu söylemine yönelik bir eleştiriyi de kapsadığı ölçüde medyayı kendi içinde çatışmaya sürükledi. Hegemonik iktisat söylemi içinden konuşanlar öncelikle nesnelci/pozitivist bir anlayışla, karşıtlarını doğal yasalara cahilce karşı çıkan, nesnel gerçekliğe karşı ideolojik kaygıları dayatan aktörler olarak kodladılar. Hâlâ üst perdeden bir tonla konuşan bu söylemin buna rağmen kendine olan güveninin biraz sarsıldığı ve giderek daha hiddetli bir üslubu benimsediği görüldü. Bunun nedeni, Türkiye'nin mevcut durumunun, artık eskisi gibi pembe bir tablo çizmeyi imkânsız kılmasıydı. Bu tartışmada bazı yazarların egemen iktisat ideolojisinin kendisi, medyanın ekonomik göstergeleri okuma biçimleri, iktisat ideolojisinin sınıfsal doğası, IMF politikalarının yapısal sınırları, serbest piyasanın ne olduğu çerçevesinde geliştirdikleri eleştiriler, yine medyanın önemli figürleri tarafından yanıtlandı. Ekonomiyi borsa endeksi, döviz kuru, faiz oranı ve enflasyon oranı göstergeleri yoluyla okuyan gazetecileri eleştiren ve salt enflasyonu düşürmeye odaklanmış bir iktisat politikasını işsizlik ve yoksulluk sorununu göz ardı etmekle suçlayanlar, karşılığında bir kez daha 'popülist' sıfatıyla damgalandılar.

Turgut'un ifadesiyle 'Öteki Türkiye', ekonominin sadece 6 milyon kişi için çalıştığı bir ülkede, geriye kalan ve 'olmasa da olur' diye görülenlerin tümünü ifade ediyordu (13 Temmuz 2000, *Hürriyet*). Turgut, geçim sıkıntısı çeken umutsuz çoğunluğun durumuna işaret etmenin ötesine geçerek, IMF politikalarını eleştiriyor, "sadece işsizlik üreten, hayvancılık ve tarımın bilim ve altyapının eğitime yatırım yapılmayan bir ülkenin geleceği olmadığından" söz ediyor, hatta daha da ileri giderek "bir büyük kalkınma stratejisi uygulanmadıkça kurtuluş olmadığını" bile yazıyordu (13 Temmuz 2000, *Hürriyet*). Öte yandan Turgut'un 'Öteki Türki-

ye' insanlarına gösterdiği ilginin sistemin rasyonelleşmesiyle ilgili olduğu açıktı çünkü "zaman kavramı olmayan, devrime bile vaktinde gelmeyen, emeğiyle geçinen bu insanları rasyonel mantık çerçevesinde anlayabilmek ve anlatabilmek mümkün değildi"(21 Temmuz 2000, Hürriyet). Dolayısıyla bu feryadın hedefinin devrim değil, sermaye güçlerinin akla davet edilmesi olduğu açıktı. "Gündelik para kazanma hırsı ve keyif içinde olanlar, iç piyasanın bu kadar daralmasının ve orta sınıfın yok edilmesinin sonuçta sermaye için de (özellikle sanayici) kriz anlamına geleceğini görmekten uzaktılar." Öte yandan bu krizden çıkmak için Özal gibi 'cüretkâr, hayal gücü olan, büyük düşünen, riske girecek bir lidere ihtiyaç duyulduğuna" inanan Turgut, kapitalist piyasa sisteminin gerektirdiği rasyonel kararların alınması amacıyla, sistemin rasyonelleşme programının uygulayıcısı olarak gördüğü Derviş'in "temizlik harekâtını" destekliyor ve harekatın selâmeti için seçimlerin yapılmasına bile karşı çıkıyordu (22 Mart 2001, *Hürriyet*). Nihayet, kendisini eleştiren ekonomistlere yönelik olarak üslubunu sertleştirerek, 'mesleki ve vicdani açıdan sıfırı tüketmiş olan televoleci ekonomistleri', ülkenin 6 milyonluk kısmına bakarak 'her şey mükemmel, Türkiye ilerliyor' diyenleri bu düzenin devamından çıkarı olan kimseler olmakla suçluyordu (12 Temmuz 2000, *Hürriyet*).

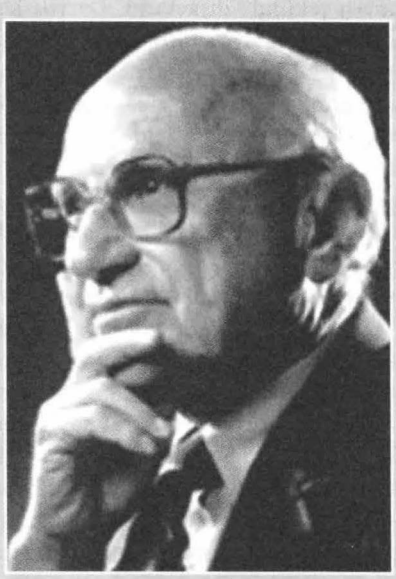
Turgut ve ona destek veren gazetecilere karşı medyanın neo-liberalleri hemen büyük bir saldırıya geçtiler. Ağır küfürlerin bile sarf edildiği bu hararetli tartışmada Deniz Gökçe 'Ankara akademik sol ekolünden kaynaklandığına' inandığı bu tür görüşleri savunanları, "gini katsayısı nedir bilmeden gelir dağılımı konusunda ahkâm kesmekle", "demode fikirleri pişirmekle", "ebedi kötümser yapıda insanlar" olmakla itham etti (16 Temmuz 2000, *Akşam*). Bu durumda, Turgut ve benzerlerine yönelik olarak popülizm veya neo-popülizm suçlaması yapanlar farklı yollar izlediler. Örneğin Gökçe gibi 'militanlar', gelir dağılımı eşitsizliğinin üretkenlik farklarının doğal ve meşru bir sonucu olduğunu ve istikrar programının iyi gittiğini söyleyebiliyorlardı. Gökçe gelir dağılımıyla ilgili eleştirileri, "çalışmayana avanta verilirse, çalışıp üretene ceza kesilirse daha mı adil olacak" sorusuyla karşıladı (16 Temmuz 2000, *Akşam*). Benzer şekilde medyanın en militan liberal yazarlarından Gülay Göktürk de "eşitsiz gelişmenin zaten kapitalizmin doğasında olduğunu, gelir dağılımı adaletsizliğine bir ahlak sorunu olarak yaklaşılamayacağını; kapitalist kârın hırsızlık olarak görülmesinin arkaik bir düşünce olduğunu" belirtiyor ve "kolektivizmin tüm kaba sabalığıyla hortlatılmasına" karşı bizi uyarıyordu (18 Temmuz 2000, *Sabah*). Daha 'ılımlılar' ise, gelişme yolundaki ülkelerde gelir dağılımının bozuk olmasının doğal olduğuna ancak bizde enflasyonunun uzun sürmesi ve yüksek olması nedeniyle sorunun ağırlaştığına işaret ederek, enflasyonun düşürülmesini öngören mevcut istikrar programının tavizsiz uygulanmasını riske atan bu tür popülist eleştirilerden kaçınılmasını öğütlüyorlardı. Örneğin G. Ökçün, istikrar programının yoksulların durumunu kötüleştirebileceğini teslim ediyor ancak "yoksullukla mücadelenin ekonomik bir konu olmayıp, sivil toplumda dayanışma içinde çözümlenmesi gereken dolayısıyla ekonomistlerin değil sosyologların alanına giren bir konu" olduğuna inanıyordu. (6 Eylül 2000, *Radikal*). Ertuğrul Özkök de benzer şekilde, "ekonomi değil, popülist ve sosyal kavramlarla konuşanların enflasyondan hiç bahsetmediklerini", "son otuz yıldaki gelişmeyi de iyi değerlendirmediklerini" yazıyordu (15 Temmuz 2000, *Hürriyet*). Sonuçta neo-liberallerin hepsi artan yoksulluğa ve popülizme rağmen programın tavizsiz uygulanması gerektiğinde birleşiyordu.

SAVAŞ VE EMPERYAL SİYASET

Ne pahasına olursa olsun kendi yasasını alternatifsiz olarak dayatan, yol açtığı hiçbir şey için sorumluluk kabul etmeyen ve kendi söylemine dışsal bir gerçeklik tarafından sınanmayı reddeden piyasa fikrine dayalı neo-liberalizm, söz konusu 'gerçeklik' üstü örtülemeyecek kadar çıplak bir hâl almaya başlayınca giderek 'daha kıyıcı' ve 'barbar' bir vasıf kazanmaya başladı. Insel'in tabiriyle bu 'modern liberal barbarlık' sahip olunan mülk üstünlüğüne bağlı bir toplumsal ilişkinin sonuçlarının meşruiyeti üzerine kurulmuş bir dünyayı savunuyor, eşitsizliğin aslında bir nimet olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu (18 Ağustos 2002, *Radikal*). Söz konusu barbarlık, son olarak meclisin Irak savaşıyla ilgili çıkarmaya çalıştığı tezkere bağlamında yeniden ve şimdiye kadarki en cüretkâr biçimiyle ortaya çıktı. Savaş savunusu ile piyasa fetişizminin iç içe geçtiği bu özgül bağlamda neo-liberal söylem kendini bütünsel bir emperyal güç siyaseti savunusu olarak açığa vurdu. Türkiye'nin Irak'a müdahale operasyonuna katılımını öngören tezkere öncesi ve sonrasında medyadaki Amerikan savunuculuğu ile piyasa savunuculuğu çok ilginç biçimlerde iç içe geçti. Neo-liberal savaş taraftarlarının söylemi, 'Saddam'ı destekleyen Üçüncü Dünyacı otoriter-Sovyetik-planlamacı' vb karşı küresel piyasanın ve onun askerî gücü olarak görülen ABD gücünün savunusuna dayanıyordu. Medyada bu neo-liberal zihniyetin en iyi temsilcisi her zamanki gibi yine Ertuğrul Özkök oldu. 'Gerçek', 'gerçekçilik', 'akıl', 'mantık', 'rasyonalite' gibi terimlerle örülen bu söylemde neo-liberalizmin tüm taktiklerinin ürkütücü bir bileşimini bulmak mümkündü.[11] Bu kavramlar altında iletilen mesajlar ise şunlardı: Siyasal eleştiri, irade ve karşı çıkmayı temsil eden tüm değer ve kurumlara karşı (aydınlar, solcular, savaş muhalifleri, meclis ve kamuoyu gibi) büyük bir öfke ve aşağılama; siyasal olayları bir tür ilahi takdir ya da doğa olayı/felaketi olarak gösterip insanları korkutma; bu ilahi güç karşısında büyülenmişlik ve acizlik hali. Özkök'ün yaklaşımı öncelikle Türkiye'nin tezkere ile savaşta aktif bir rol oynama tercihi yaptığının radikal bir inkârına dayanıyordu. 'Bu bizim savaşımız değil', 'biz bu savaşta taraf olmuyoruz' ve 'tezkere savaş ile barış arasında bir seçim değil' türünden ifadeler kendi irade ve sorumluluğunu hiçleştiren bir yaklaşımı ifade ediyordu. Bu inkâr ve hiçleştirme, meclis evet dese de demese de bu savaşın mutlaka olacağı, 'süper gücün geri vitesinin olmadığının' kabulüne yaslanıyordu (18 Mart 2003, *Hürriyet*). Özkök, Amerika'nın müdahale kararını, hiçbir şekilde değiştirilemeyecek olması bir yana, sorgulanması bile anlamsız olan mutlak bir karar olarak görüyor ve ne yasal ne ahlaki bir değerlendirmeye gerek duyuyordu. Yaptığı 'siyasal' değerlendirme ise, doğal bir felaketle karşı karşıya kalmış aciz bir insanın verdiği tepkiye benzer bir ruh halinin ötesine geçmiyordu. Özkök'ün söyleminde bütün zenginliği ve apaçıklığı ile kendini sergileyen neo-liberal mantalitenin farklı boyutları tezkere öncesi ve sonrası konjonktürde medyadaki etkili figürlerce dile getirildi. Bunlardan biri olan Hadi Uluengin'in kendisini Amerikan uşağı olarak görenlere cevaben yazdığı bir yazıda sarf ettiği şu sözler, söz konusu zihniyetin ruhunu çok iyi özetliyordu: "Ama hayal ile gerçeği, öznel ile nesneli, ütopya ile reel politiği karıştırmıyorum, vicdanen ve siyaseten reddettiğim o savaş benim iradem dışında mukadder olduğuna göre yine ona bulaşmak zorunluluğunu biliyor ve savunuyorum. Böyle bir şey çelişki değil, onun bunun uşağı ve mandacısı olmak değil, bugünkü dünya ve bölge konjonktüründe hayatın dayattığı bir gerçek" (6 Mart 2003, *Hürriyet*).

DERVİŞ, SOL LİBERALİZM TARTIŞMASI VE AKP

2000'lerin başından itibaren yaşanan gelişmeler nedeniyle son yirmi yıla damgasını vuran neo-liberal hegemonyanın sarsılmaya başladığı söylenebilir. Öte yandan Türkiye'de piyasa toplumunun ve burjuva hegemonyasının gelişiminde yeni ve daha etkin bir evreye giriyor olduğumuz da doğrudur. Bu evre, küresel entegrasyon doğrultusunda Türkiye'deki siyasal ve iktisadî sistemin rasyonelleşmesi arayışları tarafından şekillenmektedir. Söz konusu arayış seçim öncesinde Kemal Derviş şahsında somutlanmıştır. Şubat krizinin hemen ardından koalisyon hükümetinin ekonomiden sorumlu bakanı koltuğuna oturtulup kriz yönetimini devralan Kemal Derviş etrafında dönen 'sosyal liberalizm' tartışması da 2000'lerin başında Türkiye'de liberal söylemin gelişim dinamiklerini açığa vuran zengin bir malzeme oluşturdu. Uzun süredir yeni bir 'kurtarıcı' bulmak/pazarlamak adına yeni isimler peşinde koşan medyanın büyük desteğiyle karşılanan Derviş, önceki 'kurtarıcı' adaylarından farklı olarak hem konjonktürün hem de kişisel özelliklerinin yardımıyla sadece medya nezdinde değil, orta sınıflar nezdinde de önemli bir popülerlik kazandı (Kaplan, 2001). Derviş merkezinde örgütlenen arayışlar, Türkiye'nin egemen güçlerinin geçmişten gelen ya da yeni kurulan; kendini merkez sağda ya da solda tanımlayan herhangi bir partiye 'radikal merkez' misyonu yüklemeye ne kadar hazır ve muhtaç olduğunu gösteriyordu. Bu arayış o kadar güçlüydü ki CHP'nin beklenen seçmen desteğini kazanamaması ve AKP'nin seçim zaferi ve 'istekliliği' karşısında aynı misyonun bu kez ona yüklendiğini gördük. Bu noktada burjuvazinin uzun dönemli hegemonik çıkarları için en fazla gayret sarf edenin, kendini doğrudan bir sermaye gücü olarak değil, kendi özgül 'mağduriyetini' bir



Milton Friedman, 1970'lerin sonundan itibaren pervasızca hükmünü ilan eden, tek alternatifin kendisi olduğunu vazeden liberalizmin "neo" halinin kurucusu değilse bile önemli işleyicilerindendir. İktisadi liberalizmin "randıman" ağırlıklı, insanı tamamen dışlayan bir veçhesinin "designer"larındandır.

demokrasi sorunu olarak kurmaya çalışan bir parti olması çok anlamlı. Bu kesimin piyasa ile siyasallığı bir araya getirme mantığı, ANAP benzeri ama artık AB konjonktüründe çok daha kolaylaştırılmış bir liberal-muhafazakâr sentez olarak işliyor. Seçim öncesinde Derviş'in sahiplendiği bu misyon, Türkiye'deki sistemin iktisadî ve siyasî olarak küresel entegrasyon hedefiyle yeniden yapılandırılmasıydı. Bu bir yandan Türkiye'nin yirmi yıldır düşe kalka izlediği serbest piyasacı rotanın rasyonelleştirilerek derinleştirilmesini, bir yandan da gerek sosyal patlama endişesi, gerekse de Dünya Bankası ve AB kriterleri tarafından gündeme sokulan 'sosyal' boyutun işin içine daha fazla katılmasını gerektiriyordu. Böylece Derviş'in ifadesiyle 'sosyal-liberal' sentez 1990'ların YDH söyleminin yeniden can-

lanması şeklinde dışavurdu. Derviş, koalisyondaki görevi sırasında bu sentezin 'sosyal' değil 'liberal' kısmıyla ilgili üstüne düşen görevi yerine getirip, seçim öncesi girdiği CHP'nin seçim bildirgesine damgasını vurmayı başardı. Aslında 1994 yılından itibaren ekonomi programını bu rotada yeniden şekillendirmiş olan CHP, Derviş'le birlikte sadece 'liberalizminin' altını daha kalın çizgilerle çizmiş oluyordu. Öte yandan ne yazık ki Derviş, 28 Şubat ve darbeler üzerinde yaptığı yorumlardan anlaşılacağı üzere YDH'nın siyasî konulardaki liberal-demokrat söylemini CHP'ye taşımadı. Seçim sonrasında sergilediği muhalefet stratejisinde CHP, liberal küresel entegrasyon hamlesi karşısında asıl olarak devletçi refleksler vermenin ötesine geçemedi.

SONUÇ YERİNE

Türkiye'de neo-liberal dönüşüm ile liberal eleştirilerin paralel gelişimi ve gerilimli ilişkileri neyi gösteriyor? 1980 sonrasında piyasa ile otoriter devlet arasında kurulan bağıntı yerini piyasa ile liberal-demokrasi arasında yeni bir senteze bırakmaya mı hazırlanıyor? Küresel entegrasyon merkezinde piyasacı kaygılar ile liberal-demokratik temaların birleşmesinin yapısal sınırları nelerdir? Bu sürecin kendini 'muhafazakâr-demokrat' olarak niteleyen bir parti tarafından yönlendiriliyor olmasının anlam ve önemi nedir? Bu süreçte Türkiye'de piyasa, toplumsallık, kamusallık, demokrasi gibi kavramların özgül anlamları nasıl değişmektedir? Sürekli olarak 'radikal merkez' arayışı içine giren Türkiye'de sağ ile solun ötesinde aranan yol, Türkiye'yi nasıl bir siyasal toplum olmaya doğru sürüklemektedir? Bu radikal merkezin AKP ya da 'yenilenmiş' bir CHP tarzında kurulması yönetim taktikleri ve teknolojileri açısından ne gibi farklar yaratacaktır? Bu ve benzeri soruların yanıtı Türkiye'nin geleceği açısından hayati önem taşıyor. AKP Türkiye'nin son yirmi yılını kâbusa çeviren neo-liberal momentin bir evresinden yeni bir evresine geçmeye hazırlanıyor. Bu uğrakta en önemli değişken AB sürecinde siyasal alanın önünün açılıyor olması. Ancak bu 'açılımın' son derece sınırlı bir ufku var. Demokratikleşme çabalarının yine merkezî devletçi bir tavırla ve sermaye bakış açısıyla gerçekleştiği çok açık. Kürt sorunu ve Kıbrıs gibi önemli açılımlar konusunda itici kuvvetin AKP'nin liderliğine soyunduğu sermaye çevrelerinin küresel entegrasyon hedefi olduğu görülüyor. Bu da Türkiye'nin otoriter-devletçi geleneğinden kaynaklanan 'siyasal sorununun' asıl olarak piyasa önünde engel haline geldiği için çözülmeye çalışıldığı gösteriyor. 'Siyasal sorunun', 'sosyal sorun' göz önüne alınmadan 'teknik' biçimde çözülmeye çalışılması ve bu süreçte demokratik halk iradesinin esamesinin okunmaması, süreci otoriter-devletçi ve giderek daha faşizan-ırkçı tepkilere açık hale getiriyor. Piyasa eleştirisi ile siyasal hak ve özgürlükleri birleştiren bir radikal demokrat söylemin yokluğunda, neo-faşizm tehdidi sosyal sorun ile otoriter devletçiliğin sentezi olarak küresel uğrakta karşı atağa geçmek için bekliyor. Türkiye'de radikal demokrat bir bağlamda hak ve özgürlüklerin mücadele verilmesinin önündeki en temel engel, siyasal çatışma ekseninin hâlâ küresel-liberal ile ulus-devletçi-otoriter kamp arasında kuruluyor olmasıdır. Bu ikilemi kırmanın tek yolu da piyasacı öğeler ile liberal-demokratik öğeler arasındaki eklemlenmeye karşı içe-kapanmacı-otoriter devletçiliğe sarılmak değil, siyasal özgürlük sorunlarını ciddiye alarak piyasa eleştirisi ile bütünleştiren bir perspektif geliştirmektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Elbette 'neo-liberalizm', bu tarihsel sürecin her veçhesinden sorumlu olan ya da her şeyi açıklayan kadir-i mutlak bir öznenin adı değil. Bu nedenle 'neo-liberalizm' kavramının modernliğin çözülme sürecinin neredeyse tüm boyutlarını ifade eden bir kavram olarak aşırı yüklenmiş kullanımı bazı sakıncalar yaratabilir. 'Çağın ruhunu' en iyi yansıtan bir terim olabilir ancak bu çözülüş sürecinde 'neo-liberalizm' dışında etkilerin de payı olduğunu unutmamak gerekir. Burada söylenen şudur: Liberalizmin repertuarındaki her kelime ancak modernliğin çözülüş süreci içinde anlam ve etki kazanmakta; her kelimenin anlamı bu süreçte zorunlu olarak dönüşmektedir. Buna bağlı olarak bir noktanın daha vurgulanması gerekiyor. 'Liberal' gelenek, kendi tekelinde olduğunu düşündüğü değerlerin daha 'demokrat', 'sosyal demokrat' ya da 'radikal demokrat' yorumlarına yol vermediği sürece, yani küresel çapta bir sol/sosyal liberalizm olarak kendini yeniden üretmeyi başaramadığı sürece, liberalizm ile neo-liberalizmin birbiri yerine kullanılmasını önlemesi mümkün olmayacak gibi görünüyor.

2 Bir yönetim zihniyeti olarak neo-liberalizm tartışması için bkz. (Barry 1996; Burchell 1999).

3 Girişim kültürü ile ilgili tartışmalar için bkz. (Heelas / Morris, 1992).

4 Bu bağlamda 1995 yılında *Yeni Yüzyıl*'ın Perspektif sayfalarında yaşanan liberalizm tartışmaları dikkat çekicidir. Burada A. Bayramoğlu ve E. Mahcupyan gibi YDH'lılar; K. Berzeg, A. Yayla, M. Erdoğan gibi LDT'liler ve Türkiye Günlüğü çevresinden D. Gürsel gibi isimler hem liberalizmin soyut ilkelerini hem de Islâm, gelenek, muhafazakârlık, devlet geleneği ve jakobenizm bağlamında Türkiye'de liberalizmin anlam ve olanaklarını tartıştılar. Bu tartışmada liberaller arasındaki üç parçalı bir ayrışma gerçekleşti. Bir tarafta Türkiye'de liberal birey olmadığı tespitinden hareketle daha 'gelenekselci' ve komüniter bir yerel liberalizm savunusu yapanlar vardı. Burada asıl ayrım evrenselcilik ile gelenek arasında değil, aydınlanmacı sosyal mühendislik ile gelenekselci liberalizm arasında kuruluyordu. Buna karşılık, liberalizmin başkalarına liberalizmin ilkelerinin her yerde aynı olduğunu hatırlatan ve 'toplumcuların yeni gözdesi olan postmodern, cemaatçi ve komüniter eğilimlere karşı diğerlerini uyaranlar vardı. Nihayet tartışmanın asıl hedefi olan YDH'cılar gelenekselcilik ile liberalizm kıskacından çıkış yolunun demokrasi olduğunu, her ikisinin tahakkümcü mantığını ancak demokrasinin dengeleyebileceğini öne sürüyorlardı. Kısacası bu sayfalarda 'gelenekselci', 'demokrat' ve 'saf liberal' olmak üzere farklı liberal konumlar ortaya kondu. Yine burada Türkiye'de liberal düşüncenin gelişimi açısından ayırt edici olan nokta, liberal ideolojinin asıl olarak İslâm üzerinden tartışılması, Türkiye'deki diğer siyasî özgürlük sorunlarının ihmal edilmesi ve neo-liberal dönüşüme dair sorunların ise tamamen göz ardı edilmiş olmasıdır.

5 Gerçi burada demokrasinin birey ve soyut özgürlük mü yoksa grupların somut özgürlükleri üzerinden mi inşa edileceği üzerine biraz kafa karışıklığı var gibi görünüyor. Örneğin Bayramoğlu'nun görüşü çoğu zaman kimlikler ve gruplar arası bir sözleşmeye doğru kayarken, Mahçupyan ise kimlikler demokrasisinden demokratik kimliğe geçmek gerektiğini düşünmektedir (Mahçupyan, 1994; Bayramoğlu, 1994).

6 1996'dan itibaren çıkan derginin yayın kurulunda başta editör M. Erdoğan olmak üzere, G. Akalın, C. C. Aktan, S. Aktan, K. Berzeg, Ö. Çaha, İ. Dağı, L. Korkut, S. Sakman, C. Ülsever, A. Yayla, N. Yurdusev gibi isimler yeralıyor. 1996-2000 arasında çıkan yirmi sayıya baktığımızda şunları söylemek mümkün: Dergide asıl ağırlığı taşıyan 'teorik' yazılar arasında en çok yazı doğrudan 'liberalizm' konusunda yazılmış; bunu iş, girişimcilik, refah ve piyasa üzerine yazılar izliyor. Özgürlük ve demokrasi üzerine yazı sayısı bunlara kıyasla çok az. Ayrıca, insan hakları, sivil toplum, küresel-yerel ilişkisi, uluslararası ilişkiler, çokkültürcülük, postmodernizm, ahlak, devletçilik, iktisadî politikalar ve teknoloji, İngiltere ve üçüncü yol ve Marksizm konularında da yayımlanmış az sayıda makale var. Öte yandan dergide başta Hayek, Rothbard, ve Barry olmak üzere Olson, Mises, Bastiat ve Rand gibi liberal düşünürler çeviri ve telif yazılarla tanıtılıyor. Türkiye üzerine yazıların belirgin olarak laiklik ve İslâm konusu üzerinde yoğunlaştığı görülüyor. Ardından AB ve Anayasa Mahkemesi konuları geliyor, diğer konulara ise (eğitim, Osmanlı, Anayasa Mahkemesi, Türkiye ekonomisi, kimlik ve kültür, başkanlık sistemi, milliyetçilik, Türk inkılâbı, demokrasi ve sivil toplum, seçimler ve partiler, dış politika, devletçilik ve gelenek) birkaç yazıyla yer verilmiş. Kürt sorunu ve insan hakları ihlalleri konusunda ise tam bir suskunluk göze çarpar.

7 Türkiye'de liberalizm tarihine dair bu tür okuma için bkz (Seyitdanlıoğlu/Yayla, 1998). Ayrıca LDT çevresinin kurucu-karşıtı liberalizm yorumunun bir analizi için bkz. (Coşar, 2000).

8 Babanın küçük esnaf olduğu bir Laz ailede doğan Tibuk çok küçük yaşından itibaren hayatını kazanmak ve ailesine bakmak zorunda kalmış, çok çeşitli işlere girip çıkmış, başarılı bir öğrenci olarak burslu okuma fırsatları yakalamış birisi. AFS ile kazanmış olduğu İngilizcesi sayesinde rehberlik ve diğer işlerde Amerikalılarla içli dışlı olmuş ve hep çalıştığı için uzak kaldığı SBF'den mezun olduktan hemen sonra turizm sektöründe bir şirket kurarak şir-

ketini hızla büyütmüş olan bu kişiliğin temel özelliği çok girişimci, cesur, kararlı, iyimser ve zeki olması gibi görünüyor. Sadece bu kişilik özellikleri sayesinde değil, aynı zamanda 1980 sonrasında ANAP ve Özal'a yakın bir işadamı olmak vasfıyla da büyütmüş olduğu Net Holding (1980), hisseleri yurtdışında satılan ilk Türk şirketi olur. Ancak Tibuk, Özal'la arasının bozulması sonrasında kamu bankalarıyla yaşadığı sorunlara bir de Körfez Krizinin etkileri eklenince zor duruma düşer. İstanbul'da Dalan ile iyi, Sözen ile kötü ilişkiler geliştirdiği için gelgitlerle dolu bir yatırım grafiği çizer. Tibuk genel olarak kamu bankaları ve devlet ile iyi ilişkiler kuran bir sermayedar değil, zıtlaşan bir profil sunar. Özal'ı ve 1980'li yılları genel olarak çok olumlu gören Tibuk, ANAP'tan gelen 'kuruculuk' teklifini o zamanlar BTP'ye sıcak baktığı için reddeder. Ardından, bir de 'devletçi olmasına rağmen siyasî yasaklı olduğu için' Demirel'e destek vermesi nedeniyle Özal'la bozuşur. Siyasî yasaklar ve darbeler konusunda DP döneminden gelen bir hassasiyet taşıyan, bir ara DP'nin başkanlığına yarışıp kazanamayan, Ecevit için Kenan Evren'e mektup yazmış ve Barış Derneği Davası sanıklarını desteklemiş olan enteresan bir 'sağ' profil çizen Tibuk, 26 Temmuz 1994'de Liberal Parti'yi kurar.

9 Programda BM ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin anayasada Türk toplumuna özel hiçbir hükme yer verilmeyecek şekilde öne çıkarılması; sağlık sisteminin tümüyle özelleştirilmesi önerisinin yanısıra, eğitimin de nihai olarak devletin tümüyle el çekeceği bir alan olarak görülmesi; Tevhid-i Tedrisat'ın gözden geçirilmesi; devletin nüfus politikası gütmemesi; devletin bir kültür politikasının olmaması ve her dilde eğitim ve iletişim özgürlüğü gibi görüşler dikkat çeker.

10 Programda kent bir girişim nesnesi olarak kurulmakta, belediyecilik anlayışının da kentin ekonomik gerçeği üzerine bina edilmesi gerektiği hatırlatılmaktadır. 'Kentin zorunlu olarak hizmetlerin kaliteli olacağı pahalı merkezler olmasının sağlanmasına' dayalı olan çağdaş şehircilik anlayışı, gayri menkul rantının (vergilerin) artırılıp kent yönetimine aktarılmasını ve tüketim vergilerinin de artırılmasını gerektirmektedir. Metin bir yandan kentteki ve özellikle kent merkezlerindeki gayrimenkul sahiplerine 'şehir rantı şahıslara peşkeş çekilmemelidir' gibi gayri liberal bir üslupla yaklaşırken öte yandan 'bedava ekmek ve süt dağıtmak yüzkarası bir popülizm' olarak nitelenmekte; sokak satıcıları ve gecekonducuların kamu malı gaspına dikkat çekilmekte; tüm gecekondu tapularının iptal edilmesi ve buralarda yaşayanların başka şehirlerde yapılacak toplu konutlarda (LDP büyük kentlerde toplu konutlara da karşıdır) iskân edilmesi önerilmektedir. (Tibuk'un İstanbul'a vize koyma önerisi de bu bağlamda yerli yerine oturur).

11 Özkök, Türkiye'nin çıkarını, "bu savaşın bir an önce patlayıp mümkün olan en kısa sürede bitmesine ve Saddam'ın devrilmesine" indirgiyordu. Bu tür bir süper/emperyal güç tarafından büyülenmiş olma halini destekleyen sözde-siyasal analiz ise şöyleydi: Savaş meclis ne derse desin çıkacağına göre, Türkiye'nin bu savaşın kısa ve uzun vadeli tüm olumsuz etkilerinden kendini korumak ve bölgedeki müstakbel gelişmelerin dışında kalmamak için Amerika'ya yanaşması aklın gösterdiği tek yoldu (27 Şubat). Bu olumsuz etkilerden sürekli olarak büyük felaket senaryoları olarak söz eden Özkök, birbirine bağlı iki felakete karşı bizleri uyarıyordu: İlki, tezkerenin reddi nedeniyle daha savaş başlamadan borsanın düşmüş, faizler ve doların da yükselmiş olmasının işaret ettiği üzere ülkenin büyük bir ekonomik krize sürükleniyor olmasıydı. Dahası Özkök, Körfez savaşında Türkiye'nin uğradığı zararı hatırlatarak, "bu sefer aynı şeyi yaşamamak için Amerika ile para pazarlığına girişilmesini de" açıkça destekliyordu. Ret kararından sonra Türkiye'ye sıçrayacak olan savaş yangınını, ekonominin bu gerçeğe göre yeniden yapılanması, yani daha önce reddedilen IMF programının en katı ve tavizsiz şekilde uygulanması için meşru bir gerekçe olarak öne sürüyordu. Üstelik şimdi kimsenin, "hele hele savaşa hayır mitinglerine katılan işçi ve memur örgütlerinin bu programa itiraz hakkı" olmayacaktı. İkinci büyük felaket, Amerika'ya istediği desteği vermediği için Türkiye'nin bölgesel bir güç olma şansını kaybedeceği senaryosuydu. Tam da bu noktada Özkök'ün doğal felaket karşısında duyduğu acizlik duygusunun yerini, egemen güce yanaşarak ona bağlı bir alt-güç olma fırsatının verdiği umuda bıraktığını ve 'büyük devlet olma' dersleri vermeye başladığını gördük (21 Mart). Buradaki seçim, "izolasyonist bir politika sonucu kendi içine kapanan ve stratejik önemini kaybeden bir ülke olmak" ile "700 yıllık Osmanlı mirasını yeniden yorumlayarak çok güçlü bir bölge devleti olmak' arasındaydı. Ona göre ret kararı ile bu fırsatın tepilmiş olması sonucunda Kuzey Irak'taki Türk askerinin hiçbir hukuki meşruiyetinin kalmamış; Kürt devletinin kurulmasını savaş nedeni sayan Türk politikası artık geçersizleşmiş ve Türkiye Türkmenlere yönelebilecek şiddetin de sorumlusu olmuştur (27 Şubat). Ret kararı Türkiye'yi savaşa sürükleyecektir. Tüm bu olası gelişmeler, doğal bir güce karşı gelmiş olmanın kefaretini ödemek, Süper Güç tarafından cezalandırılmak olarak sunuluyordu. Öte yandan bu çıplak gerçekleri görmeyenler "Türkiye savaşa girmesin demagojisi yapan barış yanlıları" ile "işi Saddamcılığa vardıran" sol ve aydın kamuoyu oluyordu (2 Mart, 23 Mart). "Olayı savaşa karşı olmaya indirgeyen" bu çevreler (özellikle savaşa hayır mitinglerinde öne çıkan sol ve marjinal Kürt örgütleri) "meclis üzerinde insafsızca ve tek yanlı bir baskı uyguluyor; aydın kisvesi altında bir tür manevi zorbalık yapıyorlardı", (3 Mart, 7 Mart), Özkök, bizdeki "sözde aydınları" Amerikalı aydınlarla kıyaslayarak, onların savaşa karşı çıkma hakları olduğunu çünkü sa-

dece onların savaşı caydırabileceğini yazıyor ama tüm bu aydın muhalefetine rağmen derin Amerika'nın 'gerektiğinde savaşmayı bildiğini' de eklemeyi unutmuyordu (7 Mart). Özkök'ün öfkesi sol ve aydın kesimle sınırlı kalmıyor ve söz konusu "manevi terörden etkilenen meclise" de yöneliyordu. Böylece meclise ve meclis şahsında bir toplumun siyasal karar alma süreç ve haklarına en ufak bir saygı beslemeyen tavrını açığa vuruyordu. Meclis ve yöneticilerin böyle durumlarda kamuoyunu önemsememeleri gerekiyordu, çünkü "böyle anlarda kamuoyu mu yoksa gerçeklerin empoze ettiği cesur kararlar mı ikilemi karşısında ikincisini seçenler büyük politikacı olur" (21 Şubat). Tezkere öncesinde meclisi hiçbir alternatifi olmayan bu kararı mutlaka alması gerektiği konusunda uyaran Özkök, ret kararının ardından köpürdü. İlkin, ret kararını tüzük zorlamasıyla 'alınamamış bir karar' olarak görüyordu. "Vahim bir tarihi hata yaparak Türkiye'yi felaketten felakete sürükleyecek olan bir süreci başlatmış olan meclis bu bedeli ödemeli", "hayır oylarının sahipleri açıklanmalı" ve ülkenin başına gelecek olan felaketleri milletvekilleri kişisel olarak paylaşmalıydılar (4 Mart). Özkök eğer krizde işçilerin %30'u işsiz kalırsa milletvekillerinin ve Cumhurbaşkanlığı personelinin de %30'unun görevinden ayrılmalarını öneriyordu (3 Mart).

1990'larda "Siyaset Sonrası" Söylemler ve Demokrasi

NECMİ ERDOĞAN - FAHRİYE ÜSTÜNER

Demokrasi, farklı tarihsel-toplumsal ve siyasal-kuramsal bağlamlarda farklı biçimlerde anlamlandırılagelmiştir. Demokrasinin bu çokanlamlı ve çokvurgulu niteliği, özgüllükleriyle beraber, Türkiye'deki siyasal pratikler/söylemler için de geçerli olmuştur. DP geleneğinin (DP ve AP popülizmleri) "millî irade" ve "çoğunluk rejimi" ile özdeşleştirdiği demokrasi, 1960'lar ve 1970'ler solunda "halk iktidarı", "ilericilik", "devrimcilik" vb. ile bitiştirilmiştir. 1980'lerde, ANAP söyleminde DP geleneğinin "millî irade" temelli demokrasi vurgusu yerini serbest piyasa ve "sivillik" vurgusuna bırakırken (Mert, 2001: 58), kimi sol entelektüellerin sosyalizm-demokrasi ve devlet-sivil toplum ilişkileri ekseninde başlattığı "sivil toplum tartışmaları" Özalcı yeni sağın da etkisiyle "liberaller"e de yayılmıştır. 1990'lara gelindiğinde, sivil toplumun gelişmesi ile demokrasi arasında nedensel bir ilişki kurulur olmuş ve neo-liberal söylemin demokrasiyi kendine eklemlemesiyle de, serbest piyasa, küçültülmüş devlet, birey hak ve özgürlükleri ve çoğulculuk ile özdeşleştirilen demokrasi liberalleştirilmiştir. Kısacası demokrasi daima toplumsal güçlerin "göstergeler üzerindeki mücadelesinin" merkezî bir alanı olmuştur (Voloshinov: 1973).

Özalcı yeni sağın yükselişinden beri Türkiye'de hâkim olan ideolojik-söylemsel pratiklerden biri "modası geçmiş" ideolojik tutkuların eleştirilmesidir. Bu bakımdan, 1990'larda siyasal alanın Kemalizm ve radikal İslâmcılık gibi "klasik" ideolojik söylemler ile "ideoloji sonrası" diyebileceğimiz söylemler arasındaki kutuplaşma etrafında şekillendiği söylenebilir. Biz bu yazıda ikinci kutba dahil olduğunu düşündüğümüz üç söylemin, yani neo-liberal bir siyasal proje olarak ikinci cumhuriyetçiliğin, "Medine Vesikası"ndan hareketle oluşturulan sivil İslâmî söylemin ve farklılık ve çoğulculuk ekseninde "salt demokrat" bir özne konumu kuran "postliberalizm"in demokrasi anlayışlarını ele alacağız. Bu söylemleri siyaseti ötekini tanıma ve uzlaşma pratiğine indirgedikleri, dost-düşman ilişkisini reddettikleri, "ideolojik" veya antagonistik siyaseti gayri meşru gördükleri ve siyasalın alanını demokratik bir farklılık oyunuyla sınırladıkları için "siyaset sonrası" olarak da nitelemek mümkündür (Krş. Žižek, 1999: 198-205).

İKİNCİ CUMHURİYETÇİLİK VE DEMOKRASİNİN LİBERALLEŞTİRİLMESİ

Türkiye, 1980'lerde Özal liderliğindeki yeni sağın hegemonya kurma girişimine tanık oldu.[1] Liberalizm, muhafazakârlık, milliyetçilik ve sosyal adaleti kendi siyasal söylemine eklemleyen Özalcı yeni sağ "otoriter popülizm" özelliği gösteriyordu ve demokrasiyi ekonomik liberalizmin ve serbest piyasanın bir aracına indirgiyordu. Ancak, 1980'lerin sonlarından itibaren ANAP'ın temsil ettiği ittifakın dağılmaya başlaması ve dahası Kürt sorununun öne çıkması mevcut hegemonik bunalımın derinleşmesine işaret ediyordu. Özal, bu bunalımı aşabilmek için, siyasal projesini kültürel farklılıkların barış içinde bir arada yaşamasını içerecek şekilde yeniden kurmaya yöneldi. Fakat bunu doğrudan ve açıkça ifade etmeden, kendisine yakın olan gazeteci ve entelek-

tüeller aracılığıyla kamuoyu yaratarak yapmayı tercih etti. 1990'ların başlarından itibaren, Mehmet Altan, Cengiz Çandar ve Hikmet Özdemir gibi figürler tarafından savunulan ve "ikinci cumhuriyetçilik" adı verilen bu proje, devlet/sivil toplum ilişkilerini neo-liberal bir eksende yeniden yapılandırmayı hedefliyordu.[2]

İkinci cumhuriyetçilik, "birinci cumhuriyet"in askerî-sivil bürokrasinin iktidarına dayalı yapısının, ulus-devletin ve devletçi ve merkeziyetçi ekonominin eleştirisini temel aldı. Bu söyleme göre, Türkiye'nin önündeki temel engel, "birinci cumhuriyetin askerî niteliği" ve devam edegelen Tek Parti rejimi anlayışının farklı kimliklere hayat hakkı tanımamasıdır (Altan, 1992; 1993: 39; 1997: 88). Devletin topluma dayattığı resmî Kemalist ideoloji sivil toplumun gelişmesine karşıdır ve farklı kimliklerin kültürel mozayiğin birer parçası olarak temsil edilmelerini engelleyerek, "tepki hareketi"ne dönüşmelerine neden olmaktadır (Altan, 1993: 57). Bu yüzden de Kemalistler statükocu, muhafazakâr, reaksiyoner, "gelişmeye direnen fosil güçler" haline gelmişlerdir (Çandar, 1993: 96).

İkinci cumhuriyetçilik serbest piyasa, uluslararası rekabete açık ekonomi, küçültülmüş devlet, bireyselleşme ve çoğulculuğa dayalı bir liberal devlet ve toplum modeli öngörür. "Birinci cumhuriyet"in Kemalist, otoriter ve askerî yapısına karşı, ikinci cumhuriyet demokratik olacaktır. Bu da, Altan'ın (1993: 42-3) yaptığı ayrımla, "politik devlet"ten "liberal devlet"e geçiş anlamına gelmektedir. Devleti "ideolojilerden arındırılmış, tarafsız, toplumun hizmetindeki bir araç" olarak tanımlayan ikinci cumhuriyetçiliğe göre, demokrasinin gerçekleşmesi için mevcut "padişah devlet"in yerini "hizmetkâr devlet"in alması ve ekonomiyi devletin değil, toplumun kontrol etmesi gereklidir. İdeolojisiz veya "ideolojik tercihleri en aza indirgenmiş" devlet, kendini toplumun refahını artırmaya adamış "teknik bir devlet" olacaktır (Özdemir, 1993: 83; Altan, 1993: 36). Bir "teknik organizasyon" olarak da, yalnızca savunma, vergi toplama, para basma, diplomasi ve yargı işlevlerini üstlenecektir (Özdemir, 1993: 86).

İkinci cumhuriyetçilik için, demokrasi bireyin "parasal ve sosyal hakkını" araması ve genişletmesi için bir araçtır ve serbest piyasa ekonomisi "demokrasi talebini artıracaktır" (Altan, 1997: 86-7). Burada, serbest piyasa ekonomisi "üretkenlik" ve "demokrasi"nin temel koşulu olarak sunulur (Altan, 1992: 12, 14). İkinci cumhuriyetçiler kendilerini, toplumu "Türk/Kürt" ve "laik/İslâmcı" şeklinde kamplara ayıran ve "Müslüman-Türk" topluma kendi kimliklerini dayatan "statükocular"a, Kemalistlere ve şeriatçılara karşı "demokrat" olarak tanımlarlar. Bu "ideolojilerin" dışlayıcı tavrına karşılık, ikinci cumhuriyet projesi farklı dinsel, mezhepsel ve etnik grupları kucaklayan, "bütünleştirici" ve "kapsayıcı" bir proje olacaktır. Çokkültürcülüğü benimseyen ikinci cumhuriyetçilik, kültürel kimliklerin böylece "normalleştirilebileceğini" düşünür. Örneğin din "normalleştirilirse", "bezirganları" da ortaya çıkmayacaktır.[3] Bu çerçevede İslâmî harekete biçilen rol, toplumu askerî vesayet yerine "inanç vesayeti" altına sokmaya çalışmamak ve dini sadece kültürel kimliğin bir öğesi olarak vurgulamaktır (Altan, 1993: 57). Yani İslâmî hareketin iktidarı ele geçirme iddiasından vazgeçerek demokratikleşmesi gerekmektedir. Böylece, ikinci cumhuriyetçiliğe göre, demokrasi "fundamentalist iktidar zaptı"na karşı da bir çare olacaktır (Çandar, 1993: 109-10).

İkinci cumhuriyetçilere göre, köylülük üretken, özgür, "kendi cevherini keşfeden adam"ın gelişmesinin önünde büyük bir engeldir ve liberal, bireyci, üretken ve bilgi çağına uygun bir sosyal yapıya ulaşmak için tarımın rolü hızla azaltılmalıdır.[4] Klasik Kemalizmin retorik olarak yücelttiği köylülük burada hem küçültülmesi gereken bir kitle, hem de aşılması gereken

bir zihniyet olarak değersizleştirilir. İkinci cumhuriyetçilik, stratejik tercihleri klasik Kemalizmden farklı olmakla beraber, mevcut rejime yönelttiği "halkın beyinselliğinin kışkırtılmaması" ve "(halkın) değer üretmesinin altyapısının kurulmaması" eleştirilerinde ve "bilgi çağını anlayan insanların toplumu dönüştürmekteki gücünün kullanılması" gibi vurgularında onunla çok şey paylaşır ve sosyal mühendislik mantığını alttan alta devam ettirir. Bu nedenle de, çeşitli eleştirilerinde (Sarıbay, 1992: 38-9; Ortaylı, 1992: 19; Öğün, 1992: 56-7) vurgulandığı gibi, yukarıdan, siyasetçiler tarafından yürütülecek ve devlet merkezli bir siyasal proje olarak kalır ve bu ölçüde de tersinden Kemalizm haline gelir.

İkinci cumhuriyet projesi demokrasiyi serbest piyasanın gelişmesini sağlayacak bir araca indirgeyerek anlamını sabitleştirmeye çalışır. "Halk egemenliği" ile "halkın ekonominin sahibi olması"nı özdeşleştirerek, bir gösteren olarak demokrasiyi piyasa ekonomisinin serbestçe işlemesi ve kendi çıkarları peşinde koşan, rekabetçi ve sahiplenici "kutsal birey"in kendini gerçekleştirmesi ile eş tutar (Altan, 1992). "Üretkenlik", "piyasa" ve "demokrasi"yi nedensel olarak birbirine bağlayarak, bunlar arasında bir eşdeğerlik ilişkisi kurar. Bu açıdan, ikinci cumhuriyetçi söylem, demokrasinin liberalleştirilmesinin örneklerinden biridir. Böylece demokrasi, "bin çeşit tanımı ve uygulaması olmadığı" savunularak, "liberalizm" ile aynılaştırılır.

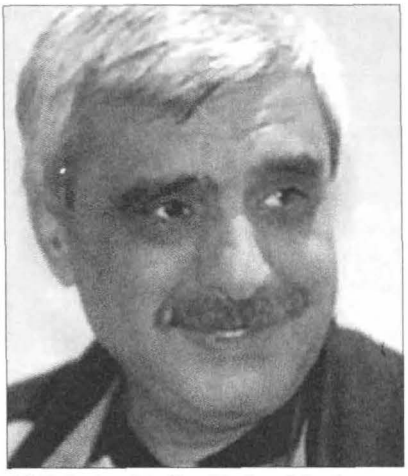
İkinci cumhuriyetçilik toplumsal çatışma ve antagonizmaları devletin küçültülmesi ve "kültürel mozayiği" tanıması yoluyla sağlanan bir istikrar çerçevesinde düzenlemeyi ve evcilleştirmeyi amaçlamıştır. Bu bakımdan, Gramsci'nin terimleriyle, bir "pasif devrim" arayışı olduğunu söylemek mümkündür.[5] 1980'lerin sonları ve 1990'ların başları itibariyle toplumsal antagonizmaların çoğullaşması ve siyasal ayrışmalar karşısında bunalıma giren Özalcı söylemi, "demokratik" ve "çokkültürcü" öğeleri de eklemleyerek yeniden formüle etmeye (yinelemeye/yenilemeye) girişmesi de böyle açıklanabilir. Kısacası, ikinci cumhuriyet projesi, Özalcı, neo-liberal söylemi bu yolla hegemonikleştirmeye çalışmıştır.[6]

İSLÂMÎ BİR SİVİL TOPLUM PROJESİ OLARAK MEDİNE VESİKASI

Devlet/sivil toplum/demokrasi tartışmaları ve farklı kimliklerin bir arada yaşaması sorunsalı İslâmcı entelektüel çevrelerde de yankı buldu. Ali Bulaç'ın Medine Vesikası'na dayanarak geliştirdiği İslâmî sivil toplum modeli ikinci cumhuriyetçi ve -aşağıda tartışacağımız- postliberal söylemlerle bazı paralellikler göstermiştir.[7] Çoğulculuk ve çokkültürcülüğün tüm bu söylemlerde ortak üst kodlar olmasına karşılık, Bulaç, ikinci cumhuriyetçilerin yücelttiği liberal demokrasiyi temsili sisteme, çoğunluk yönetimine, monist hukuk anlayışına ve bireyciliğe dayanması ve kendisinin bir din haline gelmesi açısından eleştirir (Bulaç, 1992c; 1995). Kendi çoğulcu toplum modelini, Batı liberal demokrasilerine değil, "Asr-ı Saadet"e ve özellikle de Medine Vesikası'na atıfla oluşturur ve böylece de İslâmî geleneği yeniden icat eder. Bulaç'a göre, Medine Vesikası ile, farklı "sosyal bloklar" arasında, "dinî, kültürel ve hukuki özerklik temelinde ırk, dil, din, mezhep ve etnik köken farkı gözetmeyen" bir siyasî birlik oluşturulmuştur (Bulaç 1992b: 110). Bulaç'ın Vesika'dan hareketle çizdiği yeni toplum modelinin kurucu ilkeleri, farklı grupların "kendileri veya temsilcileri"nin müzakereleri sonucu ortaya çıkacak bir sözleşmeye dayanması, her bir grubun kültürel ve hukuki özerkliğe sahip olması ve fakat kamusal alanda geçerli olacak hukukun farklı toplulukların ortak rızası ve iradesi ile oluşturulması, hiçbirinin toplumun tümüne hâkim olmaya çalışmaması ve devletin de hakem konu-

munda olmasıdır. Bulaç'a göre, çoğulcu, çokkültürlü ve çokhukuklu bir toplum modeli olarak Medine Vesikası, İslâm'ın Müslümanlar için bütüncü bir din olmasına rağmen, Müslüman olmayanlara İslâm'ı dayatmadığı için totaliter olmadığını gösterir. Bu noktada, İslâmî sivil toplum söylemi açısından, resmî İslâm/sivil İslâm ayrımı önem kazanır. Çünkü, Bulaç'a göre resmi İslâm, devlet merkezlidir ve siyasal iktidarı ele geçirerek, "yukarıdan aşağıya Müslümanlaşma"yı amaçlar. Bu nedenle de, "total eğilimleri baskındır." Buna karşılık, sivil İslâm, çoğulcu ve katılımcı bir toplumsal proje olarak, toplum merkezlidir ve devleti değil, toplumu ele geçirerek, "aşağıdan yukarıya Müslümanlaşma"yı hedefler (Bulaç 1992a: 27).

Bu projenin kendi içinde kimi sorunları olduğu söylenebilir. Örneğin, liberal demokrasiyi eleştirmesinin nedenlerinden biri olan temsilî mekanizmalara, gruplar arasındaki müzakerelerin ve anlaşmazlıkların çözülmesinin bir yöntemi olarak kendi modelinde de yer verir ve fakat bunu sorunsallaştırmaz. Ayrıca, sözleşmeye taraf olacak grupları sabit, özsel ve esasen de dinsel olan kimlikler temelinde tanımlar. Bu nedenle de, bunların karşılıklı olarak birbirini dışladıklarını ve üyeleri için tek bağlayıcı aidiyet olduklarını önvarsayar. Bunlar bir tarafa bırakılırsa, Bulaç'ın Medine Vesikası'ndan hareketle geliştirdiği söylemin İslâmî olmayan kesimlere de hitap edebilecek bir kolektif irade oluşturmayı ve –Gramscici anlamda– İslâmî bir hegemonya yaratmayı hedeflediği söylenebilir. Bulaç'ın sivil İslâmî söylemi, devletçilik karşıtı, anti-totaliter ve çoğulcu vurgularıyla liberal bir İslâmî toplum modeli sunar ve bu bakımdan ikinci cumhuriyetçi söylemle yakınlaşır. Ulus devlet eleştirisi, "sosyal bloklar"ın devleti ele geçirmelerini engelleme kaygısı ve "bloklar" arasındaki çatışmaları gidererek toplumsal uyumu sağlama misyonu açısından da ikinci cumhuriyetçilikle benzeşir. Bulaç'ın modelinde "sosyal bloklar"



Ali Bulaç'ın "Medina Vesikası" tarihsel tecrübesine dayandırdığı sivil toplum tasarımını, liberal bir İslâmcılık anlayışının ipucu olarak ele alanlar olmuştu. "Vesika" modeli, devlet-sivil toplum ikiliğini mutlak bir karşıtlık olarak kurmasıyla, başka liberal tasarımlarla benzeşiyordu.

veya grupların siyasetlerinin meşruluğu iktidarı ele geçirmeye çalışmamalarına bağlıdır. Bulaç'ın "totaliter" iddiaları terk etme ve sivil toplumdaki farklı grupların müzakereler yoluyla çoğulcu ve çokkültürlü bir siyasal alan oluşturmaları çağrısına aşağıda tartışacağımız postliberal demokratlar da katılır.

POSTLİBERAL "DEMOKRATLAR"

1990'larda yukarıda tartıştığımız söylemlerin yanı sıra ve onlardan kısmen farklılaşan bir "postliberal" demokrasi söylemi de kurulmuştur. Bu söylemin öncülüğünü kendilerini "demokrat" olarak adlandıran bazı köşe yazarları, özellikle de E. Mahçupyan ve A. Bayramoğlu yapmışlardır. Postliberal söylem, Kemalizmi, siyasal rejim üzerindeki askerî vesayeti ve kültürel kimliklerin bastırılmasını eleştirmesi açısından ikinci cumhuriyetçi söylem ile benzeşir. Bununla birlikte, ikinci cumhuriyetçiliğin serbest piyasa ekonomisini

korumakla yükümlü, küçültülmüş bir devlet öneren ve demokrasiyi piyasaya indirgeyen neoliberal modelinden farklılaşır. Postliberal söylem *yalnızca* "demokrat" bir özne konumu oluşturmaya çalışır. Burada "demokratlık", ideolojik perspektifin içinden türediği bir başlangıç noktası olarak sunulur.[8]

Postliberal söylemin odağında Türkiye'de hâkim olan Kemalist gelenek ve onun "otoriter cumhuriyetçi" yaklaşımının eleştirisi yer alır (Mahçupyan, 1999a: 26). Buna göre, Türkiye'de siyasetin meşruluğuna karar veren devlet ve ideolojisidir. Totaliter bir zihniyetle, bir bütün olarak toplumun devlet ideolojisinin içinde yer alması istenmektedir.[9] "Ötekini dışlama mantığı" ile hareket eden devlet, "otoriter laiklik ve milliyetçilik" anlayışını sivil topluma dayatmaktadır (Mahçupyan, 1998: 35). Bu nedenle de, Türkiye'nin siyasal rejimi "liberal demokrasi" değil, devletin toplumu şekillendirmesine aracı olan ve siyasal partilerin de devletin taleplerini topluma taşımakla meşgul oldukları "taşeron bir demokrasi"dir (Mahçupyan, 1999a: 23).

Postliberal söylem, hukuk karşısında eşitlik ve birey temelli liberal demokrasinin ötesine geçerek, farklı toplumsal kesimlerin kültürel farklılıklarını koruyarak bir arada yaşadıkları, yani çokkültürlü bir anlayışa dayalı bir demokrasi geliştirmeyi savunur.[10] Buna göre, çoğunlukçu demokrasi anlayışı geride kalmıştır ve "toplumun bütünlüğünü sağlayabilmek için", farklılıkları koruyan çoğulcu bir demokrasi gereklidir.[11] Postliberal söylem demokrasiyi, farklı yaşam biçimlerinin farklılıklarını koruyarak bir arada var olmalarını sağlayan rejim olarak tanımlar.[12] Hiçbir fikrin diğerlerine kategorik üstünlüğüne dayanmayan ve her türlü fikrin eşdeğer kabul edildiği demokrasi meşruluğunu kamusal tartışmadan alır.[13] Tüm taleplerin kamusal alanda özgürce temsil edilmesini gerektiren demokratik müzakere sonucunda ortaya çıkacak kararlar önceden bilinemez, riskli ve geçici olacaktır.[14] Bu anlamda, demokrasi kendisini savunmaz; demokrasinin savunulması ancak temel niteliklerinin korunması ve geliştirilmesiyle mümkündür.[15] Yani Vural Savaş'ın (2000) "militan demokrasi" anlayışında olduğu gibi demokrasiyi savunmak adına belli fikirlere yasak koymak demokrasinin kendisini ortadan kaldıracaktır. Post-liberal söylemin kurduğu "demokrat" özne konumunu tanımlayan şey "toplumsal anlama faaliyeti", yani "kimliğinden taviz vermeden farklı olanı içinden anlayıp, onu asli unsur kabul edip, onunla birlikte bir yaşam alanı inşa etmek çabası"dır.[16]

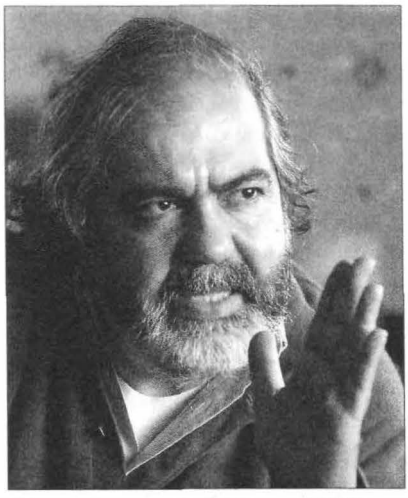
Postliberal söylem, demokratik bir toplumda devlete biçtiği rol bakımından ikinci cumhuriyetçilik ile benzerlik gösterir. Devlet bir "hizmet ve hakemlik" kurumu olarak, "cemaatsel talepler açısından nötr bir konumda" olmalı ve kendisine ait, ayrı bir kimliği ve çıkarı olmamalıdır.[17] Kendi ideolojisini geliştirmek ve dayatmak yerine, sivil toplumdan çıkan ortak değerleri yansıtmalıdır. Böylece, devlet ve sivil toplum arasında karşıtlık veya rekabet değil, "karşılıklı tamamlayıcı" bir ilişki kurulabilecektir.[18] Postliberal söylem, bu amaca ulaşmak için "yeni bir toplumsal sözleşme" önerir (Bayramoğlu, 2001: 191). Bunun tek yolu ise, "toplumun İslâmî ya da laik, Türk ya da Kürt, tüm farklı kesimlerinin taleplerini, hiçbirini ihmal etmeden içeriden kavramak" yoluyla ortak bir payda oluşturmaktır.[19] Böylece, devletin otoriter bir şekilde dayattığı normların yerini, meşruiyetini "toplumsal sözleşme"den alan normlar alacaktır (Mahçupyan, 1998: 18-9).

Postliberal söylem, devlet/sivil toplum ilişkilerini demokratikleştirmenin yanı sıra, farklı cemaatler arasındaki ilişkilerin karşılıklı anlayış temelinde yeniden düzenlenmesini önerir. Bir yandan, her türlü "farklılık talebi"nin kendiliğinden meşru olduğunu ve "cemaat siyaseti"nin demokratikleşmeye katkıda bulunacağını

iddia eder (Mahçupyan, 1996: 142; 1999b: 204, 208). Öte yandan da, "diğer gruplar aleyhine (kendi) yaşam alanını genişletmek" üzerine kurulu olan "cemaat siyaseti"ni eleştirir.[20] Postliberal söylem için, cemaatlerin içe kapanması veya "aşırı cemaatleşme" tehlikesinin panzehiri "çokkültürlü toplumsal düzen"dir.[21] Çokkültürlü toplum, kimliklerin birbirlerini karşılıklı olarak kabul ettikleri ve "tümüne ait ortak değerlerin ürediği" bir "alışveriş sahası" olacaktır.[22]

Postliberal söylem, önerdiği çokkültürlü toplum modelini İslmi kimlik ve İslâmcı hareket üzerinden tartıştı. İslâmcı harekete farklılıkların bir arada yaşamasına katkıda bulunma potansiyeli açısından olumluluk atfederken, bastırılmasının onu radikalleştireceğini ve daha otoriter ve tepkisel bir konuma iteceğini ve böylece de toplumdaki kutuplaşmayı artıracağını savundu.[23] Postliberal söyleme göre, laiklik/İslâmcılık karşıtlığının her iki kutbu da ataerkil, fundamentalist ve otoriter bir zihniyete sahiptir ve toplumu tek ve nihai bir referans çerçevesine mahkûm etmeleri açısından aynı zeminde buluşurlar.[24] Bu nedenle de, "İslâmî duyarlılığın" kamusal alana totaliter, dışlayıcı ve çatışmacı olmayan bir şekilde taşınması gereklidir.

Postliberal söylemin "farklılık taleplerinin kendiliğinden meşru olduğunu" iddia etmesi klasik liberalizmin "iyi toplum" ilkesini hatırlatır. Tam da her bireyin kendisi için iyi olanı yalnızca kendisinin bilebileceği ve bu yüzden kimse tarafından yargılanamayacağı yolundaki klasik liberal düsturda olduğu gibi, postliberal söylem de, bireylerin yanı sıra, cemaat veya kimliklerin talep ve tercihlerine kendinde bir değer atfeder. Bu açıdan, postliberal söylemin özne konumlarını özselleştirdiği ve mutlaklaştırdığı söylenebilir. Bu konumları ve bu konumların içinde oluştukları *sivil* iktidar ilişkileri yumağını basitçe veri alarak, sorgulamayı reddeder. Demokratik siyaseti yalnızca ve yalnızca kimlik veya cemaatlerin çoğulluğu ve



1990'larda Mehmet Altan -C. Çandar, M.A. Birand gibi diğer gazeteci-yazarlarla birlikte-, Özal'ın yaklaşımlarından da etkilenerek, Kürt Meselesi, ordu-siyaset ilişkisi, genelde politik ve iktisadî rejim konusunda liberal reform taleplerini popülarize -ve vulgerize- eden figürler arasında yer aldı.

temsili şeklinde kavradığı ölçüde, Mouffe'un (1999: 350) terimleriyle, "tipik liberal yanılsamayı" paylaşır.

Burada, "demokratlar"ın oluşturduğu özne konumunun kendisi "inançlar", "refleksler", "içgüdüler" üzerine değil, "düşünme faaliyeti" üzerine inşa edilmiş olarak sunulur.[25] Sağduyunun sesi olma iddiasındaki "demokrat", "öz"lere ve "fundamental"lere karşı eleştirel bir mesafeden bakar. Postliberal söylemin öznesi, Žižek'in (1997: 44) çokkültürcülüğe yönelttiği eleştiriyi uyarlayacak olursak, kendisine tekil kimliklerin veya "yaşam biçimlerinin" nereye uygun düştüklerine karar veren, evrensel ve ayrıcalıklı bir konum atfeder. Bu konum herhangi bir tekil ve somut içeriğe sahip olmayan, özcü veya "ideolojik" düşünüş tarzlarının bulaşmadığı, "steril" bir konumdur. Yani "demokrat" özne ne Kemalisttir, ne İslâmcı; ne Türk milliyetçisidir, ne de Kürt; ne liberaldir, ne de sosyalist. Kendini sadece farklılıklara saygı ve çoğulluğun kutsan-

ması ile tanımlayarak, mevcut siyasal konumlar ve toplumsal güçlerin dışında ve üstünde bir yerde durur.

Postliberal söylem, siyaseti de, demokrasiyi de toplumsal talep ve tercihlerin karar alma mekanizmalarına "yansıması" biçiminde tanımlayarak, birbiriyle özdeşleştirir.[26] Böylece, demokrasi çatışmacı olmayan siyaset ile eşanlamlı hale gelir ve siyasal pratik de, sonucu uzlaşma olması gereken, demokratik bir farklılık oyunu olur. Postliberal söylem, "birleştirici değil, bölücü; sentez üretici değil, dışlayıcı" olan siyasal atmosferden kaygı duyar.[27] "Çatışma" yerine "bütünleşmeyi" vurgulayan "demokratlar", "toplumsal dokudaki yırtılmalar"a karşı çare bulmak ister.[28] Ancak, postliberal söylem, karşısında durduğu diğer "birlik ve beraberlik" söylemlerinden farklı olarak, toplumsal bütünleşmenin ancak çokkültürlülük yoluyla sağlanabileceğini savunur. Demokratik rejimin etik temeli ve güvencesi olarak sunulan "ötekini içeriden anlamak" düsturu farklılıkları homojen ve ortak bir zeminde buluşturarak, antagonizmaları etkisizleştirme eğilimi gösterir. Bu yüzden de, postliberal söylem çoğulculuğu öne sürerken, farklılıkları disipline etmek de ister. Bir postliberal buyruk olarak "ötekini içeriden anlamak" "öteki"ni "öteki" olarak, yani kendi indirgenemez farklılığı ve tekilliği ile tanımayı mümkün kılmaz. Böylece de, otoriter devlet geleneğini eleştirerek siyasetin demokratikleştirilmesi çağrısında bulunan söylemin kendisi, paradoksal olarak toplumsalın siyasetsizleştirilmesini istemiş olur.

SONUÇ YERİNE

Bu yazıda ele aldığımız söylemler devlet/sivil toplum karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Bu karşıtlıkta, sivil toplum yüceltilir ve "ceberut devlet"in kurbanı olarak gösterilir. Böyle bir bakış, sivil toplumun kendi içindeki otoriter, ataerkil, faşist vb. eğilimleri önemsemez. Devlet/sivil toplum ilişkilerindeki tarihsel dönüşümleri göz ardı ederek de, devleti değişmez bir veri olarak alır. Tarihdışı olan bu kavrayış sivil toplumdaki karmaşık iktidar ilişkilerini önemsizleştirir. Bu söylemlerin üretildiği ve devletin resmi Kemalist restorasyon projesini uyguladığı dönem, tam da piyasa mantığının toplumsal hayatın tüm alanlarına egemen olduğu bir dönemdir. İkinci cumhuriyetçilerin neo-liberal söylemi serbest piyasa ekonomisini açıkça savunurken, postliberal ve sivil İslâmî söylemler bu konuda sessiz kalır. Günümüz Türkiye'sinde siyasal alanın ayırt edici bir özelliği ekonominin siyasetsizleştirilmesi olduğu ölçüde, bu sessizlik semptomatiktir.

Devletçilik karşıtı, anti-totaliter, çoğulcu ve çokkültürcü öğeler, farklı biçimlerde de olsa, tüm bu söylemlerde eklemlenmiştir. Farklı kimlikler arasındaki ilişkilerin antagonistik olmaktan çıkarılması ve barış içinde bir arada yaşayabilmek için "totaliter" ve/veya "ideolojik" tutkuların terk edilmesi vurgusu hepsinde ortak olan bir üst koddur. Böyle olduğu ölçüde, siyaset sonrası söylem resmî tahammülsüzlüğün yerini "baskıcı tahammül"e, dışlayıcı-bastırıcı stratejinin yerini kapsayıcı-uysallaştırıcı bir stratejiye bıraktığı, tersinden bir otoritarizm haline gelir. Bu açıdan, resmî Kemalist söylem ile siyaset sonrası söylem toplumsal çözülmeyi engellemek isterken siyasal alanı siyasetsizleştirmenin iki farklı yolu olarak görülebilir.[29] Mahçupyan'ın "devrimlerin olmaması toplumların değil, devletlerin basiretine bağlıdır" ifadesi, devlete –uzlaşmacı da olsa– merkezî bir rol atfetmenin yanı sıra, birbirine karşıt görünen bu iki söylemin toplumsal huzur ve düzenin yeniden sağlanması kaygısında buluştuklarına da işaret etmektedir (Mahçupyan, 1999b: 198).

Liberal siyasal projeyi kimliklerin temsilini de mümkün kılacak şekilde yeniden eklemleyen siyaset sonrası söylemler, devleti tarafsız bir hakem olarak görür ve devlet eyleminin kapsamını kimliklerin

talep veya çıkarlarının birbiriyle çatıştığı ve toplumsal sözleşmenin kurallarının çiğnendiği durumlarla sınırlar. Buna karşı, siyasalın kurumsallaştığı aygıt olarak devletin toplumsal güçler arasındaki mücadelenin asli alanlarından biri olduğu ve kendisi iktidar ilişkileri tarafından şekillendirilmiş olan sivil toplumun örgütlenmiş ve yoğunlaşmış gücünü temsil ettiği iddia edilebilir. Siyaset sonrası söylemlerin etrafında kurulduğu uzlaşmacı siyaset ve devlet modeli siyasal iktidar ilişkilerinin indirgenmesi imkânsız olan antagonistik niteliğini kabul etmez. Mansbridge'in (1999: 74) öne sürdüğü gibi, "iyi müzakereden sonra çatışma hâlâ sürüyorsa, bu noktada demokrasilerin önünde iki seçenek vardır: Statükoyu sürdürmek ya da bir tarafı ötekilerin görüşüne uymaya zorlama yoluyla harekete geçmek." Dahası, her karar anı şiddet anıdır. Siyaset sonrası söylemlerin, tüm çoğulluk ve farklılık vurgularına ve şiddet karşıtlıklarına rağmen, "şiddetle" dışladıkları bir öteki vardır: "Yönetme niteliğine sahip olmamaktan başka bir niteliği olmayanlar", "(siyasal toplulukta) hesaba katılmayanlar" (Bkz. Ranciere, 1999; ve 2004: 305). "Gelecek olan demokrasi"nin, devlet mekanizmasının *potestas*'ına (kurulmuş gücüne) karşı "niteliği olmayan" bu çoklukların *potentia*'sını (kurucu gücünü) ortaya çıkaran bir demokrasi olması gerektiği söylenebilir (Hardt and Negri, 1994: 294). Sonuç olarak, Türkiye'deki neo-liberal, sivil İslâmî ve postliberal söylemlerin demokrasi anlayışlarını tartışırken, Foucault'nun (1982: 216) neo-liberalizm bağlamında söylediği şeyi yeniden düşünmekte yarar var: "Günümüzün siyasal, etik, toplumsal, felsefî sorunu bireyi devletten ve devlet kurumlarından özgürleştirmeye çalışmak değil, hem devletten ve hem de devletle bağlantılı olan bireyselleştirme biçiminden özgürleşmemiz sorunudur." ❐

DİPNOTLAR

1 Özalcı yeni sağın hegemonik projesinin analizi için, bkz. Tünay (1993).

2 Türkiye Günlüğü-Cedid Grubu'nun 16 Ocak 1993'te düzenlediği ve Kanal 6'da yayınlanan "Değişen Türkiye'de Siyaset" başlıklı panele C. Çandar, M. Altan, H. Özdemir, A. S. Akat, ve N. Vergin'in yanı sıra Cumhurbaşkanı Özal da katılmıştı. İkinci cumhuriyetçileri bir araya getiren bu panelde Cengiz Çandar panelistleri "put kırıcılar" olarak nitelemişti. Bu entelektüellerin Özalcı söyleminin kendi içinde farklılaştığını kaydetmekte yarar var. Örneğin, M. Altan, C. Çandar ve H. Özdemir'in ikinci cumhuriyetçilikle birlikte savundukları "neo-Osmanlıcılık"a yakın durmazken, N. Vergin (1992) de ikinci cumhuriyeçiliğin ordu ve Atatürk eleştirisine itiraz ederek, birinci cumhuriyetin "tasfiyesi" yerine "tashih" edilmesini öneriyordu.

3 Bkz. Mehmet Altan ile mülakat, "Avrupa İkinci Cumhuriyetçi", *Radikal*, 24 Ocak 2000.

4 *A.g.y.*, ayrıca bkz. Altan (1997).

5 Gramsci'nin (1971: 58-9n, 105-20) kullandığı anlamıyla "pasif devrim", toplumsal antagonizmaların, madun toplumsal grupların çıkar ve taleplerinin emilerek ve törpülenerek yumuşatılmasını veya etkisizleştirilmesini sağlayan çeşitli "transformizm" veya "devrim-restorasyon" biçimlerini anlatır.

6 İkinci cumhuriyetçiliğin –ve bu yazıda ele aldığımız diğer siyaset sonrası söylemlerin– 1990'lardan itibaren Türkiye'deki hegemonik süreçlerde ne ölçüde etkili olduğunu, yani "entelektüel ve ahlaki önderliği" ne ölçüde kazanabildiğini burada tartışmayacağız. Çünkü böyle bir tartışma, hegemonik süreçlerin ekonomik, siyasal ve (popüler) kültürel düzeylerin her birinde nasıl yaşandığının ve devlet aygıtları, resmi söylem, neo-Kemalizm, AB vb.nin de içinde yer aldığı siyasal güç ilişkilerinin nasıl şekillendiğinin ayrıntılı olarak incelenmesini gerektirir. Yine de "dinozorlar" ("ideolojik düşünenler", "devletçiler",

"Kemalistler", "fundamentalistler vb.) karşısında kendilerini kurbanlaştıran "put kırıcılar"ın neo-liberal söyleminin en azından ekonomik olarak "ortodoksi" haline geldiğini ve Türkiye'deki hegemonik bunalımın –AB üyeliği süreci, AKP iktidarı vb. düşünüldüğünde– onların sunduğu siyasal model lehinde çözülme yönünde kimi eğilimler gösterdiğini öne sürmek mümkündür.

7 Bulaç'ın modelinin ayrıntılı tartışması için, bkz. Çınar (1998), Çınar ve Kadıoğlu (1999) ve Tezcan (2004).

8 E. Mahçupyan, "Kendinden Mülhem Demokratlar", *Radikal*, 9 Kasım 1999.

9 E. Mahçupyan, "Sandığın Altındaki Zihniyet", *Radikal*, 3 Mart 1999.

10 A. Bayramoğlu, "RP ve Gelecek", *Yeni Yüzyıl*, 28 Ocak 1997.

11 A. Bayramoğlu, "Hangi Laiklik", *Yeni Yüzyıl*, 22 Şubat 1997; ayrıca bkz. Bayramoğlu (2001 a: 38).

12 A. Bayramoğlu, "Bilmek, Görmek Yetmiyor", *Yeni Yüzyıl*, 14 Şubat 1998; E. Mahçupyan, "Meclis'ten Bir Pazar Yazısı", *Yeni Binyıl*, 2 Temmuz 2000.

13 E. Mahçupyan, "Uyduruk Demokrasi", *Radikal*, 13 Şubat 2000.

14 E. Mahçupyan, "Sami Selçuk ve Demokrasi", *Radikal*, 19 Eylül 1999.

15 E. Mahçupyan, "Meclis'ten Bir Pazar Yazısı", *Yeni Binyıl*, 2 Temmuz 2000.

16 A. Bayramoğlu, "Bilmek, Görmek Yetmiyor", *Yeni Yüzyıl*, 14 Şubat 1998; ayrıca bkz. "Değişen Ülke", *Yeni Yüzyıl*, 3 Şubat 1998 ve E. Mahçupyan, "Anlamaya Çalışanı Anlamama Hastalığı", *Radikal*, 30 Mayıs 1999.

17 Bkz. Mahçupyan (1999a: 29, 80, 172); "Alaturka Milliyeçilik ve Siyaset Yelpazesi", *Radikal*, 19 Mayıs 1999; A. Bayramoğlu, "Hangi Laiklik", *Yeni Yüzyıl*, 22 Şubat 1997; "Zor Gelenek", *Yeni Yüzyıl*, 21 Ocak 1998; ve "Türkiye Nereye Koşuyor?", *Yeni Binyıl*, 10 Eylül 2000.

18 E. Mahçupyan, "Pozitivist Cumhuriyetçilik ve Yurttaş", *Radikal*, 26 Eylül 1999.

19 A. Bayramoğlu, "Türkiye Nereye Koşuyor?", *Yeni Binyıl*, 10 Eylül 2000.

20 A. Bayramoğlu, "Yitik bir Toplum Tasavvuru", *Yeni Yüzyıl*, 11 Mart 1998.

21 A. Bayramoğlu, "Korku ve Siyaset", *Yeni Binyıl*, 19 Mart 2000.

22 A. Bayramoğlu, "Olumlu Olmak", *Yeni Yüzyıl*, 5 Şubat 1998.

23 Mahçupyan (1998: 233; 1999a: 189); Bayramoğlu (2001a: 74) ve "Zor Dönemeç", *Yeni Yüzyıl*, 17 Ocak 1998.

24 Mahçupyan (1998: 49, 217; 1999a: 299; 1999b: 64); Bayramoğlu (2001b: 99) ve "Zeki Misyoner", *Yeni Yüzyıl*, 18 Şubat 1997.

25 A. Bayramoğlu, "Demokratlığa ve Ahmaklığa Dair", *Yeni Yüzyıl*, 15 Şubat 1997.

26 Bkz. Mahçupyan (1999b: 37) ve "Tarih ve Beka Meseleleri", *Radikal*, 28 Eylül 1999.

27 A. Bayramoğlu, "Tanklar ve Darbe", *Yeni Yüzyıl*, 18 Şubat 1997.

28 A. Bayramoğlu, "Demokratlığa ve Ahmaklığa Dair", *Yeni Yüzyıl*, 15 Şubat 1997.

29 Resmî Kemalist söylem ile siyaset sonrası söylemlerin demokrasi anlayışlarının karşılaştırılması için bkz. Erdoğan ve Üstüner (2004).

Kaynakça'ya Dair

EMRAH YARALI

Liberalizm, temel olarak bakıldığında ekonomik bir yaşamın tezahürü ve dolayısıyla ekonominin kendisi olarak tasarlanır. Ancak elbetteki bu süreç ne liberalizmi ekonomi gibi tek bir potada eritecek kadar güçlüdür ne de kendisini es geçecek kadar önemsizdir. Liberalizm tartışmalarının 18. yüzyıllarda şiddetlenmesi de rastlantı değildir. İktisadi tartışmaların ve teorizasyonun üzerine yürütülen tartışmalar daha çok *'siyasî liberalizm'* bağlamında ancak yine de bütüncül biçimiyle Mises'ten *Human Action* (Chicago, Henry Regnery, 1949); *Liberalism* (Kansas, Sheed, Andrews and McMeel, 1962) Mill'e *Özgürlük Üstüne* (İstanbul, 1985), Keynes'ten *The Economic Consequences of the Peace* (New York, Harcourt, Brace, and Howe Inc., 1920) Schumpeter'e *History of Economic Analysis* (New York, Oxford, 1954), Smith'ten *Ulusların Zenginliği* (C: 1 İstanbul, Alan, 1985 ve C: 2 İstanbul, Alan, 2002) Marx'a *Kapital C:1 (Ankara, Sol, 2000)* geniş bir yelpazenin de içeriğinde sosyoloji, antropoloji, iktisat, tarih vb. gibi çeşitli alanlarla temas halindedir. Bu haliyle bakıldığında görülecektir ki liberalizmin kendisi de, kavramsal genişliği ve kapsayıcılığıyla beraber gerek iktisadî alanın öznesi gerek de nesnesinin kendisini oluşturur. Bu bağlamda iktisat, toplumsal yaşamın bir ürünü olarak çok disiplinli bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla liberalizmin bir toplumsal yönü (tüm disiplinleri içeren) bir de toplumsal yaşamdan oluşan teorisini kuran (ancak daha sonra baskın 'bilim' haline gelen) iktisadî yönü vardır.

Ancak yine de bu sistemi algılayabilmek adına çeşitli temel okumalar için bir dünya sistemleri analizi gerekli olabilir. Bunun için literatürün genişliği gözönüne alındığında Marx'ın ve Schumpeter'in yukarıda adı geçen çeşitli ağırlıktaki külliyatlar gibi okumalara gidilebilir elbet. Ancak biz burada daha spesifik bir metod izleyerek doğrudan ilintili bir süreci kaleme almaya çalışacağız. Buna gore Frederick Hayek'in *The Constitution of Liberty* (London, Routledge and Kegan Paul, 1960) kitabı, liberalizmi hem siyasal hem toplumsal yönüyle ve iktisat olmayan temel kavramsal bütünlüğüyle beraber toplumsal yaşamı özgürlükçü bir liberal literatürle tariflemesi bakımından önemlidir.

YİRMİNCİ YÜZYILIN ÖZGÜRLÜKÇÜ LİTERATÜRÜ

Bu özgürlükçü liberal literatürü tarihselleştiren Mustafa Erdoğan, yirminci yüzyılın özgürlükçü siyasî düşüncesinin dönüm noktası olarak F. A. Hayek'in *Road to Serfdom*'ının (Kölelik Yolu, İstanbul, Liberte, 1999) 1944 yılında yayımlanması olarak görüyor. Onu Ludwig von Mises'in yukarıda adları geçen *Human Action* (1949) ve yine Hayek'in *The Constitution of Liberty* (1960) adlı kitapları izliyor. 1962'de Mises'in adını yukarıda sıraladığımız *Liberalism* ile Milton Friedman'ın *Capitalism and Freedom* (*Kapitalizm ve Özgürlük*, İstanbul, Altın, 1988) kitabı geliyor. Altmışların sonunda ise Isaiah Berlin'in *Four Essays on Liberty* (London, Oxford University Press, 1969) yayımlanıyor. Arada Ayn Rand'ın iki kitabı var: *The Virtue of Selfishness* (1961) ve Türkçe'ye çevrilen Ayn Rand *Capitalism: The Unknown Ideal* (1967) (*Kapitalizm Bilinmeyen Ideal*, İstanbul, Plato, 2004).

70'li yıllar özgürlükçü fikriyat açısından da-

ha da verimli geçiyor. Murray Rothbard: Power and Market (1970) ve For A New Liberty (1973); F. A. Hayek: Rules and Order (1973) (Kurallar ve Düzen, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2000); David Friedman: The Machinery of Freedom (1973); Robert Nozick Anarchy, State and Utopia (1974) (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2001) James Buchanan: The Limits of Liberty (1975); F.A. Hayek: The Mirage of Social Justice (1976) (Sosyal Adalet Serabı, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 1995); James Buchanan: Freedom in Constitutional Contract (1977); F.A. Hayek: Political Order of A Free People (1979) (Özgür Bir Toplumun Siyasî Düzeni, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 1997).

80'li yıllar da verimlilik açısından 70'leri aratmıyor. Anthony de Jasay: The State (1985); David Gauthier: Morals by Agreement (1986); Norman P. Barry: On Classical Liberalism and Libertarianism (1986); Eric Mack: Positive and Negative Duties (1986); L. E. Lomasky: Persons, Rights and the Moral Community (1987); Jan Narveson: The Libertarian Idea (1988); Tibor Machan: Individual and Their Rights (1989).

90'larda ise özgürlükçü neşriyat hem tematik olarak çeşitlenip hem de analitik olarak daha da derinleşiyor. N. P. Barry'nin Welfare'i ile Bruce Benson'ın The Enterprise of Law'u 1990'da; Rasmussen ve Uyl'un Liberty and the Nature'u 1991'de; Charles K. Rawley'nin Liberty and the State'i 1993'te (Özgürlük ve Devlet, Ankara, Liberte, 2002); Gerald Gauss'un Justificatory Liberalism ile David Scmidtz'in Rational Choice and Moral Agency'si 1996'da yayımlanıyor. 1998 yılında ise özgürlük literatürüne dört önemli kitap daha katılıyor: Randy E. Barnett, The Structure of Liberty; David Conway, Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal; Tibor Machan, Classical Individualism ve Richard Epstein, Principles for a Free Society.

Ve nihayet 2000 yılında J.C. Lester'ın Escape from Leviathan: Liberty, Welfare and Anarchy Reconciled; 2001'de John Tomasi'nin Liberalism Beyond Justice, 2003 yılında ise Chandran Kukathas'ın The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom, Gerald Gauss'un Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project ve Richard Epstein'ın Skepticism and Freedom: A Modern Case for Classical Liberalism adlı kitapları yayınlanıyor.

Şüphesiz bu eserlerin hepsi özgürlükçü siyasî düzeni aynı şekilde temellendirmiyor; kimisi doğal hukuk yaklaşımına bağlı, kimisi *"sözleşmeci"*, kimisi özgürlükçü düzeni sonuçlarıyla meşrulaştırıyor, kimisiyse açıkça faydacı. Bunun gibi, doğrudan doğruya ahlaki öncüllerden hareket edenler de var, insan doğasına ilişkin iktisadî varsayımlardan hareket edenler de. Özgürlükçü siyaset tasavvurunu tartışan yazarlar olarak, Chandran Kukathas, J.C. Lester, John Tomasi ve David Schmidtz'in de izlenmesinde yarar var.

İKTİSADÎ LİBERALİZM

İktisadî liberalizm özellikle sermaye önündeki engellerin ortadan kaldırılması üzerine ve paranın serbest dolaşımını temele alan bir ideolojidir. Ancak öyle ki toplumsal yaşamı da kendine bir o kadar bağlayan bir sürece tekabül eder bkz. *Yabancılaşma ve İktisat* (İstanbul, Anahtar Kitaplar, 1996). Laissez faire-passer ilişkisi her anlamıyla teşebbüs mantığı üzerine kurulu ve gerek yasal düzenlemelerin gerekse güvenlik sorununun bu bağlamda çözüme kavuşturulmasıyla paranın dolaşım hızı ile miktarı arasındaki dengeyi de ifade eder. Krizlerle beraber dönüşüme de uğrayan, uğradıkça toplumsal yaşama müdahale sıklığını artıran ekonomik ama aynı zamanda da müdahaleci süreci artıran bir dönüşümü de içeriyor liberalizm (özellikle Türkiye'de her darbe öncesi alınan ekonomik kararların toplumsal 'dönüşümü'ndeki etkileri). Bu haliyle dünya sistemler analizleri de paranın döngüselliği ve iktisadî alanının genişlemesi olarak algılanarak çeşitli teorilerin çatışma alanı olarak yansımıştır. Tartışmaların bir bölümü için Paul Sweezy'nin Dobb'la yürüttüğü tartışmalar olan *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş* (İstanbul, Metis, 1984) adlı kitabına bakılabilir. Özellikle ellili yıllarda dönüşen liberalizm kavramının içeriği de yavaş yavaş bizi neo-larla tanıştırmaya başlamış ve liberaller arası görülen bireysel çatışmalar yerini giderek küresel anlamda rekabet ve çatışma duygusuna bırakmıştır. Sermaye-sermaye, devlet-sermaye vs. arasında olabilecek olası çatışmalara engel 'uzlaştırmacı' uluslararası ticaret anlaşmalarıyla bu güvenceyi sağlayan devlet güdümündeki garantili kazanımlar iktisadî ve sosyal anlamıyla liberalizmin neo'sunu güçlendiren olgular olarak bugüne kadar gelmiştir. Kamusal alanın küçültülmesi ile özelleştirmeci politikaların baskın haldeki pozis-

yonları sermaye hareketlerindeki tekelleşme eğilimlerine de dönüşerek büyük değişkenler haline gelmelerine yol açmaktadır. Kavramsal olarak dönüşümün çeşitli biçimleri için bkz. Ahmet İnsel *Neo-Liberalizm: Hegemonyanın Yeni Dili* (İstanbul, *Birikim, 2004)* ve parasal kavramların para-meta, meta'-para' temelli dönüşümü için ise Fuat Ercan *Para ve Kapitalizm* (İstanbul, *Devin, 2005)*.

Tüm bu süreçler iktisat literatürünü tümüyle tartışmaya kadar bizi götürebilecek bir bütünlükte ve genişliktedir. Bu yazıda ise daha çok cildin temel aldığı kaynakçalara değinilecektir. Bu bağlamda öne çıkan eserlere değinmek gerekirse: Giovanni Arrighi'nin *Uzun Yirminci Yüzyıl* (Ankara, İmge, 2000) kitabı, Eric Hobsbawm'ın *The Age of Capital 1848-1875* (London, Phoenix Press, 2000) ve yine Hobsbawm'ın *Age of Extremes The Short Twentieth Century 1914-1991* (London, Abacus, 1998) adlı kitapları kapitalist ekonomi içerisindeki sermaye hareketlerinin tarihsel bir sürecin dönüşümünü ele alır. Immanuel Wallerstein'ın *Modern Dünya Sistemi Cilt 1-Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyıl'da Avrupa ve Dünya Ekonomisinin Kökenleri* (İstanbul, Bakış, 2004) ve iktisadî literatürün oluşmaya başladığı döneme kadarki sürecini esas alan aynı çalışmanın tarihsel olarak devamı *Modern Dünya-Sistemi 2. Cilt Avrupa Dünya-Ekonomisinin Pekiştirilmesi ve Merkantilizm, 1600-1750* (İstanbul, Bakış, 2004) adlı kitaplar kapitalizmin gelişimi ve birikim üzerine yapılan önemli çalışmalardan ikisidir. Sermaye döngüsü içerisinde Polanyi'nin piyasa ile iktisadî piyasa (piyasa ekonomisi) arasındaki ilişki kurgusunu ve özdeşleşmede yaratılan yapaylığı ve nasıl oluşturulduğunu gösteren *Büyük Dönüşüm* (İstanbul, İletişim, 2000) önemli bir sistem analizi çalışmasıdır. Özellikle karşılaştırmalı okumalar için farklı okulları temsil eden Fernand Braudel, *Maddî Medeniyet ve Kapitalizm* (İstanbul, Ağaç, 1991); yukarıda adları geçen Milton Friedman *Kapitalizm ve Özgürlük* (İstanbul, Altın Kitaplar, 1988) ile Ayn Rand'ın *Kapitalizm Bilinmeyen İdeal* (İstanbul, Plato, 2004) adlı kitaplara liberalizme yüklenen çeşitli anlamların farklılığı için bakılabilir.

İktisadi liberalizmin vurgu yapılabilecek diğer klasik çalışmalarından: Frederic Bastiat *Economic Harmonies* (D. Van Nostrand Company, 1964); Ludwing von Mises *Planning for Freedom* (Libertarian Press, 1952); Murray Rothbard *For A New Liberty* (Collier Macmillan Publishers, 1978); Jonathan Harrison, *Hume's Theory of Justice* (Oxford, Clarendon Press, 1981).

İktisadi liberalizm anlayışına giriş mahiyetinde bir dizi kitap, Liberte tarafından yayımlanmıştır: James Gwartney, Richard Stroup *Temel Ekonomi* (2003); David Gordon, *İktisadi Mantığa Giriş* (2004); Atilla Yayla *Piyasa Medeniyeti* (2004); Vural Fuat Savaş *Piyasa Ekonomisi ve Devlet* (2000). İktisadi liberalizmin tarihçesi için, aynı yayınevinden çıkan şu kitaplara bakılabilir: Mark Skousen *Modern İktisadın İnşası* (2003); Atilla Yayla *Liberalizm* (2002); Norman Barry *Birey Cemaat Piyasa* (1998).

Küresel kapitalizmin savunulmasından çeşitli alanlardaki liberalizasyon görüşlerine ilişkin liberal bakış açısıyla yazılmış bazı metinler: Ian Vâsquez, *Kapitalizm ve Küresel Refah* (Ankara, Liberte, 2003); Johan Norberg, *Küresel Kapitalizmi Savunmak* (Ankara, Liberte, 2002); Marc Swanepoel, *Sefaletten Zenginliğe* (Ankara, Liberte, 2000); Hernando de Soto, *Sermayenin Sırrı* (Ankara, Liman, 2005); editörlüğünü Atilla Yayla'nın yaptığı *İslam, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi* (Ankara, Liberte, 2002); John Willamson Molly Mahar, *Finansal Liberalizasyon Üzerine Bir İnceleme* (Ankara, Liberte, 2002); Yusuf Bayraktutan, *Özelleştirme: Teori, Dünya ve Türkiye Deneyimi* (Ankara, Liberte, 2003).

Halen süren, sürekli olarak dönüşen ve çeşitli zamanlar için çeşitli formlar alan bu tartışmaların yerelleşmesi ise 19. yüzyılın ikinci yarısıyla beraber başlamış ancak tartışmanın karakteristiği göz önüne alındığında çeşitlilik arz eden bir süreç olarak devam etmektedir.

TÜRKİYE'DE LİBERAL GELECEK

Türkiye'de de liberalizm tartışmaları tek başına başlamamış, diğer kavramların içinde tarif edilmiştir. Bu liberalizmin karakterinden kaynaklanır: Milliyetçilik, devletçilik, sivil toplum, muhafazakârlık...vs. Hem bireysel hem toplumcu, hem serbest hem müdahaleci yapısı, liberalizm ile düzenleme arasındaki çelişkiyi anakronik bir içeriğe taşır: Bkz. Ayşe Kadıoğlu *Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, ed. T. Bora (İstanbul, İletişim, 2002). Türkiye'de siyasal bir karşılığı olmasa da iktisadî karşılığı sürekli olarak ayrıcalıklı bir zümre yaratmış ve liberal algı, çelişkisinden sürekli olarak bir merkez çevre ilişkisi doğurmuştur. Bu tartışmalar için içeri-

sinde konuyla ilgili ön açıcı tartışmalar yaratabilecek makalelerin olduğu Stefanos Yerasimos'un derlediği *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* (Istanbul, İletişim, 2001) adlı kitaba bakılabilir. Sermaye birikim süreci ve üzerindeki mülkiyet tartışmaları Osmanlı'nın son dönemiyle başlayan Cumhuriyet'in kuruluş yıllarıyla şiddetlenen yeni ülküler ve yeni arayışlarla birlikte oluşan siyasal ve kültürel alandaki değişiklikler, ülkeyi, her alanda büyük kırılma noktalarına sürüklemiştir. Tanzimat ile başlayan I. ve II. Meşrutiyet'le şekillendirilmeye çalışılan parlamenter sistem, yetkileri sınırlandırıcı ve tek karar mekanizmasından liberter yapıya geçişin ilk etkileri olarak görülebilir (bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* Istanbul, İletişim 1994), ya da ilk ağızdan o dönemin tartışmalarının liberal kanadından Prens Sabahaddin'e referans yapılabilir: Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* (Ankara, Liberte, 2002 Yay. Haz. İnan Keser) ile konu üzerine ayrıntılı bir inceleme için Salahaddin Demirkan'ın, *Memleketimizi Tanıma Meselesi ve Prens Sabahaddin Çığırı, 1960-1961 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları* (Istanbul, İ. Ü. İ. F. İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsu Neşriyatı, 1962) okunabilir. Bu aynı zamanda Cumhuriyet'in, dönemsel açıdan bakıldığında, Mustafa Kemal'in hem geldiği gelenek hem de çevresi için, olmazsa olmaz tarihsel kırılma noktasına gelindiği bir hali temsil eder (Cumhuriyet).

Hürriyet ile devletin iktisadî ve toplumsal yapısı arasındaki korelasyon (Ali Fuat Başgil, *Klasik Ferdi Hak ve Hürriyetler Nazariyesi ve Muasır Devletçilik Sistemi* Ankara, Hukuk İlmini Yayma Kurumu, 1933) ve Türkiye'ye 'ithal gündem' olarak sunulan liberal bir gelenek çalışmasının başlangıçlarını *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası*'ndaki makalelerde görebiliriz. Özellikle Mill ve Spencer'in odak noktasını oluşturduğu yurtdışındaki tartışmaları içeriye taşıma mücadelesi liberal siyaset ile liberal ekonominin inşasına yönelik olarak bir tartışma zemini yaratmak üzerineydi. Bu tartışma sosyalizmden, kapitalizme, korumacılıktan liberalizme çok uzun bir yolun taşlarıyla örülü olarak farklı kesimleri ortak tartışmada buluşturuyordu bkz. 1324-27 arasındaki *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası*'nda bakılabilecek makalelerinin yazarları: Dr. Rıza Tevfik, Ali Kami, Ali Suad, Asaf Nefi, Bedii Nuri, Mehmet Cavit, Rıza Tevfik, Ahmet Muhtar, Ahmet Şuayib.

Liberalizmin dönemsel analizlerin çeşitli disiplinlerdeki yorumları için bakılabilecek başlıklar altındaki maddeler genel kaynakça olarak şöyle sıralanabilir:

LİBERALİZM VE İKTİSAT

Genel bir analizle Osmanlı düşüncesindeki dönüşümün tarihsel arka planı perspektifi için Ahmet Güner Sayar'ın *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması* (Istanbul, Der, 1986) adlı çalışmasına, Osmanlı'da genel kabul gören kapitalistleşme olgusunun kabulündeki temel ayrımlardan serbesti-i ticaret ve usul-ü himaye tartışmaları için Tevfik Çavdar'ın *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi, 1839-1950* (Ankara, İmge, 1995) ile *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu, 1860-1990* (Istanbul, İmge, 1982) adlı iki kitabına bakılabilir. İktisadi ve sosyolojik alanın bütünlüklü bir tahlili için Şerif Mardin, *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi 1838-1918, Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler II*, (Istanbul, İletişim, 1990) rekabet, paylaşım ve adalet arasındaki ilişki için faydalı olacaktır. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadî Politika Arayışları* (Ankara, ODTÜ, 1977); Zafer Toprak, *II. Meşrutiyet Döneminde İktisadî Düşünce, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 3 (Istanbul, İletişim, 1985); Mehmet Cavit, *İktisat İlmi* (Ankara, Liberte, 2001- birinci basım 1913); Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, cilt. 2 (Istanbul, Gerçek, 1973); Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2002* (Ankara, İmge, 2003); Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918* (Ankara, Yurt, 1982) adlı kitaplar ise hem Osmanlı'nın hem Cumhuriyet Türkiye'sindeki devletçi anlayışla Batıcıl anlamdaki liberalizm arasındaki eklemlenme, dışlama ve içerme arasındaki tercihler adına önemli tanımlar ve tartışmalardır.

Devletin yapısal dönüşümündeki hız her yönüyle demokratikleşen süreçte görünürken, toplumsal alandaki ve tarihsel yapıdaki bu oluşum tartışmaları için Erik Jan Zürcher'in *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (Istanbul, İletişim, 2001), Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (Istanbul, Kaynak, 1999); Şerif Mardin, *XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti, Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, (Istanbul, İletişim, 1991); Şerif Mardin, *Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet, Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, (Istanbul İletişim, 1991) kitaplarına bakılabilir. İktisadın liberalleşme tarihi

içerisinde devletin müdahalesi temel meselelerden biri olması dolayısıyla aradaki ilişkiyi inceleyen çalışma için Mustafa Özel, *Devlet ve Ekonomi* (İstanbul, İz, 1995). Tüm bu okumaların toplu bir kronolojisini görmek adına hem tarih ve hem de iktisadî bir çalışma için Gülten Kazgan'ın *Tanzimattan 21.Yüzyıla Türkiye Ekonomisi* (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2002) adlı kitabı Türkiye iktisadî tarihini krizlerini, süreçlerini, vergi politikalarından kalkınma politikalarına, değişen olgusal kavramlardan güncel iktisadî süreçlere kadar bir içeriğiyle geniş bir tarihi kapsamaktadır.

LİBERALİZM VE DEVLET

Demokratikleşme süreçlerinin devamında meclis ve dolayısıyla toplumsal yaşamın kendisinde süren devletçilik ve muhafazakârlık kavramlarıyla beraber ele alınan siyasî kadrolar tarafından yürütülen tartışmalar için Mustafa Erdoğan Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitapevi, 1992, Ankara; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 3 cilt (İstanbul, İletişim, 1998); Ahmet Demirel *Birinci Meclis'te Muhalefet* (İstanbul, İletişim, 1994); İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu*, (Ankara, ODTÜ, 1982) kitaplarına bakılabilir. Demokrasi ve otoriter yapı arasındaki ayrımın tartışması için Ahmet Ağaoğlu'nun *Serbest Fırka Hatıraları* (İstanbul, 1950) kitabı önemli kavramları dönemsel olarak sunmaktadır. Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat* (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 1978); Özel Şahingiray'ın derlediği *Celal Bayar'ın Söylev ve Demeçleri: 1920-1953* (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür, 1999) ve Şükrü Esirci'nin derlediği *Menderes diyor ki!* (İstanbul, Demokrasi, 1967) adlı kitaplar ise önemli tutanakları askerî paradigmalar dışında siyasal, iktisadî, hukuki, psikolojik ve sosyolojik içeriği haiz stratejik anlamda liberal olanla muhafaza edilen arasındaki 'devlet çıkarları' bugün de süren tartışmalara ışık tutacak zenginliktedir.

Tanzimatla birlikte başlayan ve giderek Batılılaşma olgusunun bir devlet politikası haline dönüştüğü sonraki dönemler için Osmanlı yönetimiyle, Mustafa Kemal ve ardındaki askerî kadrolar arasında görüş ayrılıklarının oluşum süreci herşeyden önce bir tartışmanın da eşiğini oluşturuyordu: Nasıl bir Devlet?

Ders kitaplarından alıntılayacak olursak 'Manda' ile 'Bağımsızlık' arasındaki tercih, bir karar olarak ele alınacak ardından da siyasî mekanizmadan toplumsal tekabüliyeti oluşturacak bir temel dönüşüm politikası da şekillenecektir. 'Çöküş' ya da 'Kuruluş' dönemlerindeki Cumhuriyet tercihiyle birlikte bağımsızlıkta ve bir anlamda meclis idaresinde karar kılınacaktır. 'Millî Mücadele'nin doğurduğu ve örgütlediği kurtuluş hareketinin sonucu Türkiye Cumhuriyeti'nin, 1923 yılında resmen kabulünden sonra artık yeni taruşmalar, ya 'manda' ya 'bağımsızlık' ikileminin açıklayamadığı yerleri gündeme getirecektir. Bu oluşumları iki kısıma ayırabiliriz; ilki kültürel ve yeni bir yaşamın sinyallerini veren devrimler ve ikincisi de sürecin getirdiği tartışmalarla süren ekonomik tercih. Bir nevi Marksizmin altyapı-üstyapı analizine benzer diyalektik seyri olan bu yapı, 'Batılılaşma' denilen amaca yönelik dönem dönem ilkesel ve dönem dönem de pragmatik döngüde gidip gelen bir izleğe sahiptir.

Toplumsal dönüşümün tarihsel izleğindeki tartışmaların toplum ve siyaset arasındaki ilişkisi için Şerif Mardin'in *Türkiye'de Toplum ve Siyaset 1* (İstanbul, İletişim, 1990) adlı eserine ve Taha Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Cilt 1 Atatürk'ün Nutuk'u* (İstanbul, İletişim, 1991) bakılabilir.

LİBERALİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Liberalizmin tüm siyasî, iktisadî ve sosyolojik ilişkiler içindeki 'embedded' (iliştirilmiş) hali her anlamıyla son iki yüz elli yılın tüm kavramlarıyla ilintili bir süreci de barındırır. Milliyetçilik de bu kavramlardan birini oluşturur. Sürekli çatışmalı ancak bir o kadar da bütünleyici bir birliktelik. Bu bağlamda modernleşme beraberinde getirdiği milliyetçilikle sürekli tanış halde olmuştur. Ve modernleşme bir anlamda da liberal etkilere açık yapısıyla özdeşleşilen bir kavram olarak da kullanılmıştır. Türkiye için ise bu süreç 'kuruluş'un bu kavram üzerine kurulmasıyla birlikte beraber de anılır olmuştur. Süleyman Seyfi Öğün, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye* (İstanbul, Bağlam, 1995) kitabında bu birlikteliği sosyolojik bir bütünleşmeyle ele alarak kavramsal ikilikleri Türkiye açısından inceler. Ahmet İnsel'in *Türkiye Toplumunun Bunalımı* (İstanbul, Birikim, 1995) adlı çalışması ise yine bu bağlamda Türkiye'nin üzerinde kurulu olduğu ayakları ve toplumsal dinamiklerin krizlerini beraber incelemektedir. Cumhuriyet dönemi milliyetçi gelenekçi akım incelemesi için bkz.

Irkçılığa kadar vardıran Recep Peker'in *İnkılab Dersleri Notları* (Ankara, Ulus Basımevi, 1936); Ethem Menemenli'nin *İnkılabımız: İdeoloji ve Realite Karşısında* (İstanbul, Türkiye Matbaası, 1934); Xenia Celnarova'nın *Modern Traditionalist Yahya Kemal Beyatlı*, *Asian and African Studies*, C. 7, No.1 (1998) ile Yahya Kemal Beyatlı'nın algısından çeşitli odakların mercek altına alındığı kişisel gözlem ve deneyimlerinden oluşan *Siyasi ve Edebi Portreler* (İstanbul, Baha Matbaası, 1968) eserlerine bakılabilir.

Özellikle Tek Parti dönemi, öncesi ve devamındaki iktisadî ve siyasî düşünce bütünlüğündeki korporatif etkiler liberalizm ile milliyetçilik arasındaki ilişkilerin ne kadar örtüştüğü üzerine bize fikir verecektir. Taha Akyol'un *"Liberalizm ve Milliyetçilik"*, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Milliyetçilik*, *C. 4 içinde* 731-50 (İstanbul, İletişim, 2002); Simten Coşar'ın *"Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe"* *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik*, *C. 4 içinde* 718-30 (İstanbul, İletişim 2002) ile Mustafa Erdoğan'ın *Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı* (*Türkiye Günlüğü*, sayı 16, 1991) çalışmaları milliyetçilik ve liberalizm arasındaki döngüyü birbirini dönüştüren ve birbirine dönen ama her zaman için beraber anılan bir sistemi içermesi bakımından önemli üç makaleyi oluşturuyorlar. Bu konu içerisinde Halide Edip'in de adı özellikle millî meselelerin Doğu-Batı sentezi içerisinde ilintilendirilmesiyle birlikte akla gelmektedir bkz. Halide Edip Adıvar *Sinekli Bakkal* (İstanbul, Özgür, 2004). Fikriyatındaki sentezsel ikiliğe işaret ederek milliyetçilik ile liberalizm arasındaki birleşimi muhafazakâr kodlarla temsil ederek bireysel hak ve özgürlüklerin önemini de özellikle ve ayrıca savunur. Bu ilişkisellik Mustafa Kemal ile çelişse de (hem Amerika mevzuunda hem de tek adamlık müessesesinde) kendine özgü 'dalgalı' ifadeleri her zaman için bir liberal ilişkiyi barındırmıştır ve bu bağlamda *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* (İstanbul, Doğan Kardeş, 1955) adlı çalışması 'manda' tartışmalarından 'sürgün'e uzanan tartışma zeminini oluşturan kitaplarından yalnızca biridir.

Her yönüyle kendinden emin bir askerî kadronun ülke yönetimine talip ve sahip çıkan bir arzuyla hareketi milliyetçilikle 'güçlü devlet imgesi'nin de müsebbibi iktisadî bağımsızlığın içe ve dışa dönüklük ilişkisinde seçim sisteminin, parti programlarıyla beraber algısı için bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (İstanbul, İletişim, 1989); Mete Tunçay, *T.C.'de Tek-Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931* (İstanbul, Cem, 1989); Samet Ağaoğlu, *İki Parti Arasında Farklar* (Ankara, Arbas, 1947).

Cumhuriyet'in ilk yılları birçok pragmatik davranışın sergilendiği ve yeni bir ulusun inşaasında yeni kimliklerin yerleştirildiği ortak duyguların harekete geçirilme noktasında her zaman paradigmanın içerisinde arayışlar, buluşlar ve kayboluşlar diyalektiği içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu anlamıyla da ortak davranış psikolojisinin merkezi milliyetçilik karakteriyle liberalizmin biçimi arasındaki eşitsizlik Cumhuriyet yıllarında tartışma odaklarından biri olmuştur. İki kavramın yan yana kullanılmasının tartışılması özellikle 'çevre aydın' hareketleri ve askerî kadrolar dolayımıyla gerçekleşmiştir. Dönem analizi için bkz. Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku, C 3* (İstanbul, İletişim, 1992). O dönemin önemli kurumsal hareketlerinden Kadro hareketi tartışmalarından Cumhuriyet tartışmalarına ulaşmak mümkün olabilir. Devletçilik, liberalizm, milliyetçilik, muhafazakârlık kavramları için Mustafa Türkeş'in *Kadro Hareketi* (Ankara, İmge, 1999) ile bu hareketin kurucularından ve önemli isimlerinden Şevket Süreyya Aydemir'in 'olan ve olması gereken'ler üzerinden Cumhuriyet'in kurucularını yönlendirmek adına kaleme aldığı çalışması *İnkılâp ve Kadro* (Ankara, Bilgi, 1968) kitabına bakılabilir. *Kadro* dergisinin yine dışarıya karşı anti-emperyalist, içeriye anti-kapitalist olma ülküsüyle çeşitli sermaye gruplarıyla olan tartışmalar, özellikle İş Bankası çevresiyle, liberalizm ve devletçilik ikileminde büyük ayrışmaya gidilmiştir. O dönemdeki önemli çevrelerden biri olarak Kadro Dergisi'nin literatürüne bakmak ve kullandığı kelimelerin tekrarlanma sıklığı bize bu alanda önemli ipuçları vermektedir bkz. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Türkiye'de Bir Aydın Hareketi: Kadro* (İstanbul, Toplum ve Bilim 24 Kış, 1984) (Yine İlhan Tekeli ve Selim İlkin'in Tarih Vakfı'ndan çıkan *Kadro Hareketi* adlı kapsamlı kitabı çok daha ayrıntılı bir analiz için faydalı olabilir ancak biz liberalizm ile ilişkisi anlamında bu makalenin de yol açıcı olabileceğini düşündük). Cumhuriyet kurulurken kendine mal ettiği ya da kendinin yeniden oluşturduğu kelimeler olarak ön plana çıkan 'olumlu' anlamdaki kelimelerden millî şuur, millî irade, millî gurur, millî heye-

can, millî bütünlük, gibi bir çoğu üst kimlikten tanımlanan ve bu kimliğin mahiyetinin ne olduğu –bugün bile– asla bilinmeyecek olan, yukarıdan, kapsayıcı bir tanımlaması vardır. 'Olumsuz' anlamda kelime kullanımları ise kişisel birtakım tanımlamalar, ilişkileri şahsa indiren, ferdiyetçilik gibi ya da şahsi hürriyet gibi tanımlamalar, hedef gösterici ve aşağılayıcı bir baskı unsuru olarak kullanılır.

LİBERALİZM VE KALKINMA TARTIŞMALARI

Her türlü tartışmalarıyla beraber paradigmatik unsurları dolayısıyla belli sınırlar etrafında dönenen bir arayışlar zinciri olarak görülmesi gereken çatışmalı bir süreçtir Cumhuriyet dönemi. Kalkınma başlığına bakıldığında, dünya literatüründe önemli tartışmaların içinde olduğu ve konjonktürel bir devamlılığın yakından izlendiği bir durumla karşı karşıya kalındığı söylenebilir. Hatta Latin Amerika tartışmalarının türediği ve gelişmişlik-azgelişmişlik ya da sanayileşmiş-sanayileşememiş gibi kavramsal bazda ele alınan Bağımlılık Okulu tartışmalarına bile öncülük ettiği söylenen bir tartışma kültürünün oluştuğu gözlenebilir (Örn. Kadro Dergisi tartışmaları). Bu konuda Yalçın Küçük bilmeyi bilmemekle nitelediği eksikleriyle beraber, Ahmet Hamdi Başar'dan söz ederken kendinden çok sonraki Kalkınma İktisadı'nın kavramlarından bazılarını öncellediğini, onun, 'farklılık tezadı' buluşuyla belirtiyor bkz. Yalçın Küçük; *Bilmeyi Bilmek ve Limancı Ahmet Hamdi*.

Kalkınma başlığı temelde 'Kurtuluş/ Kuruluş' yıllarındaki iktisadî yaşamın organizasyonu ve 'yeniden inşaa'nın bir adı olarak tercih edilebilir. Devletin ekonomik alana müdahalesi tartışmalarında dönemin önemli isimleri arasında geçen diyaloglar bize birçok konuda önemli verilerle birlikte, dünya konjonktürünün ne kadar yakından takip edildiğinin bir resmini oluşturuyor. Ağaoğlu, kapitalizmin kurulabileceğini –ütopik öğeleri içeren– *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (İstanbul, Sanayii Nefise Matbaası, 1930) ile *Devlet ve Fert* (İstanbul, Sanayii Nefise Matbaası, 1933) adlı kitabında bireyle devlet arasındaki ilişkiselliğe dikkat çekiyor ve kurduğu dünyanın teorizasyonunu yapıyor. Ahmet Hamdi Başar ise bu ilişkinin daha uzun vadede geçerli olması gerekliliğini devletin çekilip ekonomik alanı terk etmesini ve kapitalizmde karar kılmak gerektiğini söylüyor bkz. Ahmet Hamdi Başar *Demokrasi Yolunda Nereye Gidiyoruz ? En Büyük Milli Davamız Üzerinde Bir Tahlil* (İstanbul, Ekicigil, 1959) O dönemin önemli dergilerinden ve siyasî aktörlerinden Kadro ise kapitalizmin sömürü düzeni olduğunu ve eşitsizlikle beraber devlet ve birey arasındaki hem toplumsal hem iktisadî ilişki makasının açılmasına emperyalizmin temel taşlarından olduğunu belirterek karşı çıkar.

Ahmet İnsel'in *Düzen ve Kalkınma Sürecinde Türkiye* (İstanbul, Ayrıntı, 1996) kitabı Türkiye'nin konjonktürel tartışmalarını süreç içerisindeki tercihleri ve hem iktisadî hem de siyasî evreni düzenleme çabalarını aktarıyor. Kavramsal bir bütünlük ve tartışmaların toplu gösterimi için ise Haldun Gülalp'in *Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri* (Ankara, Yurt, 1987) kitabına bakılabilir. Gelişme sürecini ise farklı bağlamda da olsa İdris Küçükömer Doğu ile Batı arasındaki yapay ayrımda bulur ve Batılılaşma ile Batılaşma arasındaki ilişkiye *Düzenin Yabancılaşması Batılaşma* (İstanbul, Ant, 1969) kitabıyla vurgu yapar. Bu bağlamda kendiliğinden bir özgürlük yanlısı ya da kendiliğinden bir sol-sağ olamayacağını söyleyerek liberal kanada toplumsallık bağlamında önem atfederek devrimci bir karakteri olduğunu söyler. Toplumsal alanla ilişkisinin bir ideoloji olarak liberalizmin (sağın) bu bağlamda değişime ve dönüşüme daha açık olduğunu belirtir.

Tarihsel bağlam içerisinde sürekli olarak değişime uğrayan liberalizmin kavramsal dönüşümü liberalizmi dinamik bir içerikle bütünleştirir ve hem toplumsal hem de iktisadî yönünü öne çıkarır onu toplumsallaştırır.

LİBERALİZM VE KADIN

Liberalizm'in kavramsal olarak eşitlikçi bir yanı bulunsa da bir yandan da eşitsiz güçler arasındaki çatışkıyı da ifade eder. Bu 'kadın' meselesi için de geçerlidir. Eşitsizliğin çatışkısında kadın ve üzerine biçilen değer arasında hem ontolojik hem de epistemolojik bir çelişki vardır. 'Özgürlük', 'eşitlik' gibi daha yapısal bir yerle 'iki kere sömürü' gibi düalistik ilişkileri de içerir. Liberalizm çelişkiyi çeşitlendiren aynı zamanda da derinleştiren yapısıyla önemli bir faktör olarak işlev görür.

Türkiye açısından da sosyolojik, tarihsel değişkenlerle beraber bu sürecin Osmanlı'dan kopmadan Cumhuriyet'le ilişkili bir süreç olarak değerlendirmek faydalı olacaktır. Bunun

için Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul, Metis, 1996) ile daha sonrasında ilk deneyim olarak partileşme mücadelesi için Yaprak Zihnioğlu'nun *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, (İstanbul, Metis, 2003) adlı kitaplarına bakılabilir. Liberal özgürlükçü bir hareketin başlangıcı ve bitişinin tarihi olarak da okunabilecek kitap aynı zamanda Cumhuriyet'in yapısı hakkında fikir vermesi açısından da kayda değerdir. Biyografi temelli bir tarihsel çalışma olarak dönemin kadın karakterlerinden Halide Edip'in 'Kurtuluş' mücadelesindeki yerini öncelikle bir kadın olarak ele alan ve modernleşmenin kadın üzerindeki etkilerini, daha sonrasındaki geri beslemeli bir ilişkinin incelemesi için bakınız Ayşe Durakbaşa *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul, İletişim, 2000) ve Halide Edip'in kendi ağzından *Seviye Talip* (İstanbul, Atlas, 1987).

Kadın ve Kadın hareketi temelli çalışmaların son yıllarda Türkiye'de yayınlanmaya başlamasının yanında biraz daha dağınık bir literatürle, tezler üzerinden bir sürecin izlendiği söylenebilir. Ancak Türkiye'deki ekonomik istikrarsızlıkla beraber değişen kavramlar, iş bölüşüm ve gelir paylaşımı bizi ister istemez bütünlüklü bir süreci de izlemeye zorluyor. Bunun için ise editörlüğünü A.B. Hacımirzaoğlu'nun yapuğı *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (İstanbul, Türkiye İş Bankası-Tarih Vakfı, 1998) adlı çalışmanın 'Kadın' bakış açısını ve kavramsal değişiklikleri ile 'Kadın mücadelesi'ndeki süreci ele alan karşılaştırmalı bir kitap: Özellikle de kitabın içindeki Fatmagül Berktay'ın *Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak* ile Ayşe Kadıoğlu'nun *Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları* makaleleri...

LİBERALİZM VE İSLÂM

İslâm'ın moderniteyle ilişkisi daha çok kapitalizmle ilişkilendiği oranda mevcuttur. Bu ilişkinin ayrıntılı teorizasyonu için Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler* (İstanbul, İletişim, 2003) ve Mümtaz'er Türköne'nin *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul, İletişim, 1991) faydalı olabilir. Buna göre 'Türk' modernizmiyle de ilişkisi bugün çeşitli tartışmalara halen gebe bir sürece tekabül eder. İslâm, Cumhuriyetin kuruluşuna kadar ulusçu bir tutumun eksikliğiyle Osmanlı için faydalanılan bir unsur oldu. Ve 1928 Anayasası'na kadar, 1924 Anayasası'ndaki Türkiye Devleti'nin dini, 'din-i İslâmdır' ibaresi kalmıştır. Cumhuriyet kurucu kadrosunun daha sonradan tamamen bertaraf ettiği, sadece toplumun içselleştirdiği noktalarda devreye giren ve aynı zamanda da 'Türk' milletinin Müslüman bir millet olduğunu hatırlatan bir üslupla laisizmin ilk adımları atılır. Sosyolojik unsurların incelendiği ve koşulların tespitinde bir temel için Yasin Aktay'ın *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, (İstanbul, İletişim, 1999) kitabına bakılabilir. Tunçay'ın belirttiğine göre Türkiye'de hiçbir zaman, dine Sovyetler'deki kadar açıkça karşı çıkılmamıştır. Asıl endişe ise bu tür düzeltimlerle dinin ve din adamlarının güç kazanmaları ve laik iktidara rakip bir yetke merkezi oluşturmaları ihtimalidir bkz. Mete Tunçay *İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama), Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce C:2 - Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul, İletişim, 2002). İslâmcılıkla Türkiye Cumhuriyeti arasındaki bu pragmatik ilişki bir dönemin 'kullanılmış' önemli stratejilerinden biridir, çünkü genel olarak Cumhuriyet'in kurucuları tarafından dine karşı bir umursamazlık hâkimdi. Buna göre en temel noktalardan devletçilik ve bunun uzantısı olan siyasal anlamdaki kimlik bunalımı ve ekonomiye kimin müdahale edeceği tartışmaları [milliyetçilik/ muhafazakârlık], aynı eksende bağımsızlığı koruma çelişkisi her alanda tartışmaların odak noktası haline dönüşmüştü.

Ancak bugün iktisadî süreç itibariyle bakıldığında piyasa ekonomisi ilişkisi İslâm algısının da bu sürece ayak uydurmasına yol açarak parçalı ilişkileri ortaya çıkarmıştır. Ve artık tek bir İslâm düşüncesinden söz edilemez olmasına yol açmıştır. Bu farklılıklar üzerine bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul, Pınar, 1994) ve *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul, İz, 1994); Ali Bayramoğlu *Türkiye'de İslami Hareket: Sosyolojik Bir Bakış 1994-2000* (İstanbul, Patika, 2001) ve Süleyman Seyfi Öğün'ün dönemin önemli figürlerinden Ahmet Ağaoğlu üzerinden sorguladığı modernizmle ilişkisellik için *Bir Türkçü-İslamcı Eklemlenme Figürü Olarak Ağaoğlu Ahmet* adlı makalesi *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye* (İstanbul, Bağlam, 1995) içinde 195-203.

Muhafazakârlıkla beraber güçlenen İslâmcı olgu, bir yandan küresel dünya algısıya birlikte güçlü olma yetisini iktisadî düzleme de taşımaya başlamıştır. Seksenli yıllarla birlikte bu

alana büyük önem veren sağ partiler/ örgütler esnaf ilişkilerinde, yurtdışındaki işçi göçmenlerin oluşturduğu tasarruflar ve bunun sağladığı ticaret ağının genişlemesiyle birlikte kendi içinde bir dönüşüme de işaret etmektedirler. Bunun için Nilüfer Göle'nin *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler* (Istanbul, Metis, 2000) adlı kitabına bakılabilir. Özellikle 'Yeşil Sermaye' kavramıyla ilintili olarak modern hayatla ilişkiye geçmek ve onu dönüştürmeye yönelik oluşturulan iktisadî oluşumlar (çeşitli sermaye birlikleri ile sendikalar vb.) gibi ya da bankacılık vasıtasıyla oluşturulan yeni kavramsal terimler (faizsiz bankacılık vs.) önemli değişimlerin belirtileridir. Bu değişim ve hedefler için MÜSİAD'ın yıl içinde yayınladığı raporlara ve araştırma dosyalarına bakılabilir. Doğduğu yer bakımından Anadolu sermayesi olarak da görülen iktisadî ilişkinin dönüşümü ve kavramsallaştırması için Ömer Demir'in *"Anadolu Sermayesi" ya da "İslamcı Sermaye"* (Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce C: 6 İslâmcılık, ed. Yasin Aktay) isimli makalesine bakılabilir. Liberalizm ve dolayısıyla iktisadî yapının önemi bir anlamda İslâmcı kesimler için artık önem atfedilen ve dış 'alem'le ilişkiye geçilen bir alan haline de dönüşmüştür. Bu zaman zaman 'Batı'ya karşıt, zaman zamansa eşanlı olarak Batı'ya dönük olmuştur. Ancak her zaman için Müslüman ülkeler ile 'Türkiye'nin Anadolu'suyla Türki Cumhuriyetler'e açık olmuştur, şimdi ise metropollerde sermaye çevrelerinde ve Amerika'ya dönük olarak örgütlenmektedirler. Bağlamsal iktisadî ilişkinin toplumsal ilişkilerle olan karşılıklı ilişkisinin sonucu olarak da din sosyolojisinin önemi bütünlüklü bir analiz için kaçınılmaz oranda gereklidir.

DERGİLER

Liberal kaynakçalar dergi ve makaleler ile çeşitli tartışmaları güncel ve popüler biçimde kitlelere sunmuştur. Bu yazıların çıkması ve çıkına sıklığı arasındaki giderek azalan oran aslında genel bir ilgiyi ve gerçek Batıcıl anlamdaki bir liberal oluşumun da sinyallerini verirken diğer yandan yerel olanla evrensel olan arasındaki iktisadî iletişim ve etkileşimi birbiriyle zaman zaman çelişen zaman zaman bütünleyen ya da örtüşen bir yapıyı da barındırıyor. Bu sermayenin ve dolayısıyla toplumsalın parçalı yapısı ile sürekli bir çatışmayı da kabul ettiğimizi de gösteriyor. Konuyla ilgili spesifik bir araştırma Bülent Varlık'ın *Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri* (*Tanzimattan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi*, C.1, ss.112-125) adlı makalesi 'Dergi' kavramının bir anlamda içeriğini (tartışma zemini) ve sürecini (toplumsal tekabüliyet) konjonktürel bir bütünlükle irdeliyor.

Dergilerin gerek çıkış manifestolarında ya da 'özel sayı'larıyla oluşturduğu gündem bu anlamıyla Türkiye liberal tartışma zeminini yaratan, kuran, sürdüren ve yeniden üreten bir zemini sağlamaya dönük önemli bir 'çevre'yi oluşturuyor. Bu kavramın çeşitli alanlarla temas halinde olması dolayısıyla gerek kuramsal gerek kurumsal yapısının zaman zaman bir cephe, zemin, polemiksel popüler bir gündem ya da ekonomizme saplanmış tartışmaları oluşturmasına neden olur. Ancak bunlardan bu tartışmaları daha ileriye götürecek zemin ve politik bir cephe olarak bütüncül bir yaklaşımla ele alanlar için daha önce adını zikrettiğimiz *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası* (hattâ dergi üzerine bir inceleme için Deniz Karaman'ın *Cavit Bey ve Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası*, Ankara, Liberte, 2001 eserine de bakılabilir); iktisat politikalarıyla güçlü öneriler yapan ellilerin *Forum* dergisi ve seksenli yıllarda yeniden çıkan *Yeni Forum* dergisi ile yine seksenli yılların sonuna doğru çıkmaya başlayan *Türkiye Günlüğü* dergisi ve Liberal Düşünce Topluluğu'nun yayınlarından çıkan ve liberalizmi ontolojik, epistemolojik, etik ve estetik bir cephe tasarlayan *Liberal Düşünce* dergisi. (Dergi üzerine inceleme ve liberal tartışmaların tarihsel bir kronolojisi için Atilla Yayla'nın *Fikir Hareketleri ve Liberal Düşünce Topluluğu*, Ankara, Liberte, 2003 eserine bakılabilir).

BUGÜNÜN TÜRKİYE'SİNDE LİBERALİZM

Bugünün liberalizminden söz etmek ise miladın Turgut Özal olduğu bir dönemden dolayısıyla da bir Özalizm'den bahsetmek demek olacaktır sanıyoruz. '80 darbesiyle beraber çökertilen toplumsal alan her yönüyle yeni iktisadî uygulamalara da uygun hale getirilerek üzerine yeni bir ekonomik program oluşturuldu: 24 Ocak Kararları. Bu kararlar yıkılanlar üzerine yeni bir dönemi inşa etmek üzere kuruldu. Korkut Boratav'ın *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm* (Istanbul, Gerçek, 1991) adlı kitabı Türkiye'deki dönüşümü ve sermaye hareketlerindeki hızı toplumsal ve sınıfsal açılardan değerlendirerek

darbenin sadece askerî olmadığı iktisadî bir inceleme sunuyor. Ancak yine de Turgut Özal'ın popülerleşmesinin ardındaki ilişkiyi kavramak için onun çeşitli yönlerine ait okumalara girişilebilir bkz. İhsan Sezal ve İhsan Dağı'nın editörlüğünü yaptığı *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* (İstanbul, Boyut, 2003) dış siyasetten Kürt sorununa, İslâmcılıktan devletçiliğe kadar çeşitli yönleriyle Özal'ı ve temsil ettiği siyasî olguları inceleyen geniş bir derleme kitap. Devletçi zihiyet ve pratikle hesaplaşan polemik yazılarından oluşan bir çalışma olarak Atilla Yayla'nın kitabı dikkat çekiyor: Devletçi Zihniyet ve Piyasa Ekonomisi, Liberte Yayınları, 2001, Ankara. Yine *Yeni Türkiye Dergisi'nin - Liberalizm Özal Sayısı* No. 25 Özal temelinde ancak liberalizmin değişimlerini de ele alan yapısıyla önemli bir kaynakça niteliğinde. Konuyla ilgili kişisel portrenin imlediği –izm için Levent Köker'in *Turgut Özal: Siyasi ideolojik bir portre*; *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi/ Yüzyıl Biterken*, C. 11, (İstanbul, İletişim, 1995) adlı kitabına bakılabilir. Sermayenin dönüşümüyle toplumsal dönüşüm arasındaki ilişkisellik ve konut affı gibi girişimlerle oluşturulmaya başlanılan rantal birikim ve bankerlik müessesesi liberal ekonominin 'Yeni Sağ'ını oluşturmuştur. Ilkel birikim döneminin ticari kapitale dayalı sistemi giderek parasal kaynaklara dönüşerek para sermayeyi artırıcı ve yabancı sermaye için uygun ortam sağlamaya dönük bir zemin yaratmaya dönüştü bkz. *Praksis No: 5 Türkiye: Tarihsel Süreçler ve Sınıf İlişkileri* (Ankara, Praksis, 2002) içindeki makaleler: özellikle Galip Yalman'ın *Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Rölativist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?* ve Fuat Ercan'ın *Çelişkili Bir Süreklilik Olarak Sermaye Birikimi I* makaleleri. Ve ayrıca A. Köse, E. Yeldan, F. Şenses'in derledikleri *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar* (İstanbul, İletişim, 2003) adlı kitap kapitalizmin küreselleşme sürecine ait dinamikleri ve dolayısıyla liberalizm kavramının da dönüşümünü ve neo'laşmasına yol açan sebep ve sonuçları irdeliyor

Bugün için 2000'li yılları içine alan iktisadî alanın dönüşümü için ise yeni uyum yasalarına bakılabilir. Konuyla ilgili olarak özellikle Huricihan Islamoğlu, Fuat Ercan ve Türkel Minibaş'ın ilgilendiği belirtilebilir. Ancak bütünsel bir kaynak olmaması dolayısıyla sadece kişi adları ilgileneler için faydalı olabilir. Bankacılık, Endüstri Bölgeleri, Teknoloji Geliştirme Bölgeleri, Şeker, Yabancı Sermaye, Doğrudan Yatırım, Üniversiteler...vs. üzerinden yürütülen yeni yasalar ile yoldaki tasarılar gibi birbirinden bağımsız gibi görünen ancak bütün olarak bakıldığında sermaye hareketlerine yönelik olarak alınan kararlar ile yabancı sermaye ilişkisinin ilk bakışta dahi kurulabileceği özelleştirmeci, kuralsızlaştırıcı bir süreci haber veriyor. Bu hem iktisadî liberalizmin ticaretten sermayeye (pazardan piyasaya) dönüşümü hem de liberalizmin tüm disiplinlerle olan eşit temasının tek bir koldan iktisada akmasının dönüşümüdür. Bu bağlamda yeni yasalar ile çıkacak olan yasaların taslakları bu içerikte akılda tutularak okunması gereken ve liberalizmin iktisadî boyutu hakkında sermayenin dönüşümü ve hızı hakkında bize bilgi verebilecek olan önemli belgelerdir.

Elbette bu dönüşüm kendisiyle beraber yeni toplumsal hareketleri de doğuracak büyük altüst oluşların da habercisidir. Zira etkileri bugün giderek çoğalan toplu işten çıkarmalar ile kentsel dönüşüm adı altında tasarlanan yeni uygulamalarda görülmektedir. Giderek şiddetlenen bu süreç liberal algının da Türkiye'de anlamının içeriğinin değiştirdiğini göstermektedir.

EMRAH YARALI

Kaynakça

Adak, Hülya, "National Myths and Self-Na(rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's Memoirs and The Turkish Ordeal", *The South Atlantic Quarterly*, Bahar-Yaz 2003.

Adalet Partisi, *Program (Prensip Maddeleri)*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1961.

Adalet Partisi, *Seçim Beyannamesi*, Yeni Türkiye Yayınları, İstanbul, 1961.

Adalet Partisi, *İktisadi Kalkınmamızın Esasları - Adalet Partisi İkinci Büyük Kongresi Sunulan Metinler: 6*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1964.

Adalet Partisi Genel Merkez Neşriyatı, *sayı: 21, AP Seçim Beyannamesi*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1965.

Adalet Partisi Genel Merkez Yayınları, *sayı: 38, Adalet Partisi Seçim Beyannamesi*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1969.

Adalet Partisi, *Millet Hizmetinde Adalet Partisi* (tarihsiz).

Adalet Partisi, *Seçim Beyannamesi 1973*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1973.

Adalet Partisi, *Program ve Tüzük*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1974.

Adalet Partisi, *1977 Genel Seçimi Radyo Konuşmaları*, Başbakanlık Yayınları, Ankara, 1977.

Adıvar, Halide Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, Yale University Press, New Havwn, 1930.

Adıvar, Halide Edib, "Ingiltere ve Ingilizler - 8: Bir âlim ve bazı cereyanlar", *Akşam*, 20 Temmuz 1939.

Adıvar, Halide Edib, "Ziya Gökalp ihtifali münasebetile", *Akşam*, 28 Ekim 1939.

Adıvar, Halide Edib, "Dünyaya açılan liberal pencere", *Akşam*, 19 Aralık 1946.

Adıvar, Halide Edib, "Çoban ve sürü", *Akşam*, 31 Ekim 1949.

Adıvar, Halide Edib, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1955.

Adıvar, Halide Edib, *Yeni Turan*, Atlas Yayınları, İstanbul, 1973(a).

Adıvar, Halide Edib, *Raik'ın Annesi*, Atlas Yayınları, İstanbul, 1973(b).

Adıvar, Halide Edib, *Sonsuz Panayır*, Atlas Yayınları, İstanbul, 1987(a).

Adıvar, Halide Edib, *Seviyye Talip*, Atlas Yayınları, İstanbul, 1987(b).

Adıvar, Halide Edib, *Vurun Kahpeye!*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.

Adıvar, Halide Edib, "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar", çev. M. Özden, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 37, Kasım-Aralık 1995.

Adıvar, Halide Edib, *Mor Salkımlı Ev*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2003.

Adıvar, Halide Edib, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2004(a).

Adıvar, Halide Edib,"Önsöz", George Orwell, *Hayvan Çiftliği* içinde, Liman Yayınları, Ankara, 2004(b).

Adıvar, Halide Edib, *Sinekli Bakkal*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2004(c).

Ağaoğlu, Ahmet Ağayef, "Bir az tarihten...- 1", *Türk Yurdu* 1, sayı: 11, 1911.

Ağaoğlu, Ahmet, "Tarihte Sosyal İnkışaf", *Kültür Haftası*.

Ağaoğlu, Ahmet, "Mebahis-i ictimaiye ve iktisadiye - Müthiş rakamlar", 1912.

Ağaoğlu, Ahmed, "Tekke ve Zâviyelerin Seddi", *Hakimiyet-i Milliye*, 1925 [3 Kanununevvel 1341].

Ağaoğlu, Ahmed, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, Sanayii Nefise Matbaası, İstanbul, 1930.

Ağaoğlu Ahmet, *Devlet ve Fert*, Sanayi-i Nefise

Matbaası, Ankara, 1933. (Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul, 1933.)

Ağaoğlu, Ahmet, "Haftada 40 saatlik mesai", *Akın*, 19 Haziran 1933.

Ağaoğlu, Ahmet, "Gazetemizin yolu, dileği ve tarzı", *Akın*, 28 Temmuz 1933.

Ağaoğlu, Ahmet, "Özcülük ve Özgecilik", *Akın*, 30 Mayıs 1933(a).

Ağaoğlu, Ahmet, "Nizamlı Hürriyet", *Akın*, 5 Haziran 1933(b).

Ağaoğlu, Ahmet, "Şehir Sosyalizmi", *Cumhuriyet*, 1 Mayıs 1935.

Ağaoğlu, Ahmed, "Demokrasi ve Devletçilik", *Cumhuriyet*, 6 Haziran 1935.

Ağaoğlu, Ahmet, "Kropotkin'in Kısa Hal Tercümesi", P. A. Kropotkin, *Ethika* içinde, çev. Ahmet Ağaoğlu, Vakit Basımevi, İstanbul, 1935.

Ağaoğlu, Ahmet, "Yaratıcı Tekamül", *Kültür Haftası*, 20 Ocak 1936.

Ağaoğlu, Ahmet, Serbest Fırka Hatıraları, *İstanbul*, 1994 (1956).

Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1972.

Ağaoğlu, Samet, *Küçük Sanat Meseleleri*, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1939.

Ağaoğlu, Samet, *İki Parti Arasında Farklar*, Arbas Matbaası, Ankara, 1947

Ağaoğlu, Samet, *Aşina Yüzler*, Ağaoğlu Yayınları, İstanbul, 1965.

Ağaoğlu, Samet, *Sovyet Rusya İmparatorluğu*, Ağaoğlu Külliyatı, İstanbul, 1967.

Ağaoğlu, Samet, *Kuvayı Milliye Ruhu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Ağaoğlu, Samet, *Siyasi Günlük*, İletişim Yayınları, İsyanbul, 1992.

Ağaoğlu, Samet, *Babamın Arkadaşları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Ağaoğlu, Samet, *Arkadaşım Menderes*, Alkım Yayınları, İstanbul, 2003 (1967) (1965).

Ağaoğlu, Tezer, *Stuart Mill*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Aşırı Milliyetçi Sağ", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, der. İ.C. Schick ve E.A. Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 1998.

Ahmad, Feroz ve Ahmad, Bedia Turgay, *Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945-1971*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1976.

Ahmad, Feroz, *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 1994.

Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Y. Alogan, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1999.

Ahmet, Fazıl, "Terbiye Tahsil", *ÜİM*, cilt: 3, sayı: 9, 1909 [1325].

Akarlı, Engin Deniz, "The State as Socio-cultural Phenomenon and Political Participation in Turkey" *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems*, der. Engin D. Akarlı ve Gabriel Ben Dor, Boğaziçi Univeritesi, İstanbul, 1975.

Akarlı, Engin Deniz, *Belgelerle Tanzimat*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978.

Akbal, Oktay, "Bunca Yıl, Bunca Çaba", *Milliyet*, 7 Mart 1995.

Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmi Araştırmalar*, cilt: 8, 1995.

Akdoğan, Yalçın, *Muhafazakar Demokrasi*, Ak Parti Yayınları, Ankara, 2003.

Akdoğan, Yalçın, *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004.

Akkurt, Emrah, "Murat Belge ile Mülakat", *Liberal Düşünce*, sayı: 29, Kış 2003.

Akman, Nuriye, *Mebus Burcu*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1999.

Aksoy, Muammer, "Fikir, İlim ve Öğretim Hürriyeti Üniversite Muhtariyeti", *Forum*, cilt: 4, sayı: 37, 1955.

Akşin, Sina, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele-I Mutlakiyete Dönüş (1918-1919)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1998.

Aktan, Coşkun Can, "Turgut Özal: Liberal Reformist miydi?", *Yeni Türkiye - Liberalizm Özel Sayısı* içinde, sayı: 25, Ocak-Şubat 1999.

Aktar, Cengiz, *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Akyol, Taha, *Sovyet Rus Stratejisi ve Türkiye* (2 cilt), Ötüken Yayınları, İstanbul 1979.

Akyol, Taha, *Politikada Şiddet*, Töre-Devlet Yayınları, Ankara, 1980.

Akyol, Taha, "Seçim Göstergeleri Açısından Türkiye'de Sağın Sorunları(2)", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 17, 1991.

Akyol, Taha, *Medine'den Lozan'a*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1996.

Akyol, Taha, *Bilim ve Yanılgı*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1997.

Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Doğan Kitap, İstanbul, 1999.

Akyol, Taha, *Hayat Yolunda: Gençler İçin Anılar ve Öneriler*, Doğan Kitap, İstanbul, 2001.

Akyol, Taha, "Liberalizm ve Milliyeçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt ed. Tanıl Bora, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Al-Azmeh, Aziz, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Alkan, Ahmet Turan, "Türkiye'de Sağ'ın Tarihine Buruk Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, 1991.

Alatlı, Işıl ve Çizem, Hakan, *Besim Tibuk'la Söyleşi: Asabı Bozuk bir Adamın Portresi*, Dem Yayınları, İstanbul, 1999.

Alkan, Mehmet Ö., "Resmi ideolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, cilt ed. Mehmet Ö. Alkan, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Altan, Mehmet, "'İkinci Cumhuriyet' Nedir, Ne Değildir?", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 20, 1992.

Altan, Mehmet, "Sorun Politik Devletten Liberal Devlete Geçememektir", *Sever ve Dizdar (1993)* içinde, 1993.

Altan, Mehmet, "II. Cumhuriyet Manifestosunun Tartışmalarına Giriş", *Doğu-Batı*, sayı: 1, 1997.

Arar, İsmail, *Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

Arcayürek, Cüneyt, *Demokrasi Dönemecinde Üç Adam*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1999.

Arcayürek, Cüneyt, *Bir Giden Bir Gelen Bir Bekleyen*, Bilgi Yayınları, Ankara, 2000.

Arcayürek, Cüneyt, *Kriz Doğuran Savaş*, Bilgi Yayınları, Ankara, 2001.

Arcayürek, Cüneyt, *Uzakta Kalan Tarih*, Bilgi Yayınları, Ankara, 2003.

Arcayürek, Cüneyt ve Arzık, Nimet, *Demirel'in İçi Dışı*, Milliyet Yayınları, Ankara, 1985.

Arrighi, Giovanni, *The Long Twentieth century: money, power, and the origins of our times*, Verso, Londra; New York, 1994.

Arslan, Ahmet, *İslâm Demokrasi Türkiye*, LDT Yayınları, Ankara, 1995.

Arslan, Ahmet, "Türkiye'de Birey, Topluluk ve Liberalizm", *Türkiye İkinci Uluslararası Liberalizm Sempozyumu*'na sunulan tebliğ, 1996.

Asal, Talat, *Güneş Batmadı - Müvekkilim Adnan Menderes ve Yassıada*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2003.

Aslandaş, Alper ve Bıçakçı Baskın, *Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü*, İletşim Yayınları, İstanbul, 2002.

Aşçı, Arif, *Ali Fuad Başgil Bibliyografyası*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2000.

Ataman, Muhittin, "Özal ve İslâm Dünyası: İnanç ve Pragmatizm", *Özal-Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, der. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, cilt: 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.

Atatürk, G. Mustafa Kemal, *Söylev*, haz. H.V. Velidedeoğlu, cilt: 1-2, Çağ Yayınları, İstanbul, 2004.

Atsız, Nihal, *Türk Tarihinde Meseleler*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1975.

Atsız, Nihal, *İçimizdeki Şeytan/ En Sinsi Tehlike/ Hesap Böyle Verilir*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1997.

Atsız, Nihal, *Makaleler VI*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1997.

Atsız, Nihal, *Türk Ülküsü*, İrfan Yayınları, İstanbul, 2003.

Avşar, Abdülhamit, *Serbest Cumhuriyet Fırkası-Bir Partinin Kapanmasında Basının Rolü*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.

Ayaşlı, Münevver, *İşittiklerim, Gördüklerim, Bildiklerim*, Güryay Matbaacılık, İstanbul, 1973.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İnkılâp ve Kadro*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1932.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Menderes'in Dramı?*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1969.

Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep Kitapları, İstanbul, 1993.

Ayvazoğlu, Beşir, "Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa", *Doğu-Batı*, sayı: 11, Mayıs-Haziran, Temmuz 2000(a).

Ayvazoğlu, Beşir, *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000(b).

Ayvazoğlu, Beşir, "Peyami Safa", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*, cilt ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Baban, Cihat, *Politika Galerisi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1970.

Bali, Rıfat N., *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Barlas, Mehmet, *Turgut Özal'ın Anıları*, Sabah Kitapları, İstanbul, 1994.

Barkey, Henri, "The State and the Industrialization Crisis in Turkey", *Westview Special Studies on the Middle East* içinde, Westview Press, Colorado, 1990.

Barry, Andrew, *Foucault and Political Reason*, der. Barry, UCL Press, Londra, 1996.

Barry, Brian, "How not to Defend Liberal Institutions", *British Journal of Political Science*, sayı: 20, 1991.

Barry, Brian, *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Barry, Norman, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan, Londra, 1986.

Barry, Norman, *Welfare*, Open University Press, Milton Keynes, 1990.

Barry, Norman, *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, çev. M. Erdoğan, LDT Yayınları, Ankara, 1997.

Başar, Hamdi, *İstanbul Limanı*, İstanbul, 1929.

Başar, Hamdi, *İktisadi Devletçilik*, cilt: 1, İstanbul, 1931.

Başar, Hamdi, *İktisadi Devletçilik*, cilt: 2, İstanbul, 1933.

Başar, Hamdi, *Para ve İnkılap*, cilt: 3, İstanbul, 1936.

Başar, Hamdi, *Değişen Dünya*, cilt: 4, İstanbul, 1941.

Başar, Hamdi, *Bir Medeniyetin Doğuşu*, cilt: 5, İstanbul, 1942.

Başar, Hamdi, *Davalarımız*, cilt: 6, İstanbul, 1943.

Başar, Hamdi, *Türkiye ve Yeni Dünya*, İstanbul, 1944.

Başar, Hamdi, *Atatürk'le 3 ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, İstanbul, 1945.

Başar, Hamdi, *Hürriyet Buhranı*, İstanbul, 1946.

Başar, Hamdi, *Vergi Reformu ve Kalkınma Davamız*, İstanbul, 1947.

Başar, Hamdi, *Milletçe Kalkınma Davamız*, İstanbul, 1951.

Başar, Hamdi, *Demokrasi Buhranı*, İstanbul, 1956.

Başar, Ahmet Hamdi, *Demokrasi Yolunda Nereye Gidiyoruz ? En Büyük Milli Davamız Üzerinde Bir Tahlil*, Ekicigil, İstanbul, 1959.

Başar, Hamdi, *Yaşadığımız Devrin İçyüzü*, Ankara, 1960.

Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, der. A. Hatiboğlu, İ. Dayı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1960.

Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1962.

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1996 (1962) (1954).

Başgil, Ali Fuat, *Esasiye Hukuku Dersleri*, Selâmet Matbaası, İstanbul, 1934.

Başgil, Ali Fuat, "Dördüncü Kurultay Münasebetile", *Siyasal Bilgiler*, 5 Mayıs 1935.

Başgil, Ali Fuad, *Klasik Ferdî Hak ve Hürriyetler Nazariyesi ve Muasır Devletcilik Sistemi*, Hapishane Matbaası, Ankara, 1938.

Başgil, Ali Fuad, *Türkiye Esas Teşkilatı ve Siyasî Rejim*, Sertel Basımevi, İstanbul, 1939.

Başgil, Ali Fuad, *Esas Teşkilât Hukuku Dersleri*, cilt: 2, İnkilâp Kitabevi, İstanbul, 1940.

Başgil, Ali Fuat, *Türkiye İş Hukuku*, Sertel Matbaası, İstanbul, 1940.

Başgil, Ali Fuad, "Vatandaşların âmme hakları ve millî câmianın emniyet ve disiplini meselesi", *Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt: 6, sayı: 2-3, 1940.

Başgil, Ali Fuad, "Değişen Dünya/Ahmet Hamdi Başar", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmûası*, cilt: 7, sayı: 4, 1941.

Başgil, Ali Fuad, "Siyasal Bilgiler Okulunun Kuruluşunun 86. Yıldönümünde Söylediği Nutuk", *Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1-4, 1943.

Başgil, Ali Fuad, *Cihan Sulhu ve İnsan Hakları*, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti Yayınları İstanbul, 1948.

Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1960.

Başgil, Ali Fuad, *Esas Teşkilat Hukuku-Türkiye Siyasî Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, cilt: 1, fasikül: 1-2, Baha Matbaası, İstanbul, 1960(b).

Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1962 (1961).

Başgil, Ali Fuad, *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, Çeltüt Matbaacılık, İstanbul, 1966.

Başgil, Ali Fuad, *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil'in Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1990.

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1996 (1954).

Batur, Muhsin, *Anılar ve Görüşler- Üç Dönemin Perde Arkası*, Milliyet, İstanbul, 1985.

Bayar, Celal, *Başvekilim Adnan Menderes*, haz. İsmet Bozdağ, Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1986.

Bayar, Celâl, *Atatürk Gibi Düşünmek* (Atatürk'ün Metodolojisi), der. İsmet Bozdağ, Yaylacık Yayınları, İstanbul, 1998.

Bayramoğlu, Ali, *Globalleşme ve Yerelleşme Gerilim Hattı, Makale, Yazı ve Bildirilerle YDH*, YDH Yayınları, İstanbul, 1994.

Bayramoğlu, Ali, *28 Şubat: Bir Müdahelenin Güncesi*, Birey Yayınları, İstanbul, 2001.

Bayramoğlu, A., *Türkiye'de İslami Hareket: Sosyolojik Bir Bakış (1994-2000)*, Patika Yayınları, İstanbul, 2001(a).

Beck, Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Beck, Hermann, *The Origins of Authoriatarian Welfare State in Prussia: Conservatives, Bureaucracy, and the Social Question, 1815-70*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997.

Belge, Murat, *12 Yıl Sonra 12 Eylül*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1992.

Belge, Murat, "Asıl Muhafazakâr Kim?", *Radikal*, 13.06.2003.

Bellamy, Richard, *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*, Polity Press, Cambridge, 1992.

Beriş, Hamit Emrah, "Otoritarizm Kıskacında Özgürlük", *Birikim*, sayı: 173, Eylül 2003.

Beriş, Hamit Emrah, "Kemalist Devrimden Muhafazakâr Kemalizme", *Liberal Düşünce*, yıl: 9, sayı: 34, Bahar 2004.

Berkes, Niyazi, "Ekonomik Tarih ile Teori İlişkileri Açısından Türkiye'de Ekonomik Düşünün Evrimi",

Türkiye'de Üniversitelerde Okutulan İktisat Üzerine, der. Fikret Görün, ODTÜ Yayınları, Ankara 1972.

Berkes, Niyazi, *Türkiye İktisat Tarihi*, cilt: 2, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1973.

Berkes, Niyazi, *Unutulan Yıllar*, haz. Cemil Koçak, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Berktay, Fatmagül, "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, haz. A.B. Hacımirzaoğlu, Türkiye İş Bankası-Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1998.

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Londra, 1969.

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity*, Fontana Press, Londra, 1991.

Berlin, Isaiah, "İdeal Arayışı Üstüne", çev. M. Erdoğan, *Liberal Düşünce*, sayı: 12, Güz 1998.

Berzeg, Kazım, *Türk Tarımı ve Toprak Reformu*, Şark Matbaası, Ankara, 1972.

Berzeg, Kazım, *Liberalizm, Demokrasi, Kapıkulu Geleneği*, Siyasal Kitabevi Yayınları, Ankara, 1993 (Liberte, Ankara, 2000).

Berzeg, Kazım, *Liberalizm ve Türkiye*, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, Ankara, 1996.

Berzeg, Kazım, "Neden Liberalim?", *Liberal Düşünce*, sayı: 1, Kış 1996.

Berzeg, Kazım, "Sevr'in Yaratıcısı Batılılar Değil İttihat Terakki Cuntasıdır", *Liberal Düşünce*, sayı: 21, Kış 2001.

Berzeg, Kazım, "AB'ye Üyelikte Uygulama Çıkmazı", *Zaman*, 23.9.2003.

Berzeg, Kazım, "Sezer, Kamusal Alanla Devleti Birbirine Karıştırıyor", *Zaman*, 29.10.2003.

Berzeg, Kazım, "Askere Sivil Denetim Şart", *Radikal*, 30.6.2004.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, Baha Matbaası, İstanbul, 1968.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, Baha Matbaası, İstanbul, 1973.

Bıyıklı, Şaban, *Çağdaş Türk İktisadi Düşüncesinin Oluşumunda Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuasının Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.

Birinci Maarif Şurası Çalışma Programı, Konuşmalar, Lâhikalar, 17-29 Temmuz 1939 (tıpkı basım), Millî Eğitim Basımevi, 1991.

Birand, Mehmet Ali, Can Dündar ve Bülent Çaplı, *Demirkırat-Bir Demokrasinin Öyküsü*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1991.

Birand, M. Ali ve Yayçın, Soner, *The Özal - Bir Davanın Öyküsü*, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 2001.

Bora, Tanıl, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998.

Bora, Tanıl, "Millî tarih ve devlet mitosu", *Birikim*, 1998.

Bora, Tanıl, "Türkiye'de Radikal Milliyetçi İdeolojinin Gelişme Seyri", *75 Yılda Düşünceler-Tartışmalar*, haz. M. Tunçay, T., İş Bankası Kültür Yayınları - Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1999.

Bora, Tanıl, "Celal Bayar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 2: Kemalizm içinde*, cilt ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Bora, Tanıl, "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi: Amerika: "En" Batı ve "Başka" Batı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt ed. Uygur Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002

Bora, Tanıl, ve diğerleri, "Hakim İdeolojiler, Batı, Batılılaşma ve İnsan Hakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt ed. U. Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bora, Tanıl ve Taşkın, Yüksel, "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt: 3, Kemalizm, cilt ed. U. Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bora, Tanıl ve Canefe, Nergis, "Türkiye'de Popülist Millyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – 4: Milliyetçilik* içinde, cilt ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bora, Tanıl ve Kemal, Can, *Devlet ve Kuzgun 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Boratav, Korkut, *Türkiye'de Devletçilik*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

Boratav, Korkut, *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1991.

Boratav, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2002*, İmge Yayınları, Ankara, 2003.

Bornovalı, Lütfi, "Hüseyin Avni'den Hatıralar", *Bizim Türkiye*, sayı: 3, 17 Mart 1948.

Boyner, Cem, 'Türkiye Güçlüdür, Yapacaktır', Makale, Yazı ve Bildirilerle YDH, YDH Yayınları, İstanbul, 1994.

Bozbeyli, Ferruh, *Demokratik Sağ*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.

Bozkurt, Veysel, "Geleceğin Toplumu, Dönüşümcü Liderlik ve Turgut Özal", *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, der. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul, 2003.

Börekçi, Mehmed Çetin, Ahmet Şerif, *Anadolu'da Tanin*, cilt: 1, der. M. Çetin Börekçi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.

Bracher, Karl Dietrich, *The Age of Ideologies*, Methuen, Londra, 1985.

Brunkhorst, Hauke, *Demokratischer Experimentalismus*, haz. Brunkhorst, Suhrkamp Verlag Frankfurt, 1998.

Buğra, Ayşe, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations", *International Journal of Middle East Studies*, 30:4, 1998.

Buğra, Ayşe, "Bir toplumsal dönüşümü anlama çabalarına katkı: Bugün Türkiye'de E.P. Thompson'ı okumak", *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar* içinde, der. A.H. Köse, F. Şenses, E. Yeldan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Buğra, Ayşe, "The Place of the Economy in Turkish Society", *The South Atlantic Quarterly* 102, 2/3, 2003.

Bulaç, Ali, "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamentalizm", *Birikim*, sayı: 37, 1992(a).

Bulaç, Ali, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, sayı: 38-9, 1992(b).

Bulaç, Ali, "Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje", *Birikim*, sayı: 40, 1992(c).

Bulaç, Ali, *İslam ve Demokrasi*, İz Yayınları, İstanbul, 1995.

Bulut, Yücel, "Soğuk Savaş Atmosferinde DP'ye Muhalif Bir Dergi: Forum", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, 2004.

Burchell, G., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Burçak, Rıfkı Salim, *On Yılın Anıları*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1998.

Burrow, J. W., *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, Yale University Press, New Haven, 2000.

Cangızbay, Kadir, *Gurvitch Sosyolojisi*, Ütopya Yayınları, Ankara, 1999.

Cavid Bey, Rıza Tevfik ve Ahmet Şuayıb, "Mukaddime ve Program", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 1, [15 Kanun-u Evvel 1324].

Cavit Bey, Mehmet, *İktisat İlmi*, (yeni harflere aktaran: Sema Alpun Çakmak, sadeleştiren: Orhan Çakmak), Liberte Yayınları, Ankara, 2001 (1913).

Cavid, Mehmet, "Neşriyat ve Vekayi-i İktisadiye-5", *UUİM*, cilt: 2, sayı: 6, 1909 [1325].

Cavid, Mehmet, "Ticaret Şirketleri", *UİİM*, yıl: 2, cilt: 2, sayı: 18-21, 1910 [1326(a)].

Cavid, Mehmet, *Borsa Muamelatı*, Yıl 2, cilt: 2, sayı: 17, 1910 [1326(b)].

Cavid, Mehmet, "1327 Senesi Esbab-ı Mucibe Layıhası", *UİİM*, yıl: 2, cilt: 3, sayı: 23, 1910 [1326(c)].

Cavid, Mehmet, Maliye Nazırı ve Selanik mebusu Cavid Beyefendi tarafından İrad Edilip Risale Şeklinde Tabıyla Memalik-i Osmaniyeye Neşr ve Tevziine Heyet-i Umumiyece Karar Verilmiş Olan Birinci Nutuktur (Meclis-i Mebusan, 45-46, İçtima, 21 Şubat 1326), Matbaa-i Amire, İstanbul, 1327.

Cebeci, Mehmet, Milli İktisat Düşüncesi ve İktisadiyat Mecmuası, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.

Celnarova, Xenia, "Modern Traditionalist Yahya Kemal Beyatlı", *Asian and African Studies*, cilt: 7, sayı: 1, 1998.

Cemal, Hasan, *Özal Hikâyesi*, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 2000.

Cerrahoğlu, Piraye B., *Demokrat Parti Masalı*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1996.

Cizre, Ümit, *AP-Ordu İlişkileri - Bir İkilemin Anatomisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Cizre, Ümit, "Doğru Yol Partisi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi/Yüzyıl Biterken* – cilt: 15, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Cizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Cizre, Ümit, "Demythologizing the National Security Syndrome: The Case of Turkey", *Middle East Journal*, Bahar 2003.

Collini, Stefan, Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Copeaux, Etienne, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Coşar, Nevin, Türkiye'de Devletçilik, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Coşar, Simten, 'Küreselin Neo-liberal Görüntüleri: Tarihin Sonu mu?, *Global-Yerel Eksende Türkiye*, der. A.Y. Sarıbay ve E.F. Keyman, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Coşar, Simten, "Ahmet Ağaoğlu-Türk Liberalizminin Açmazları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 1997.

Coşar, Simten, "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/ Cilt 4: Milliyetçilik*, cilt ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Coşar, Simten, "Liberal thought and democracy in Turkey," *Journal of Political Ideologies*, 9, 2004.

Crowder, George, *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, Londra; New York, 2002.

Çaha, Ömer, "Taha Akyol İle Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Olmak Üzerine", *Liberal Düşünce*, yıl: 9, sayı: 34, Bahar 2004.

Çalık, Mustafa, "Türk Milliyetçiliği Üzerine Bazı Tartışma Notları", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, 1991.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Çandar, Cengiz, "Özal'ın Cenaze Töreni Kemalizmin Cenaze Töreniydi", *Sever ve Dizdar (1993)* içinde, 1993.

Çavdar, Tevfik, *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu*, Uygarlık Yayınları, İstanbul, 1982.

Çavdar, Tevfik, "Cumhuriyet Döneminde Türk İktisadi Düşüncesi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Çavdar, Tevfik, *Türkiye'de Liberalizm (1860-1990)*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

Çavdar, Tevfik, *Türkiye'nin Demokrasi tarihi, 1839-1950*, İmge Yayınları, Ankara, 1995.

Çaylak, Adem, "1980 Sonrası Türkiyesi'nde Neo-Liberal Canlanma", *Yeni Türkiye - Liberalizm Özel Sayısı* içinde, sayı: 25, Ocak-Şubat 1999.

Çetinkaya, Hikmet, "Hüseyin Avni Bey Kimdir", *Cumhuriyet*, 15 Mart 1996.

Çetinsaya, Gökhan, "Halide Edib Adıvar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt ed. U. Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Çınar, Menderes, "Çok Hukuklu Toplum", der. E. F. Keyman ve A. Y. Sarıbay, *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* içinde, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Çınar, Menderes ve Kadıoğlu, Ayşe, "An Islamic Critique of Modernity in Turkey: Politics of Difference Backwards", *Orient*, 40(1), 1999.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001.

Çiğdem, Ahmet, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce/ Cilt 5: Muhafazakârlık*, cilt ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Çölaşan, Emin, "Cim Boyner'in Faksları", *Hürriyet*, 6 Temmuz 1995.

Dağı, İhsan, "İnsan Hakları, Demokratikleşme Tartışmaları ve Avrupa Birliği", *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, der. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul, 2003.

Dağhan, Zafer "Bir Konferansın Düşündürdükleri," *Yeni Forum*, sayı: 8, 1 Ocak 1987.

Danışman, Zuhuri, *Koçi Bey Risalesi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.

Danner, Mark, *Torture and Truth*, New York Review of Books, New York, 2004.

Debbağoğlu, Ahmet, *İslam İktisadına Giriş*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979.

Demirci, H. Aliyar, "27 Mayısçıların Din Siyaseti", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 45, Mart-Nisan 1997.

Demirci, H. Aliyar, "Tek Parti Döneminde Siyaset-Gençlik İlişkilerine Bir Örnek: Gençlik Teşkilatı Tasarıları", *AÜ SBFD*, cilt: 58, sayı: 2, Nisan-Haziran 2003.

Demirel, Ahmet, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Demirel, Ahmet, *Ali Şükrü Bey'in Tan Gazetesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Demirel, Süleyman, *Yazdıkları ve Söyledikleri*, AP Genel Merkezi Neşriyatı, Ankara, 1965.

Demirel, Süleyman, *Seçim Konuşmaları -2*, AP Genel Merkezi Neşriyatı, Ankara, 1966.

Demirel, Süleyman, *Muhtelif Konuşmalar*, AP Genel Merkez Neşriyatı, Ankara, 1969.

Demirel, Süleyman, *Onüki Mart ve Sonrası-İkinci Kitap*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1972.

Demirel, Süleyman, *1971 Buhranı ve Aydınlığa Doğru*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1973.

Demirel, Süleyman, *Yeni Bir Sosyal Mukaveleye Doğru*, Birlik Yayınları, Ankara, 1974.

Demirel, Süleyman, *Siyasî İstikrar ve Topyekün Kalkınma*, Aydın Ocağı Yayınları, İstanbul, 1975.

Demirel, Süleyman, *AP 8. Büyük Kongresi Açış Konuşması*, Ankara, 1976.

Demirel, Süleyman, *1973'e Bakarken*, Modern Türkiye Tarihi, Ankara, tarihsiz-1.

Demirel, Süleyman, *Demirel'in Büyük Hedefi - Seri 7: Sosyal Güvenlik, Sosyal Adalet*, Gümüştekin Yayınları, İstanbul, tarihsiz-2.

Demirel, Süleyman, *Büyük Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977(a).

Demirel, Süleyman, *Anayasa ve Devlet İdaresi*, Göktürk Yayınları, İstanbul, 1977(b).

Demirel, Süleyman, *Büyük Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977(c).

Demirel, Süleyman, *Adalet Partisi- 1977 Genel Seçimi Radyo Konuşmaları*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1977(d).

Demirel, Süleyman, *Bayrağımın Altında*, Göktürk Yayınları, İstanbul, 1979.

Demirel, Süleyman, *1970'li Yılların Muhasebesi ve Türkiye'nin Geleceğine Bir Bakış*, Başbakanlık Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği, Ankara, 1980.

Demirel, Süleyman, "Her Salı Saat 10:30...", DYP Basın ve Propaganda Başkanlığı, Ankara, 1990(a).

Demirel, Süleyman, "Ülkemde Zenginlik İstiyorum", DYP Basın ve Propaganda Başkanlığı, Ankara, 1990(b).

Demirel, Süleyman, *Anı Değil İtiraf*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1990(c).

Demirel, Süleyman, "İslâmın aydınlığına davet", *Türk ve Dünya Aydınlarının Gözünde Nurculuk Nedir?*, der. Necmeddin Şahiner, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1990(d).

Demirel, Süleyman, *DYP Genel Başkanı Süleyman Demirel'in Basın Toplantısı* (Seçim Bildirgesinin Tanıtımı), Ankara, 1991.

Demirel, Süleyman, *Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in Söylev ve Demeçleri*, der. Cengiz Ergen, Ankara, 2002.

Demirel, Süleyman, *21. Yüzyılın Yol Haritası - Demokrasi ve Kalkınma*, ABC Yayınları, İstanbul, 2003.

Demirel, Süleyman, *Milliyetçiler Birleşiniz*, Güneş Matbaası, Ankara, tarihsiz.

Demirel, Süleyman, *Demirel'in Büyük Hedefi, Seri 3, Kalkınmanın Genel Sorunları, İktisadi Büyüme(1)*, Gümüştekin Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

Demirel, Süleyman, *Demirel'in Büyük Hedefi, Seri 4, Sanayileşme, Ortak Pazar, Altyapı, Enerji, İktisadi Büyüme(2)*, Gümüştekin Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

Demirel, Süleyman, *Demirel'in Büyük Hedefi, Seri 7, Sosyal Güvenlik, Sosyal Adalet Geri Kalmış Bölgeler Sosyal Refah Devleti*, Gümüştekin Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

Demirel, Süleyman, *Demirel'in Büyük Hedefi, Seri 8, Türkiye'nin Köy ve Köylü Sorunları-Yeşil Plan*, Gümüştekin Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

Demirel, Tanel, *Adalet Partisi - İdeoloji ve Politika*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Demirkan, Salahaddin, "Memleketimizi Tanıma Meselesi ve Prens Sabahaddin Çığırı," *1960-1961 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları*, İÜİF İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul, 1962.

Demokrat Parti, *Demokrat Parti- Tüzük ve Programı*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1953.

Demokrat Parti, *Yabancı Sermaye*, Güneş Yayınları, Ankara, 1954.

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains*, I.B. Tauris, Londra, 1998.

Dilipak, Abdurrahman, *Menderes Dönemi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990.

Divitçioğlu, Sencer, "Keynes ve Marx Hakkında", *Forum*, cilt 5, sayı: 60, 1956.

Doğan, Atila, *Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri (1860-1914)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

Doğan, İsmail, "Sosyolojik Düşüncenin Osmanlı'daki Kaynakları: Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası", *XIII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, cilt: 3, kısım: 2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.

Doğan, Mustafa, *Adnan Menderes'in Konuşmaları (İktidarda Meclis Konuşmaları)*, cilt: 2, Ekicigil, İstanbul, 1957.

Doğaner, Seçkin, *Soygunun Öteki Adı: Devlet İhalesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Donovan, Josephine, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Meltem Ağduk Gevrek, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Döndüren, Hamdi, "İslam'da Para-Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", der. Sabri Orman ve İsmail Kurt, *Para, Faiz ve İslam* içinde, İSAV, İstanbul, 1992.

Dubiel, Helmut, *Yeni Muhafazakârlık Nedir?*, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Duguit, Léon, *Leon Duguit'nin Cemiyet, Hukuk ve Devlet Nazariyeleri*, der. ve çev. Menemenlizade Edhem, Maarif Vekilliği Siyasal Bilgiler Okulu Yayınları, İstanbul, 1939.

Duman, Fatih, "Edmund Burke: Muhafazakarlık, Aydınlanma ve Siyaset", *Muhafazakar Düşünce*, sayı: 1, Yaz 2004.

Durakbaşa, Ayşe, *Halide Edib:Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Durgun, Şenol, "Türkiye'de Sivil Toplum ve Devlet", *Yeni Türkiye*, Sayı: 18, Kasım-Aralık 1997.

Duru kan Kaan, "Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima-Türk Liberalizminin Kökenleri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, cilt: 1 içinde, İstanbul, 2002.

Dürder, Baha, "Halide Edib Adıvar: Hayatı, Sanatı ve Eserleri", *Yeni Turan*'ın içinde, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1973.

Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londra, 1977.

Dyson, Kenneth, *State Tradition in Western Europe: Study of an Idea and Institution*, Martin Robertson, Oxford, 1980.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usulü*, çev. Abdülkadir Şener, Fon Matbaası, Ankara, 1979.

Ege, Nezahet Nureddin, "Hür yaşamak Hakkı", *Tanin*, 30 Ağustos 1943.

Ege, Nezahet Nurettin, *Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, Güneş Neşriyatı, İstanbul, 1977.

Elif, Emre, "John Maynard Keynes", *Forum*, cilt: 5, sayı: 55, 1956.

Elwitt, Sanford, *The Third Republic Defended*, Louisiana State University Press, Baton Rouge & Londra, 1986.

Emrence, Cem, "Politics of Discontent in the Midst of the Great Depression: the Free Re-

publican Party of Turkey (1930)", *New Perspectives on Turkey*, Güz 2000, sayı: 23.

Enginün, İnci, *Halide Edib Adıvar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, tarihsiz.

Enginün, İnci, "Halide Edib Adıvar", *Islam Ansiklopedisi*, cilt: 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.

Enginün, İnci, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1995.

Erdoğan, Mustafa, "Liberal Düşünce Geleneği", *Yeni Forum* (Liberal Toplum - Liberal Siyaset içinde "Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek" başlığıyla yeniden yayımlandı), 1990.

Erdoğan, Mustafa, "Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, 1991.

Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998.

Erdoğan, Mustafa, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

Erdoğan, Mustafa, "Benim Gözümde Liberal Düşünce Topluluğu", *Liberal Düşünce*, sayı: 28, Güz 2002.

Erdoğan, Mustafa, "Türk Politikasında Bir Reformist: Özal", *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, der. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul, 2003.

Erdoğan, N. ve Üstüner, F., "'National Unity' vs. 'Plurality of Identities': Controversy over Democracy in Turkey", *Orient*, 45(4), 2004.

Erer, Tekin "Nâzım Hikmet'in Kuyrukları," *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1966.

Ergin, Feridun, *İktisat*, İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1964.

Erkan, Caner, "Liberal Düşünce Topluluğu Üzerine Birkaç Not", *Liberal Düşünce*, cilt: 7, sayı: 28, Güz 2002.

Eroğlu, Hamza, *Türk İnkılap Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1982.

Eroğul, Cem, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1990.

Ertan, Temuçin Faik, *Kadrocular ve Kadro Hareketi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994.

Esirci, Şükrü, *Menderes diyor ki!*, der. Şükrü Esirci, Demokrasi Yayınları, İstanbul, 1967.

Fedayi, Cemal, "Liberalizm ve Türkiye'de Liberalizm", *Yeni Türkiye - Liberalizm Özel Sayısı* içinde, sayı: 25, Ocak-Şubat 1999.

Feyzioğlu, Turhan, "Neden Hürriyete İhtiyaç Vardır", *Forum*, cilt: 1, sayı: 17, 1954.

Feyzioğlu, Turhan, *Büyük Tehlike Komünizm*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1979.

Feyzioğlu, Turhan, "Türk Demokrasisinin Temelleri ve İstikrarı oturumu, "İktisadi Kalkınma, Demokrasi ve Gençlik Semineri", 27 Aralık 1986, *Yeni Forum*, Ankara, 1 Ocak 1987.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Değişimci Özal ve Değişim Sürecinde İslâm", *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, der. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul, 2003.

Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Türkiye'de İktisat Tedrisatının Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı*, İÜİF Yayınları, İstanbul, 1946.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Stuart Mill ve Türkiyedeki Tesirleri*, Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği Yayınları, İstanbul, 1963.

Forum, "2 Mayısın Manası", cilt: 1, sayı: 4, 1954.

Forum, "Forum'un Davası", cilt: 1, sayı: 1, 1954

Forum, "Bir Tarih ve Bir Ders", cilt: 2, sayı: 16, 1954.

Forum, "Biz Ne İstiyoruz?", cilt: 5, sayı: 60, 1956.

Forum, "İşte Forum Budur!", cilt: 4, sayı: 46, 1956.

Forum, "Kuvvetler Birliği mi? Kuvvetler Ayrılığı mı?", cilt: 2, sayı: 23, 1955.

Forum, "Devrimler ve Demokrasi Meselelerimiz", cilt: 5, sayı: 59, 1956.

Foucault, Michel, "The Subject and Power", der. H.L. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Freeden, Michael, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Freeden, Micheal, *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought, 1914-1939*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Galston, William, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Genç, Mehmet, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri," *Devlet ve Ekonomi* içinde, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.

Gençkaya, Ömer Faruk, "Turgut Özal'ın Güneydoğu ve Kürt Sorununa Bakışı", *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, derleyenler: İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul, 2003.

Georgeon, François, "Azerbaycanlı Bir Entellektüelin Ortaya Çıkışı: Ahmed Ağaoğlu'nun Fransa Yılları 1888-1894", *Toplumsal Tarih*, 8 Ağustos 1994.

Georgeon, François, "Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını," *Toplumsal Tarih*, sayı: 36, Aralık 1996.

Giritlioğlu, Fahir, *Türkiye'nin Siyasi Tarihinde CHP'nin Mevkii*, Ankara, 1965.

Gôka, Erol, *Buradan Böyle: Gündelik Hayatın Psikososyopolitiği*, Okuyanus Yayınları, İstanbul, 2001.

Gôka, Erol, "Hangi Demokrasi?", *Türkiye ve Dünyada Yarın*, sayı: 8, İstanbul, 2002.

Gôka, Erol, *Yarın Yazıları*, Kızıl Elma Yayınları, İstanbul, 2004.

Gôkalp, Mehmet, *Haksızlıklar Karşısında Susmayan Âlim Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil Hayatı-Şahsiyeti Mücadeleleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1963.

Gôkmen, Yavuz, *Özal Sendromu*, Verso Yayınları, Ankara, 1992.

Gôktürk, Gülay, "Erken Ôten Horoz", *Liberal Düşünce*, cilt: 7, sayı: 28, Güz 2002.

Gôle, Nilüfer, *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Gôle, Nilüfer, *Toplumun Merkezine Yolculuk*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

Gövsa, İbrahim Alaettin, *Türk Meşhurları*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1946.

Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londra, 1971.

Gray, John, *Liberalism*, Open University Press, Milton Keynes, 1986.

Greenberg, Karen ve Dratel, Joshua, *The Torture Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Gülmez, Mesut, "Tatil-i Eşgal Kanunu", *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, cilt: 3, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Gün, Fahrettin, *Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.

Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1987.

Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997.

Gürbey, Gülistan, "Özal'ın Dış Poitika anlayışı", *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, der. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul, 2003.

Gürkan, Nilgün, "İmparatorluktan Ulus-Devlete Modernliğin İnşasında Gazeteciler", Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu, Ankara, 1999.

Gürsel, Deniz ve Arslan, H. "Yeni Demokrasi Hareketi Bildirisi'nin Eleştirisi ve Kapsayıcı Bir Alternatif", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, Ankara, 1993.

Gürsel, Deniz, "Batılılaşma Tarihimizin En Yüksek Ürünü: Milletin Organik Aydını", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, Ankara, 1994(a).

Gürsel, Deniz, "Siyasi Düşüncede Liberal Tarzın Hakimiyet Dönemi ve Türkiye", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 30, Ankara, 1994(b).

Gürsel, Deniz, "Liberal Ütopyalara Gelenekselci Süzgeç: Gelenekselci Liberalizm", *Yeni Yüzyıl*, 20 Aralık, 1994(c).

Gürsel, Deniz, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995(a).

Gürsel, Deniz, "Türkiye'de Liberal Demokrasi Mümkündür, Ama?" *Milliyet*, 19 Şubat, 1995(b).

Gürsel, Deniz, "Hangi Demokrasi?" *Yeni Şafak*, 3 Nisan, 1995(c).

Güven, Sami, *1950'li Yıllarda Türk Ekonomisi Üzerinde Amerikan Kalkınma Reçeteleri*, Ezgi Kitapevi Yayınları, Bursa, 1998.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Young Turks in Opposition*, Oxford University Pres, Oxford; New York, 1995.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Batılılaşma Yolunda Kimlik Arayışı", *Zaman*, 14.10.2003.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Hardt, M. ve Negri, A., *Labour of Dionysus: A Critique of the State-Form*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.

Hasgüler, Mehmet, *Kıbrıs'ta Enosis ve Taksim Politikalarının Sonu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Hayek, Frederick A, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960.

Hayek, Frederick A, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3, The Political Order of a Free People, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979.

Hayek, Friedrich A, "Individualism: True and False", der. Nishiyama, C., ve Leube, K., *The Essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Stanford, 1984.

Hayek, Friedrich A, "The Principles of A Liberal Social Order", der. Nishiyama ve Leube, *The Essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Stanford, 1984.

Hayward, J. E. S., "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit - Part II", *Sociological Review* 8, 1960.

Hayward, J. E. S., "The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois

and Solidarism", *International Review of Social History* 6, 1961.

Hayward, J.E.S., "'Solidarity' and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée", *The American Journal of Economics and Sociology* 22, 1963. Heelas, der. Paul ve Morris, Paul The Values of the Enterprise Culture, Routledge, Londra, 1992.

Heelas, Paul ve Morris, Paul (der.), *The Values of the Enterprise Culture*, Routledge, Londra, 1992.

Heidegger, Martin, *What Is Called Thinking?*, İngilizceye çev. J. Glenn Gray, Harper & Row, New York, 1968.

Heidegger, Martin, *The Principle of Reason*, İngilizceye çev. Reginald Lilly, Indiana University Press, Indianapolis, 1991.

Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey*, Eothen, Londra, 1985.

Herzog, Christoph ve Motika, Raoul, "Orientalism Alla Turca: Late 19th / Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *Die Welt des Islams*, 2000.

Heyd, Uriel, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Studies in Islamic History and Civilization* içinde, Magnes Press, Kudüs, 1961.

Heyd, Uriel, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri* (iç kapakta: Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri), çev. C. Meriç, Sebil Yayınları, İstanbul, 1980.

Heywood, Andrew, *Political Ideologies*, Macmillan, Londra, 1992.

Hobsbawm, Eric, *The Age of Empire*, 1875-1914, Vintage Books, New York, 1989.

Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes -A History of the World, 1914-1991*, Pantheon Books, New York, 1994.

Hobsbawm, Eric, *Age of Extremes The Short Twentieth Century 1914-1991*, Abacus, Londra, 1998.

Hobsbawm, Eric, *The Age of Capital 1848-1875*, Phoenix Press, Londra, 2000.

HP, *Hürriyet Partisinin Rejim Mevzuunda Partiler Arası İşbirliğine Dair Tebliği*, 26 Haziran 1956.

HP, *Hürriyet Partisi Ana Nizamnamesi ve Programı*, Ankara, 1956.

HP, *Hürriyet ve Refah Yolu, Hürriyet Partisi'nin 5 Yıllık İktisadi Gelişme Planı*, Ankara, 1957(a).

HP, *İleriye Atılış*, Hürriyet Partisi Birinci Umumi Kongresi Umumi İdare Heyeti Faaliyet Raporu ve Kongre Kararları, Ankara, 1957(b).

HP Meclis Grubu, *Görüşümüz*, Ankara, 1957(c).

Hume, David, *Hume's Political Essays*, düz. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Hür Fikirleri Yayma Cemiyetinin Beyanname ve Esas Nizamnamesi, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1949.

Hüseyin Avni Ulaş'ın Bazı Nutukları, Üniversite Matbaası, İstanbul, 1946.

Iacovella, Angelo, *Gönye ve Hilal İttihad-Terakki ve Masonluk*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Ilıcak, Nazlı, *27 Mayıs Yargılanıyor*, cilt: 1, Kervan Yayınları, İstanbul, 1975.

Işıl, Yeşim, "Mecmua-i Fünûn'da Bilimsel Zihniyet", *Tarih ve Toplum*, sayı: 46, Birikim Yayınları, İstanbul, 1987.

Işık, Oğuz ve Pınarcıoğlu, Melih, *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Işın, Ekrem, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Işın, Ekrem, "Osmanlı Bilim Tarihi: Münif Paşa ve Mecmua-i Fünun", *Tarih ve Toplum*, sayı: 11, Birikim Yayınları, İstanbul, 1984.

İnan, Arı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir - İzmit Konuşmaları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1982.

İnan, Süleyman, *Muhalefette Adnan Menderes*, Kendi Yayını, Denizli, 2003.

İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001 (1995).

İnsel Ahmet, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

İnsel, Ahmet, "Cumhuriyet Döneminde Otoritarizm", *Bilanço 1923-1998 Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bir Bakış Uluslarası Kongresi* içinde, haz. Zeynep Rona, cilt: 1, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

İnsel, Ahmet, *Neo-liberalizm: Hegemonyanın Yeni Dili*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

İrem, Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997.

Jarausch, Konrad H ve L. Eugene Jones, "German Liberalism Reconsidered -Inevitable Decline, Bourgeois Hegemony or Partial Achievement", *In search of a Liberal Germany: Studies in the History of German Liberalism From 1789 to the Present* içinde, der. Konrad H. Jarausch ve L. Eugene Jones, Berg., Oxford, 1990.

Joll, James, *Europe Since 1870*, Penguin Books, Londra, 1990.

Kadıoğlu, Ayşe, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", *Defter*, sayı: 33, Bahar 1998.

Kadıoğlu, Ayşe, "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, haz. A.B. Hacımirzaoğlu, Türkiye İş Bankası-Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1998.

Kadıoğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Kadıoğlu, Ayşe, "Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, cilt ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1970.

Kallek, Cengiz, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul, 1997.

Kami, Ali, "Sosyalizm Hakkında Tekidat", *UUİM*, yıl: 2, cilt: 2, sayı: 17, 1326(a).

Kami, Ali, "Sosyalizm Hakkında Tekidat", *UUİM*, yıl: 2, cilt: 2, sayı: 18-21, 1326(b).

Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İletişim Yayınları, Istanbul, 2001.

Kansu, Aykut, "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakar Düşüncenin İthali", cilt ed. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt: 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası-Tanzimat Ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Kansu, Aykut, "Tek Parti Döneminde Bir Radikal Muhafazakâr Politika Mektebi Olarak 'Sosyal Siyaset'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 5: Muhafazakârlık* içinde, cilt ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Kansu, Aykut, *"20. Yüzyılın Başında Türk Düşünce Hayatında Liberalizm"*, MTSD, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Kansu, Günal, *Planlı Yıllar*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004.

Kantarcıoğlu, Sevim, "Atatürk'ün Kültür Anlayışı", *Yeni Forum*, 6 (149), 15 Kasım 1985.

Kaplan, Mehmet, "Din ve Ahlâk," *Büyük Türkiye Rüyası*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Kaplan, Mehmet, "Milliyetçilik ve Din", *Nesillerin Ruhu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997.

Kaplan, Sefa, *Kemal Derviş: Bir 'Kurtarıcı' Öyküsü*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1994.

Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul, 1994.

Karaca, Kurt, *Milliyetçi Türkiye*, Çınar Yayınları, Ankara, 1971.

Karadağ, Ahmet, "Demokratikleşme ve Sivil Toplum: 'Liberal Düşünce Topluluğu Örneği'", *Sivil Toplum*, sayı: 4, Ekim, Kasım, Aralık, 1994.

Karakoç, Sezai, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1985.

Karaman, Deniz, *Cavid Bey ve Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, LDT Yayınları, Ankara, 2001.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1974.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, DİB Yayınları, Ankara, 1975.

Karaman, Hayreddin, *Dört Risale*, der. Hayreddin Karaman, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.

Karpat, Kemal H, *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton University Press, Princeton, 1959.

Karpat, Kemal H., *Social and Political Thought in the Middle East*, haz. Kemal H. Karpat, Praeger, New York, 1982.

Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Kültürel, Kültürel Temeller*, 2. Baskı, Afa Yayınları, İstanbul, 1996 (1967).

Kasaba, Reşat, "Populism and Democracy in Turkey, 1946-1961" *Rules and Rights in the Middle East-Democracy, Law and Society*, der. Ellis Goldberg, Reşat Kasaba ve Joel Migdal, University of Washington Press, Seattle, Londra, 1993.

Kasaba, Reşat, *Dünya, İmparatorluk ve Toplum*, Kitap Yayınları, İstanbul, 2005.

Kayalı, Kayalı, "Milli Mücadele Sırasındaki Muhalefet ve İkinci Grup", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988.

Kayalı, Kurtuluş Kayalı, "I. TBMM'de Muhalefet", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kedourie, Elie, *Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford Press, Cambridge, 1994.

Kepenek, Yakup-Nurhan Yentürk, *Türkiye Ekonomisi*, Remzi Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2000.

Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabri Tekay, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990 (1989). (Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey*, Verso, Londra, 1987)

Keyder, Çağlar, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

Keyder, Çağlar, "The Dilemma of Cultural Identity on the Margins of Europe", *Review XVI*, Kış 1993.

Keyder, Çağlar, *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Keyman, Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Afa Yayınları, İstanbul, 2000.

Kıraç, İnan, *Anılarımla Patronum Vehbi* Koç, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1995.

Kırcı, Haluk, *Zamanı Süzerken (Hatıralar)*, Burak Yayınları, İstanbul, 1998.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Benim Gözümde Menderes*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1970.

Kızılyürek, Niyazi, *Milliyetçilik Kıskacında Kıbrıs*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Kocabaşoğlu, Uygur, ve Berge, Metin, *Bolşevik İhtilâli ve Osmanlılar*, Kebikeç Yayınları, Ankara, 1994.

Koçak, Cemil "Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikir Hareketleri", *Tarih ve Toplum*, sayı: 68, 1989.

Koçak, Cemil, "Siyasal Tarih 1923-1950", *Türkiye Tarihi 4 Çağdaş Türkiye 1908-1980*, haz. Sina Akşin içinde, Cem Yayınları, İstanbul, 1989.

Koçak, Cemil, "Kemalist Milliyetçiliğin Bulanık Suları", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce/ Cilt 4: Milliyetçilik*, cilt ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Kongar, Emre, *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Yayınları, İstanbul, 2000.

Koraltürk, Murat, "1920'lerden 1960'lara Devletçilik-Liberalizm Tartışmaları", *75 Yılda Düşünceler Tartışmalar*, ed. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992.

Köker, Levent, "Turgut Özal: Siyasi ideolojik bir portre", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi/Yüzyıl Biterken*, cilt: 11, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Köker, Levent, "Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce/ Cilt 5: Muhafazakârlık*, cilt ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Köseoğlu, Salahattin, "Birinci Büyük Millet Meclisi'nde İkinci Grup", *Mesuliyet*, sayı: 1, İstanbul, 17 Temmuz 1946. (İstanbul, 24 Temmuz 1946).

Kukathas, Chandran, *The Liberal Archipelago*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Kuran, Timur, *İslam'ın Ekonomik Yüzleri*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Kurdakul, Necdet, "19. Yüzyılda İktisat Kitapları", *Tarih ve Toplum*, İletişim Yayınları, İstanbul, sayı: 75, 1990.

Kutay, Cemal, "İbret Aynası: Acı Denemeler, Hayal Kırıklıkları ve Tek Başına Halil Bey!", *Türkiye İstiklâl ve Hürriyet Mücadeleleri Tarihi*, cilt: 19, İstanbul, 1957.

Kutay, Cemal, "İbret Aynası: Bir 'Tuzlu Toprak' Yolculuğu!", *Türkiye İstiklâl ve Hürriyet Mücadeleleri Tarihi*, cilt: 20, İstanbul, 1960.

Kutluay, D., *Turgut Özal Belgeseli*, Türk Haberler Ajansı, Ankara, 1994.

Kuyaş, Ahmet, "İkinci Cumhuriyet'in Cumhuriyet Tarihi", *Toplumsal Tarih*, sayı: 118, Ekim 2003.

Kymlicka, Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

Langewiesche, Dieter. *Liberalism in Germany*, ingilizceye çev. Christiane Banerji, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000.

Laski, Harold, *The Rise of European Liberalism-An Essay in Interpretation*, Allen Unwin, Londra, 1936.

Laski, Harold J., "Der Aufstieg der europaeischen Liberalismus", *Liberalismus* içinde, der. Lothar Gall, Athaeneum Verlag, Frankfurt a.M., 1985.

Le Bon, Gustave, *Ruh'ül-akvam*, çev. Abdullah Cevdet, Matbaa-i İçtihat, Kahire, 1907.

Logue, William, *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, Northern Illinois University Press, Dekalb, Illinois, 1983.

Lomasky, Loren E., *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

Mahçupyan, Etyen, 'Kimlikler Demokrasisinden Demokratik Kişiliğe', *Makale, Yazı ve Bildirilerle YDH*, YDH Yayınları, İstanbul, 1994.

Mahçupyan, Etyen, *İdeolojiler ve Modernite*, Patika Yayınları, İstanbul, 1996.

Mahçupyan, Etyen, *Radikal Yazılar*, *Patika* Yayınları, İstanbul, 1998.

Mahçupyan, Etyen, *Radikal Yazılar - II*, Patika Yayınları, İstanbul, 1999(a).

Mahçupyan, Etyen, *Yönetemeyen Cumhuriyet*, *Patika*, İstanbul, 1999(b)

Makdisi, Ussama, "Ottoman Orientalism", *American Historical Review*, Haziran 2002.

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1962.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (1990).

Mardin, Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mardin, Şerif, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Mardin, Şerif, "Devlet ve Kompromi", *Sözleşme*, sayı: 3, Ocak 1998.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Masbridge, J., "Güç Kullanımı / Güçle Mücadele: Yönetim Biçimi", der. S. Benhabib, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, Demokrasi Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 1996.

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 16 Mayıs 1325 tarihli 82. inikat, Devre: 1, İçtima Senesi: 1, Cilt: 4, TBMM Basımevi, Ankara, Tarihsiz.

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 10 Nisan 1326 tarihli 77. inikat, Devre: 1, İçtima Senesi: 2, Cilt: 4, TBMM Basımevi, Ankara, 1986.

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 26 Şubat 1326 tarihli 56. inikat, Devre: 1, İçtima Senesi: 3, Cilt: 3, TBMM Basımevi, Ankara, 1986.

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 23 Temmuz 1328 tarihli 47. inikat Devre: 2, İçtima Senesi: 1, Cilt: 2, TBMM Basımevi, Ankara, 1991.

Mehmet Cavit, *İlm-i İhtisât*, cilt: 1, Karabet Matbaası, İstanbul, 1899 [1315].

Mehmet Cavit, *İlm-i İhtisât*, cilt: 2, Mihran Matbaası, İstanbul, 1899 [1315].

Mehmet Cavit, "Neşriyat ve vekâyi-i iktisâdiye - 5", *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası 6*, 14 Haziran 1909 [1 Haziran 1325].

Mehmet Cavit Bey, *İktisat İlmi*, yeni harflere aktaran: Sema Alpun Çakmak, sadeleştiren: Orhan Çakmak, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

Menderes, Adnan, *Adnan Menderes'in Konuşmaları -1.*, haz. Mustafa Doğan, Ekicigil Yayınları, İstanbul, 1957(a).

Menderes, Adnan, *Adnan Menderes'in Konuşmaları -2.* haz. Mustafa Doğan. Ekicigil Yayınları, İstanbul, 1957(b).

Menderes, Adnan, *Adnan Menderes Diyor Ki...* haz. Şükrü Esirci, Demokrasi Yayınları, İstanbul, 1967.

Menderes, Adnan, *Başbakan Adnan Menderes'in Meclis Konuşmaları* - TBMM 1950-1960, haz. Faruk Sükan, Kültür Yayınları, Ankara, 1991.

Menderes, Adnan, *Adnan Menderes'in Konuşmaları- Demeçleri- Makaleleri*, cilt: 9, haz. Halûk Kılçık, Demokratlar Kulübü Yayınları, Ankara, 1992.

Menemencioğlu, Etem, *Sosyal Hukuk ve Tamamiyet Nazariyesi*, Hapisane Matbaası, Ankara, 1938.

Menemenli Ethem, *İnkılâbımız: İdeoloji ve Realite Karşısında*, Türkiye Matbaası, İstanbul, 1934.

Menteşe, Nahit, *Babam Halil Menteşe'nin Hayatından Kısa Notlar*, Emel Matbaası, Milas, 1950.

Menteşe, Halil, "Kurtarıcı Yol", *Cumhuriyet*, 4 Eylûl 1947.

Menteşe, Halil, *Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.

Mehmed Cavid Bey, *İlm-i İhtisad Mekteb-i İdadiye Mahsus*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Mert, Nuray, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", der. S. Yerasimos, G. Seufert and K. Vorhoff, *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Mill, J. Stuart, *Özgürlük Üstüne*, çev. Alime Ertan, İstanbul, 1985. (Akşam Matbaası, İstanbul, 1927.)

Mises, Ludwig von, *Human Action*, Henry Regnery, Chicago, 1949.

Mises, Ludwig von, *Liberalism*, Sheed, Andrews and McMeel, Kansas, 1962.

Mouffe, Chantal, "Demokrasi, İktidar ve 'Siyasal Düzen'", der. S. Benhabib, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999.

Muhtar, Ahmed, "Ticaret-i Bahriye ve Limanlar", *ÜİİM*, cilt: 1, sayı: 3, 1909 [1324].

Muhtar, Ahmed, "Ticaret-i Bahriye ve Gemi ve Vapurlar", *ÜİİM*, cilt: 1, sayı: 4, 1909 [1325(a)].

Muhtar, Ahmed, "Düyun-u Umumiye-i Düvel" *ÜİİM*, cilt: 2, sayı: 6, 1909 [1325(b)].

Muhtar, Ahmed, "Zirai Program", *ÜİİM*, cilt: 3, sayı: 9, 1909 [1325(c)].

Mumcu, Ceyhan, "Atatürk'ün Muhalifi Hüseyin Avni Bey Bir Özgürlük Kahramanı Mı İdi", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, sayı: 182, Ağustos 1995.

Murray, John, *The Turkish Ordeal: Being the Further Memoirs of Halide Edib*, Albemarle Street, Londra, 1928.

Mustafa Zühdü, "Ziraat Memleketi miyiz?", *Türk Yurdu*, cilt: 6, [1330].

Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* (1. Cilt Tarihçe) 1859-1959 M. M. Ve S. B. O., Örnek Matbaası, Ankara, 1954.

Mütercimler, Erol ve Öke, Mim Kemal, *Düşler ve Entrikalar - DP Dönemi Türk Dış Politikası*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004.

Nefi, Asaf, "Demokrasi ve Sosyalizm", *ÜİİM*, cilt: 2, sayı: 6, 1909 [1325(a)].

Nefi, Asaf, "Mücadele-i Hayatiye ve Tekamül-ü Cemiyat", *ÜİİM*, cilt: 2, sayı: 8, 1909 [1325(b)].

Nefi, Asaf, "Ahmed Şuayib", *ÜİİM*, Yıl 2, cilt: 3, sayı: 23, 1910 [1326].

Nesipzade, Nesip, "Bağımsızlık Sorunu - II", *Yeni Forum*, yıl: 13, Ağustos 1992(a).

Nesipzade, Nesip, "Bağımsızlık Sorunu - I", *Yeni Forum*, sayı: 13, Temmuz 1992.

Nisbet, Robert A., "The French Revolution and the Rise of Sociology in France", *American Journal of Sociology*, cilt: 49, Eylül 1943.

Nisbet, Robert A., *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York, 1966.

Norman, Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan, Londra, 1986.

Norman, Barry, *Welfare*, Open University Press, Milton Keynes, 1990.

Norman, Barry, *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, çev. M. Erdoğan, LTD Yayınları, Ankara, 1996.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, çev. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

Nuri, Bedii, "Hikmet-i İçtimaiye", *ÜİM*, cilt: 2, sayı: 5, 1909 [1325(a)].

Nuri, Bedii, "Kabiliyet-i; çtimaiye", *ÜİM*, cilt: 2, sayı: 7, 1909 [1325(b)].

Nuri, Bedii, "Hayat-ı İçtimaiye", cilt: 3, sayı: 9, 1909 [1325(c)].

Nuri, Bedii, "Ferdiyun ve Fevzaiyun", *ÜİM*, Yıl 2, cilt: 3, sayı: 17, [1326].

Nüzhet, Faik, "Aşar", *ÜİM*, cilt: 3, sayı: 12, 1909 [1325].

Okyar, A. Fethi, "Kitap hakkında birkaç söz", in Sir Arthur Salter, *İktisadi Hastalıktan Kurtuluş*, çev. A. Fethi Okyar, Tefeyyüz Kitaphanesi, İstanbul, 1932.

Okyar, Osman, *Neo-Klâsik Teoriyle Keynes Teorisinin Karşılaştırılması*, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1951.

Okyar, Osman, "Planlı İktisat Rejimi", *Forum*, cilt: 1, sayı: 16, 1954(a).

Okyar, Osman, "Türkiye'de Devletçilik ve Liberalizm", *Forum*, cilt: 1, sayı: 8, 1954(b).

Okyar, Osman, "1960'larda İktisat Politikasının Oluşmasında Forum'un Rolü", *Yeni Forum*, cilt: 5, sayı: 105, 1984.

Okyar, Osman, "Türkiye'de Aydınlar Bunalımı", *Yeni Forum*, 6 (134), 1 Nisan 1985.

Okyar, Osman ve Seyithanlıoğlu, Mehmet, *Fethi Okyar'ın Anıları*, T. İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1997.

Oran, Baskın, "1960-80: Göreli Özerklik - Dönemin Bilançosu", haz. Baskın Oran, *Türk Dış Politikası* - Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Ortaylı, İlber, "Osmanlılarda İlk Telif İktisat Elyazması", *Yapıt*, sayı: 46/1, Ekim 1983.

Ortaylı, İlber, "Batılılaşma Sorunu", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Ortaylı, İlber, "Cumhuriyeti Numaralandırmak...", *Türkiye Günlüğü*, 20, 1992.

Ortaylı, İlber, "Türkiye'nin Batılılaşma Hareketlerine Genel Bir Bakış", *Avrupa Birliği El Kitabı içinde*, T. C. Merkez Bankası Yayınları, Ankara, 1995.

Osmanlılar Ansiklopedisi, Yapi Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk siyasal Kültürü ve II. Cumhuriyet", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 20, 1992.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Bir Türkçü-İslamcı Eklemlenme Figürü Olarak Ağaoğlu Ahmet," *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökenleri ve Peyami Safa'nin Muhafazakâr Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997.

Ökçün, A. Gündüz, *Türkiye İktisat Kongresi 1923-İzmir Haberler-Belgeler-Yorumlar*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1968.

Önder, Tuncay,"Ali Fuad Başgil", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, cilt ed. Ahmet Çiğdem, cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Öz, Esat, "Küreselleşme, Demokrasi ve Millî Devlet: Yeni Çağda Milliyetçi Bakış Açısının Anlamı ve Gerekliliği Üzerine", *Türkiye ve Siyaset*, sayı: 5, Kasım-Aralık 2001.

Özal, Turgut, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, K. Rüstem & Brother, London, 1991.

Özal, Turgut, *Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın 3. İzmir İktisat Kongresi'ndeki Konuşmaları* (4 Haziran 1992), İzmir, 1992(a).

Özal, Turgut, "Türkiye'nin Önünde Hâcet Kapıları Açılmıştır" (mülakat: Mustafa Çalık), *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, 1992(b).

Özdemir, Hikmet, *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı Yön Hareketi*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1986.

Özdemir, Hikmet, "1453 İstanbul'unda Sivil Toplumun Kurumları Vardı", *Sever ve Dizdar* (1993) içinde, 1993.

Özdoğan, Günay Göksu, *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük* (1931-1946), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Özel, Mustafa, "İktisadi Düşüncenin Laikleşmesi", der. Ahmet Tabakoğlu ve Sadık Çelenk, *Bilgi, Bilim ve İslam* II, ISAV, İstanbul, 1992.

Özel, Mustafa, *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İz Yayınları, İstanbul, 1993.

Özel, Mustafa, *Birey, Burjuva ve Zengin*, İz Yayınları, İstanbul, 1994.

Özel, Mustafa, *Niteliğin Egemenliği*, İklim Yayınları, İstanbul, 1995(a).

Özel, Mustafa, *Devlet ve Ekonomi*, İz Yayınları, İstanbul, 1995(b).

Özel, Mustafa, "Din, Piyasa ve Kapitalizm", *Piyasa*, 2002.

Özipek, Bekir Berat, "Siyasette ve Fikir Dünyasında Liberal Düşünce Topluluğu", *Liberal Düşünce*, cilt: 7, sayı: 28, Güz 2002.

Özipek, Bekir Berat, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce/ Cilt 5: Muhafazakârlık*, cilt ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.

Özkan, Naki, "Türkiye İran Olamaz" (Taha Akyol İle Söyleşi), *Milliyet*, 19.05.1999.

Özkazanç, Alev, "Yeni Sağ", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi/Yüzyıl Biterken*, cilt: 15, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Özkazanç, Alev, *Türkiye'de Siyasî İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980'li Yıllarda Yeni Sağ*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998(a).

Özkazanç, Alev, 'Türkiye'de Siyasî İktidar Tarzının Dönüşümü', *Mürekkep*, 1998(b).

Özkazanç, Alev, '3 Kasım Seçimi ve Sonuçlarına Dair', *SBF Dergisi*, Ekim-Aralık 2002.

Özyüksel, Murat, "Liberal İktisat Düşüncelerinin Osmanlı İmparatorluğu'na Girişi", *İktisat Dergisi*, sayı: 247, 1985.

Özyüksel, Murat, *Feodalite ve Osmanlı Toplumu*, Der Yayınları, İstanbul, 1997.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Maliye Teşkilatı Tarihi (1442-1930)*, Maliye Bakanlığı Tetkik Kurulu Yayını, Ankara, 1977.

Pamuk, Orhan, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

Parla, Taha, "Türkiye Cumhuriyet Anayasalarında Yasama - Yürütme - Yargı İlişkileri", Parla, Taha, *Demokrasi, Anayasalar, Partiler ve Türkiye'nin Siyasal Rejimi içinde*, Onur Yayınları, İstanbul, 1986.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt: 3, Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (1991).

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: cilt: 1 Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, haz. F. Üstel, S. Yücesoy, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999 (1989).

Peker, Recep, *İnkılab Dersleri Notları*, Ulus Basımevi, Ankara, 1936.

Pelin, İbrahim Fazıl, *İktisat*, cilt: 2, Arkadaş Matbaası, İstanbul, 1933.

Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, Alan, İstanbul, 1996. (Polanyi, Karl, *The Great Transformation - The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1957.)

Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, haz. İnan Keser, Liberte Yayınları, Ankara, 2002. (Ayraç Yayınları, Ankara, 1999)

Pyle, Kenneth B, "Meiji Conservatism," *Modern Japanese Thought*, der. Bob Tadashı Wakabayashi, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Rahman, Fazlur, *İslâm*, çev. M. Dağ ve M. Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1993.

Ranciere, J., *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

Ranciere, J., "Who is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly*, sayı: 103, Bahar-Yaz 2004.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

Rayyıs, M. Ziyaüddin, *İslâmda Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir, İstanbul, 1990.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Reiss, H. S., *Kant: Political Writings*, düz. Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Reyhan Cenk, "Prens Sabahaddin", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1: Tanzimat ve Meşruiyetin Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Rıza Tevfik, "John Stuart Mill hürriyeti nasıl anlıyor?" *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası* 5 ve 6, 14 Mayıs 1909 [1 Mayıs 1325] ve4 Haziran 1909 [1 Haziran 1325].

Rıza Tevfik, "İngiltere'de bir amele köyü", *Ulum-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası 10*, 14 Ekim 1909 [1 Teşrin-i evvel 1325].

Rıza Tevfik, "Hapishane Hâtıraları", *Biraz da Ben Konuşayım*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Richard, H.C.," İktisadî Gelişmede Devletin Rolü", çev. M.E., *Forum*, cilt: 6, sayı: 71, 1957.

Rorty, Richard, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Rowley, Charles K., "On the Nature of Civil Society", haz. Rowley, *Classical Liberalism and Civil Society*, Edward Elgar, Celtenham, UK ve Northampton, M.A, USA, 1997.

Sadi, Kerim, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Safa, Peyami, *Din, İnkılâp ve İrtica*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990.

Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999.

Sağıroğlu, Nursel, *An Intellectual Opposition In The DP Period*, 1954-1960, Boğaziçi Üniversi-

tesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1990.

Salter, Sir Arthur, *Recovery: The Second Effort*, G. Bell and Sons Ltd, Londra, 1932.

Sakal, Fahri, *Ağaoğlu Ahmet Bey*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.

Sancar, Mithat, "Kalıcı global olağanüstü hal", *Birikim*, sayı: 151, 2001.

Saner, Ali İhsan, *Devletin Rantı Deniz*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sarıbay, Ali Yaşar, "Cumhuriyet, Devlet ve Toplum", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 20, 1992.

Sarol, Mükerrem, *Bilinmeyen Menderes*, cilt: 1, Kervan Yayınları, İstanbul, 1983(a).

Sarol, Mükerrem, *Bilinmeyen Menderes* cilt: 2, Kervan Yayınları, İstanbul, 1983(b).

Satı, "Uzviyetler ve Cemiyetler", *ÜİM*, cilt: 2, sayı: 8, 1909 [1325].

Savaş, Vural, *İrtica ve Bölücülüğe Karşı Militan Demokrasi*, Bilgi Yayınları, Ankara, 2000.

Savcı, Bahri, "Batılı Demokrasinin Bazı Temel Kavramları Üzerine", *Forum*, cilt: 4, sayı: 47, 1956.

Savran, Sungur, "Toplumsal Mücadeleler, Askeri Müdahaleler: 1960, 1971, 1980", *11. Tez*, sayı: 6, 1986.

Sayar, Ahmed Güner, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000 (1986). (Der Yayınları, İstanbul, 1986.)

Sayar, Ahmet G., *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*, Eren Yayınları, İstanbul, 1998.

Scott, James S., *Domination and Acts of Resistance-Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1990.

Sevinç, Necdet, *Yazarını Kurşunlatan Yazılar*, Kevser Yayınları, İstanbul, 1973.

Sever, Metin ve Dizdar, Cem, *İkinci Cumhuriyet Tartışmaları*, Başak Yayınları, İstanbul, 1993.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet ve Yayla, Atilla, 'Türkiye'de Liberalizm', *Liberal Düşünce*, 1998.

Shissler, Holly A., *Between Two Empires*, Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey, I.B. Tauris & Co. Ltd., Londra ve New York, 2003.

Simav, Akın, *Turan Güneş'in Siyasal Kavgaları*, İzmir, 1975.

Skousen, Mark, *Modern İktisadın İnşası, Büyük Düşünürlerin Hayatları ve Fikirleri*, çev. Mustafa Acar, Ekrem Erdem ve Metin Toprak, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.

Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, (Modern Library Edition), Methuen, Londra, 1937.

Sohrabi, Nader, "Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered" *Comparative Studies in Society and History*, cilt: 44, sayı: 1, Ocak 2002.

Soysal, Ayşe Gün, *Ahmed Ağaoğlu (1869-1939): The Life and Thought of a Turkish Nationalist during 1908-1918*, Master tezi, Boğaziçi Universitesi 1995.

Sözen, Edibe, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/ Cilt 5: Muhafazakârlık*, cilt ed. A. Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Steed, Michael ve Peter Humphreys, "Identifying liberal parties" *Liberal Parties in Western Europe*, der. Emil J. Kirchner, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Sternhell, Zeev, with Mario Sznajder and Maia Asheri, *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton University Press, New Jersey, 1994.

Sternhell, Zeev, *The Intellectual Revolt Against Liberal Democracy 1870-1945*, der. Zeev Sternhell, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Kudüs, 1996.

Suad, Ali, "Mısır'da Buhran-ı Mali", *ÜİM*, cilt: 1, sayı: 2, 1909 [1324].

Suvanto, Pekka, *Conservatism from the French Revolution to the 1990's*, çev. R. Fletcher, MacMillan Press, Londra; New York, 1997.

Süreya, Cemal, "Demirel'in Yeni Yüzü", *99 Yüz* içinde, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1991.

Swietochowski, Tadeusz, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*, çev. Nora Mert, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1988.

Şahingiray, Özel, *Celal Bayar'ın Söylev ve Demeçleri: 1920-1953*, der. Özel Şahingiray, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999.

Şahinoğlu, Osman, *AP'nin Doğuşundan Bugüne*, Seden, Ankara, 1966.

Şal, Birol, *Muhalif Bir Dergi: Forum (1954-1960)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1988.

Şapolyo, Enver Behnan, *Mustafa Kemal Paşa ve Milli Mücadelenin İç Alemi*, İnkılap ve Aka Kitapevi, İstanbul, 1967.

Şuayib, Ahmed, "Avalim-i İçtimaiye, 1 Irk Nazariyesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, cilt: 2, sayı: 5, 1 Mayıs [1325].

Şuayip, Ahmet, Rıza Tevfik, Mehmed Cavid, "Mukaddime ve Program", *ÜİM*, cilt: 1, sayı: 1, 1908 [1324(a)].

Şuayip, Ahmet, "Devlet ve Cemiyet", *ÜİM*, cilt: 1, sayı: 1, 1908 [1324(b)].

Şuayip, Ahmet, "Avamil-i İçtimaiye", *ÜİM*, cilt: 1, sayı: 5, 1909 [1325(a)].

Şuayip, Ahmet, "Avamil-i İçtimaiye", *ÜİM*, cilt: 1, sayı: 6, 1909 [1325(b)].

Şuayip, Ahmet, "Avamil-i İçtimaiye", *ÜİM*, cilt: 2, sayı: 7, 1909 [1325(c)].

Tabakoğlu, Ahmet ve İsmail Kurı, *İktisadi Kalkınma ve İslam*, İSAV, İstanbul, 1987.

Tabakoğlu, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Dersleri*, YKY, İstanbul, 2003.

Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998 (Afa Yayınları İstanbul, 1996).

Taşkın, Yüksel, "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 4: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Tekeli, İlhan-Selim İlkin, *Savaş Sonrası Ortamında 1947 Türkiye İktisadi Kalkınma Planı*, ODTÜ Yayınları, Ankara, 1974.

Tekeli, İlhan ve Selim, İlkin, "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selanik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği," der. Osman Okyar & Halil İnalcık, *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1071-1920*, Meteksan Limited Şirketi, Ankara, 1980.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, *1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadî Politika Arayışları*, ODTÜ Yayınları, Ankara, 1977.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu*, ODTÜ Yayınları, Ankara, 1982.

Tekeli, İlhan ve Selim, İlkin, "1923 Yılında İstanbul'un İktisadi Durumu ve İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası İktisat Komisyonu Raporu," *Cumhuriyetin Harcı*, İkinci Kitap, Köktenci Modernitenin Ekonomik Politikasının Gelişimi, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

Tevfik, Dr. Rıza, "Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyasiye ve İçtimaiyesi", *UİİM*, cilt: 1, sayı: 1, 1908 [1324].

Tevfik, Dr. Rıza, "Hürriyet (İngiliz Hekîm-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?)", *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası*, cilt: 2, sayı: 5, 1 Mayıs [1325].

Tevfik, Dr. Rıza, "Hürriyet (İngiliz Hekîm-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?)", *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası*,", cilt: 2, sayı: 6, 1 Haziran [1325].

Tevfik, Dr. Rıza, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, cilt: 2, sayı: 7, 1 Temmuz [1325].

Tevfik, Dr. Rıza, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", UUİM, Yıl 2, cilt: 1, sayı: 13, [1325(b)].

Tevfik, Dr. Rıza, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'ın Felsefesi", *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası*, ikinci yıl, cilt: 1, sayı 14-2, [Kanun-u Sani 1325].

Tevfik, Dr. Rıza, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, yıl: 2, cilt: 1, sayı: 17, 1 Mayıs [1326].

Tevfik, Dr. Rıza, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'ın Felsefesi", *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimâiye Mecmûası*, ikinci yıl, cilt: 2, sayı: 18-21, Haziran-Eylül [1326].

Tezcan, Levent, "İslamcılık ve Toplumun Kurgusu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde, cilt: 6, cilt ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Tibuk, Besim, *İnsan Hakları ve Demokrasi*, Genel Başkan ile Sohbet Dizisi, sayı: 2, LDP Tanıtım Yayınları, İstanbul, 1994.

Timberlake, Charles E, "Introduction: The Concept of Liberalism in Russia," *Essays on Russian Liberalism*, der. Charles E. Timberlake, University of Missouri Press, Missouri, 1972.

TOBB, İktisadi Rapor, İstanbul, 1958.

Toker, Metin, *Solda ve Sağda Vuruşanlar -Türkiye'deki İki Yönlü İhtilal Ortamının Anatomisi*, Akis, Ankara, 1971.

Toker, Metin, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları (1944-1973): DP Yokuş Aşağı (1954-1957)*, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1991.

Toker Nilgün-Tekin Serdar, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Topçu, Nurettin, "Hüseyin Avni Ulaş'ın Şahsiyeti", *I. Devre Erzurum Milletvekili Hüseyin Avni Ulaş, 10'uncu Yıldönümü* içinde, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, İstanbul, 1958.

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1972.

Topçu, Nurettin, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, haz. E. Erverdi, İ. Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Toprak, Sedat, "Liberal Çizgide Öncü Bir Yazar ve Kitabı: Liberalizm, Demokrasi ve Kapıkulu Geleneği", *Polemik*, sayı: 12, Mart-Nisan 1994.

Toprak, Zafer, "II. Meşrutiyette Fikir Dergileri", *Tanzimatta Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi*, cilt: 1.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)*, Yurt Yayınları, Ankara, 1982.

Toprak, Zafer, "II. Meşrutiyet Döneminde İktisadî Düşünce", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Toprak, Zafer "Tanzimat ve Çağdaş Türkiye", *Toplum ve Bilim*, sayı: 46-47, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Toprak, Zafer, "Tanzimat Ekonomisi ve Günah Keçisi", *Tarih ve Toplum*, sayı: 71, İletişim Yayınları, İstanbul 1989.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950): Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı-Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Toprak, Zafer, *İttihat-Terakki ve Devletçilik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Toprak, Zafer, *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Topuz, Hıfzı, *100 Soruda Türk Basın Tarihi*, Gençlik Yayınları, İstanbul, 1973.

Trak, Ayşe, "Liberalizm-Devletçilik Tartışması (1923-1939)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Tuğcugil, Ayhan, *Türk Milliyetçiliği Fikir Sistemi*, Töre Devlet Yayınları, Ankara, 1980.

Tuna, Orhan, "Türkiye'de İlk Tercüme İktisat Kitabı", *3. Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, Ankara, 1948.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Arba Yayınları, İstanbul, 1996.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*, Yurt Yayınları, Ankara, 1999 (1981).

Tunçay, Mete, "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt: 2, cilt ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Turgut, Mehmet, *Siyasetten Portreler*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1991.

Turgut, Mehmet, *Hatıra Nev'inden Notlar*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2000.

Turgut, Serdar, *Öteki Türkiye*, Parantez Yayınları, İstanbul, 2000.

Tünay, Muharrem, "Türk Yeni Sağının Hegemonya Girişimi", *Praksis*, sayı: 5, 2002. (Tünay, M., "The Turkish New Right's Attempt at Hegemony", der. A. Eralp vd., The political and Socioeconomic Transformation of Turkey içinde, Praeger, Westport, 1993.)

Türk Parlamento Tarihi, I. ve II. Meşrutiyet, cilt: 2, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

Türk, H. Bahadır, "İdeoloji", *Siyaset*, haz. M. Türköne, Lotus Yayınları, Ankara, 2003.

Türk, H. Bahadır, "Türk Modernleşmesi Üzerinden Birinci Dalga Feminizmini Okumak", *Bülent Tanör Armağanı*, haz. Ö. Ö. Tanör, Legal Yayınları, İstanbul, 2004.

Türk, H. Bahadır, H. Emrah Beriş, "Yeni Sağ ve Muhafazakâr Demokrasi Arasında AKP", *Birikim*, sayı: 179, Mart 2004.

Türkeş, A. Ömer, "Muhafazakar Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, cilt ed. Ahmet Çiğdem, cilt: 5, İletişimYayınları, İstanbul, 2003.

Türkeş, Mustafa, *Ulusçu Sol Bir Akım: Kadro Hareketi (1932-1934)*, İmge Yayınları, Ankara, 1999.

Türkkan, Reha Oğuz, *Milliyetçilik Yolunda: Ergenekon, Bozkurt, Gökbörü; Eski ve Yeni Yazılar*, Müftüoğlu Yayınları, İstanbul, 1944.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Türköne, Mümtaz'er, *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yayınları, Ankara, 2003.

Tütengil, C. Orhan, "Türkçe'de İlk İktisat Kitabı Konusu ve Yeni Bir Eser Üzerine Notlar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 25, İstanbul, 1965.

Uludağ, Süleyman, *İslamda Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1988.

Uludağ, Süleyman, "'İktisadi Düşüncenin Laikleşmesi' üzerine tartışmalar VI", der. Ahmet Tabakoğlu ve Sadık Çelenk, *Bilgi, Bilim ve İslam* II, ISAV, İstanbul, 1992.

Ulus, "Halil Menteşe Vefat Etti", 3 Nisan 1948.

Ulus, "Halil Beyin Hatırasına", 4 Nisan1948.

Urgan, Mina, *Bir Dinozorun Anıları*, YKY, İstanbul, 1998.

Uslu, İbrahim, "Bir fikir gezgininin seyahatnamesi", *Kitap*, sayı: 69, Ağustos 1995.

Uyguner, Muzaffer, *Halide Edip Adıvar: Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1994.

Uyguner, Muzaffer, "Sultanahmet Mitingindeki Söylev", *Halide Edip Adıvar: Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler* içinde, Bilgi Yayınları, Ankara, 1994.

Uysal, Sermet Sami, *Yahya Kemal'le Sohbetler*, Kitap Yayınları, İstanbul, 1959.

Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yayınları, İstanbul, 1981.

Ülgener, Sabri F., *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983.

Ülgener, Sabri F., *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1984.

Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul, 1991(a).

Ülgener, Sabri F., *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme*, Der Yayınları, İstanbul, 1991(b).

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1999 (1992).

Ülsever, Cüneyt, "Bir Topal Devrimci: Turgut Özal", *Teneke Evin Torunu* içinde, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999.

Üstel, Füsun, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Walicki, Andrzej, *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*, Lehçeden çev. Hilda Andrews-Rusiecka, Stanford University Press, Stanford, 1979.

Wallerstein, Immanuel, *Liberalizmden Sonra*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Watkins, Frederick, "Theorie und Praxis der modernen Liberalismus", *Liberalismus* içinde, der. Lothar Gall, Athaeneum Verlag, Frankfurt a.M., 1985.

Weiker, Walter F., *The Free Party of 1930 in Turkey: Loyal Opposition in a Rapidly Modernizing Nation*. Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1962.

Weiker, Walter F., *Political Tutelage and Democracy in Turkey -The Free Party and Its Aftermath*, E. J. Brill, Leiden, 1973.

West, Edwin G., *Adam Smith into the Twenty-First Century*, Edward Elgar, Cheltenham, UK ve Brookfield, US, 1996.

Varlık, Bülent, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Varlık, Bülent, "Osmanlı Dönemi Türkçe Yerel Basın Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu*, Ankara, 1999.

Vincent, Andrew, *Theories of the State*, Basil Blackwell, 1987.

Vergin, Nur, "Tasfiye mi, Tashih mi?", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 20, 1992.

Voloshinov, V. N., *Marxism and the Philosophy of Language*, Seminar Press, New York, 1973.

Yalçın, Aydın, "Emekli Orgeneral M. Batur'un Anıları Üzerine Askerler ve Politika" *Vatan Hıyanetinin Anatomisi içinde*, Forum Yayınları, Ankara, 1986.

Yalçın, Aydın, "Giriş: Savaşmadan Teslim Alma Çabaları," *Vatan Hıyanetinin Anatomisi içinde*, Forum Yayınlar, Ankara, 1986.

Yalçın, Aydın, "Kültür Değiştirmemizin Temel Şartı," *Forum*, cilt: 3, sayı: 27, 1 Mayıs 1955(a).

Yalçın, Aydın, "Aydınların Ferdiyetçiliği," *Forum*, cilt: 3, sayı: 29, 1 Haziran 1955(b).

Yalçın, Aydın, "Sosyalizmin Bugünkü Meseleleri," *Forum*, cilt: 4, sayı: 40, 15 Kasım 1955.

Yalçın, Aydın, "Amerika ve Hür Dünya İle İşbirliğimiz", *Forum*, cilt: 2, sayı: 16, 1954.

Yalçın, Aydın, "Aydın Yalçın'ın Cevabı", *Forum*, cilt: 5, sayı: 60, 1956(a).

Yalçın, Aydın, "Aydın Yalçın'ın Notu", *Forum*, cilt: 5, sayı: 55, 1956(b).

Yalçın, Aydın, "İçtimai Reformcu ve Gerçekler", *Forum*, cilt: 6, sayı: 66, 1956(c).

Yalçın, Aydın, "İktisadî Planlama ve Kalkınma", *Forum*, cilt: 5, sayı: 59, 1956(d).

Yalçın, Aydın, "John Maynard Keynes", *Forum*, cilt: 5, sayı: 51, 1956(e).

Yalçın, Aydın, "Gelişme Gayretlerimizde Aksayan Nedir?" *Forum*, cilt: 4, sayı: 45, 1 Şubat 1956.

Yalçın, Aydın, "Plan ve Program Meselesi," *Forum*, cilt: 7, sayı: 75, 1 Mayıs 1957.

Yalçın, Aydın, "Yol Kavşağında Bir Öncü", *Öncü*, 26 Ağustos 1960(o).

Yalçın, Aydın, "Asıl Mesele Nedir?" *Öncü*, 29 Ağustos 1960(n).

Yalçın, Aydın, "İhtiyaç Sistem ve İdeolojiye midir?", *Öncü*, 31 Ağustos 1960(m).

Yalçın, Aydın, "Demokrat Partinin Akıbeti", *Öncü*, 3 Eylül 1960(l).

Yalçın, Aydın, "Teşhisi İyi Koymalıyız", *Öncü*, 4 Eylül 1960(k).

Yalçın, Aydın, "Hür Cemiyet Plânlaması", *Öncü*, 13 Eylül 1960(j).

Yalçın, Aydın, "Demokrasi ve Lider, *Öncü*, 14 Eylül 1960(i).

Yalçın, Aydın, "Demokrasimizde Aksamalar" *Öncü*, 15 Eylül 1960(h).

Yalçın, Aydın, "Profesyonel Politikacı ve Demokrasi" *Öncü*, 16 Eylül 1960(g).

Yalçın, Aydın, "Esasta Anlaşalım" *Öncü*, 21 Eylül 1960(f).

Yalçın, Aydın, "Hürriyet İnancı" 29 Eylül 1960(e).

Yalçın Aydın, "İlim ve Demokrasi" *Öncü*, 1 Ekim 1960(d).

Yalçın, Aydın, "Hürriyetin Temeli" *Öncü*, 14 Kasım 1960(b).

Yalçın, Aydın, "Siyasi Ortam" *Öncü*, 25 Ekim 1960(c).

Yalçın, Aydın, "Partiler ve Demokrasi" *Öncü*, 17 Kasım 1960(a).

Yalçın, Aydın, "Yeni Partiden Maksat" *Öncü*, 24 Kasım 1960.

Yalçın, Aydın, "Sosyalistleri Yanıltan", *Öncü*, 4 Şubat 1962(a).

Yalçın, Aydın, "Usul Hakkında", *Öncü*, 5 Şubat 1961(h).

Yalçın, Aydın, "Yeni Türkiye Partisi", *Öncü*, 14 Şubat 1962.

Yalçın, Aydın, "Zihniyet ve Tutum Meselesi", *Öncü*, 22 Şubat 1961(g).

Yalçın, Aydın, "İktisadi Gelişme ve Plânlama", *Öncü*, 24 Şubat 1961(f).

Yalçın, Aydın, "Siyasi Liderlik", *Öncü*, 3 Temmuz 1961(e).

Yalçın, Aydın, "İlericilik, Gericilik", *Öncü*, 9 Temmuz 1961(d).

Yalçın, Aydın, "Dikkatli Olalım", *Öncü*, 6 Ağustos 1961(c).

Yalçın, Aydın, "Gerçek Atatürkçülük", *Öncü*, 10 Kasım 1961(b).

Yalçın, Aydın, "Farklı Düşünceye Saygı", *Öncü*, 25 Kasım 1961(a).

Yalçın, Aydın, "Sosyalizm, Komünizm," *Öncü*, 1 Aralık 1961.

Yalçın, Aydın "Niçin Çıkıyoruz?", *Yeni Forum*, cilt: 1, sayı: 1, 15 Eylül 1979.

Yalçın, Aydın, "Forumcuları Ürkütme Tertipleri" *Yeni Forum - Vatan Hıyanetinin Anatomisi* içinde, cilt: 1, sayı: 3, 15 Ekim 1979.

Yalçın, Aydın, "Tedavi Teşhisle Başlar", *Yeni Forum - Vatan Hıyanetinin Anatomisi* içinde, 1 Mart 1980.

Yalçın, Aydın, "Şiddet Olaylarına Doğru Teşhis", *Yeni Forum - Vatan Hıyanetinin Anatomisi* içinde, 1 Eylül 1980.

Yalçın, Aydın, "Teşhis Hatasının Sakıncaları", *Yeni Forum*, 15 Eylül 1984.

Yalçın, Aydın, "Demokrasimizin Sıkıntılı Dönemleri", *Yeni Forum*, 15 Mart 1985(a).

Yalçın, Aydın, "Çağdaş Muhafazakârlık ve Siyasi İstikrar", *Yeni Forum*, 15 Aralık 1985.

Yalçın, Aydın, "Neyin Mücadelesini Yapıyoruz?," *Yeni Forum - Vatan Hıyanetinin Anatomisi*, Daily News Web içinde, Ofset Tesisleri, Ankara, 1986.

Yalçın, Aydın, *Vatan Hıyanetinin Anatomisi*, Daily News Web. Ofset Tesisleri, Ankara, 1986.

Yalçın, Aydın, "Yeni bir dönemin başında", *Yeni Forum*, Ocak 1990.

Yalçın, Aydın, "Atayurt'ta Arayışlar", *Yeni Forum*, sayı: 13, Temmuz 1992.

Yalçın, Aydın, "Washington'da Dağlık Karabağ Toplantısı", *Yeni Forum*, sayı: 13, Eylül 1992(a).

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Matbuat Hayed", *Fikir Hareketleri* 1, 29 Ekim 1933.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Bizde İktisadi Devletçilik Avrupada İktisadi Devletçilik", *Fikir Hareketleri* 5, sayı: 3–5, 23 Kasım 1933.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Türk Cumhuriyetinin Onuncu Yıldönümü", *Fikir Hareketleri*, 1933.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Matbuat Hayatı: Avrupaya Hayranlık", *Fikir Hareketleri*, 1934.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Sesini Kaybeden Memleket", *Yedigün*, sayı: 155, 26 Şubat 1936.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Tanıdıklarım: Halil Bey", *Yedigün*, 29 Temmuz 1936.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Cumhuriyet Bayramında", *Yedigün*, sayı: 242, 27 Ekim 1937.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Kaybolan İnsan", *Yedigün*, sayı: 250, 22 Aralık 1937.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Yeni Belçika Kabinesi", *Yeni Sabah*, 17 Mayıs 1938.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Tabii Şeyler", *Yedigün*, sayı: 274, 7 Haziran 1938.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Zonguldakta bazı müşahedeler: Amele Mes'elesi - II", *Yeni Sabah*, 18 Temmuz 1938.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Seri İnsanlar", *Yedigün*, sayı: 283, 9 Ağustos 1938.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Müsavat Düşmanlığı", *Yedigün*, sayı: 321, 2 Mayıs 1939.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Heyecan ve alâka uyandıran bir makale", *Tanin*, 5 Nisan 1944.

Yalçın, Hüseyin Cahid, "Sol cereyan", *Tanin*, 6 Kasım 1944.

Yalman, Ahmet Emin. "Ağır Sanayiimizin Doğuşu", *Tan*, 5 Nisan 1937.

Yalman, Ahmet Emin, *Gerçekleşen Rüya*, Tan Matbaası, İstanbul, 1938.

Yalman, Ahmet Emin, "Elele Çalışmanın İyi Bir Örneği", *Vatan*, 7 Eylül 1941.

Yalman, Ahmet Emin. "Devletçiliğin Yanlış Tefsiri", *Vatan*, 25 Nisan 1942.

Yalman, Ahmet Emin, *Havalarda 50000 Kilometre Seyahat*, cilt: 1, Vatan Matbaası, İstanbul, 1943.

Yalman, Ahmet Emin, *Dünyadan Haber: Yeni Hava Seyahatlarının Notları, 1944-1945*, cilt: 2, Vatan Matbaası, İstanbul, 1945.

Yalman, Ahmet Emin, "Dünyanın ana dâvası - 4: Karşılıklı anlayış ve saygı", *Vatan*, 6 Nisan 1945.

Yalman, Ahmet Emin, *Berraklığa Doğru*, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1957.

Yalman, Ahmet Emin, *Yarının Türkiyesine Seyahat*, Cem Yayınları, İstanbul, 1990.

Yalman, Ahmet Emin, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, Pera Turizm ve Ticaret, İstanbul, 1997.

Yarar, Betül, "1980'ler Türkiye'sinde Yeni Sağın Yükselişi", *Mürekkep* 10/11, 1998

Yayla, Atilla, "Teröristlerin Islahının Kültürel ve İdeolojik Boyutları", *Yeni Forum*, cilt: 6, sayı: 131, 15 Şubat 1985(a).

Yayla, Atilla, "Dünyada ve Türkiye'de Terör," *Yeni Forum*, cilt: 6, sayı: 128, 1 Ocak 1985.

Yayla, Atilla, "Hür Basın ve Demokratik Sistem", *Yeni Forum*, cilt: 6, sayı: 143, 15 Ağustos 1985(c).

Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1992 (Liberte Yayınları, İstanbul, 2000).

Yayla, Atilla, "Pratikteki Açmazlarıyla Liberalizm ve Liberal Düşünce Topluluğu", *Liberal Düşünce*, 1996.

Yayla, Atilla, *Demokrasiyi Koruma Kılavuzu*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

Yayla, Atilla, "Liberal Düşünce Topluluğu'nun Doğuşu, Gelişimi ve Geleceği Üzerine", *Liberal Düşünce*, sayı: 28, Güz 2002.

Yayla, Atilla, *Fikir Hareketleri ve Liberal Düşünce Topluluğu*, Liberte, Ankara, 2003.

Yayla, Atilla, "Liberal Siyaset/Liberal İktisat: Özal Çizgisi", *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, der. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, Boyut Kitapları, İstanbul, 2003.

Yazıcı, Nesimi, "Tanzimat Döneminde Ekonomi Basını: Takvim-i Ticaret", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 39, Ankara, 1999.

Yenal, Oktay, *Cumhuriyet'in İktisat Tarihi*, Türkiye Sınai Kalkınma Bankası Yayınları, İstanbul, 2001.

Yeldan, Erinç, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye Ekonomisi*, İletişim, İstanbul, 2001.

Yeni Forum, "Vatanseverlik ve Sağduyunun Gür Sesi", 15 Ocak 1980(a).

Yeni Forum, "Rejim ve Anayasamızda Reform Önerisi", 15 Mayıs 1980, 1-33 (Ek).

Yeni Forum, "Senaryonun İç ve Dış Tezahürleri", sayı: 35, 15 Şubat 1981(c).

Yeni Forum, "Aysbergin Ucu ve Gövdesi", sayı: 36, 1 Mart 1981(b).

Yeni Forum, "Amerikan Senatosunda Terörizm Araştırması", 15 Temmuz 1981(a).

Yeni Forum, "Önümüzdeki Ciddi Görev", 1 Aralık 1981.

Yeni Forum, "Yeni Forumun Cevabı", 15 Nisan 1984.

Yeni Forum, "Teşhis Hatasının Sakıncaları", 15 Eylül 1984(a).

Yeni Forum "Yeni Yılda Millî Gündem", sayı: 139, 1 Ocak 1985(m).

Yeni Forum, "Gençliği Hedef Alan İdeolojik Saldırılar", sayı: 129, 15 Ocak 1985(l).

Yeni Forum "Psikolojik Savaşta Karşı Önlemler Nelerdir?", sayı: 131, 15 Şubat 1985(k).

Yeni Forum, "Üniversiteler ve Çağdaş Softalar", sayı: 136, 1 Mayıs 1985(j).

Yeni Forum, "Komunistler, Yalan ve Aydınlar", sayı: 137, 15 Mayıs 1985(i).

Yeni Forum, "Orduya Komünist Sızması", sayı: 138, 1 Haziran 1985(h).

Yeni Forum, "Solun Fikrî Perişanlığı", sayı: 141, 15 Haziran 1985(g).

Yeni Forum, "Başarılı Bir Demokrasi İçin", sayı: 141, 15 Temmuz 1985(f).

Yeni Forum, "Aydınların Görevi", sayı: 144, 1 Eylül 1985(e).

Yeni Forum, "12 Eylül'ün Beşinci Yıldönümü", 15 Eylül 1985(d).

Yeni Forum, "Atatürkçülüğün Çetin Yolları", sayı: 146, 1 Ekim 1985(c).

Yeni Forum, "Hayal Kırıklığı ve Pişmanlık", sayı: 147, 15 Ekim 1985(b).

Yeni Forum, "Öğrenci Derneklerine Dikkat", sayı: 148, 1 Kasım 1985(a).

Yeni Forum, "Kış Başında Bulutlanan Ufuklar", sayı: 148, 1 Kasım 1985.

Yeni Forum, "DİSK'in Kapatılması Üzerine", sayı: 8, 1 Ocak 1987(d).

Yeni Forum, "Radikal Sol Dergi Furyası", sayı: 8, 15 Ocak 1987(b).

Yeni Forum, "DİSK, Marksizm ve Sosyal Demokratlık", sayı: 8, 15 Ocak 1987(c).

Yeni Forum, "Birleşik Sosyalistler Birleşiniz", sayı: 8, 15 Haziran 1987.

Yeni Forum, "Radikal Sol Dergilerin Fonksiyonları", sayı: 8, 1 Mart 1987(a).

Yeni Forum, "Y. Forum 12. Yaşına Girdi", sayı: 11, Ekim 1990.

Yeni Forum, "Entellektüel Kirlenmenin İzleri", sayı: 12, Mayıs 1991.

Yeni Forum, "Dergimiz 15. Yılında", yıl: 14, Eylül 1993.

Yetkin, Çetin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası -Atatürk'ün Başarısız Demokrasi Devrimi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1997.

Yıldırım, Ergun, *Batıcılaşma Sürecinde Bir Şahsiyet: Ahmet Emin Yalman Hayatı, İlişkileri, Fikirleri*, İÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1991.

Yıldız, Ahmet, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene" *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları* (1919-1938), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Yılmaz, Murat, "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, Yaz 1993.

Yılmaz, Murat, "Adem-i Merkeziyetçi Bir Roman: Yeni Turan", *Polemik*, sayı: 13, Mayıs-Haziran 1994.

Yılmaz, Murat, "Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme", (Deniz Gürsel ile Mülakat), *Polemik*, sayı: 12, Mart-Nisan 1994.

Yılmaz, Murat, "Ahmet Ağaoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Batıcılık*, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Yılmaz, Murat, "Rauf Orbay", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, cilt ed. A. Çigdem, cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Yılmaz, Murat, "Türk Düşüncesi Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt: 5, cilt ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Yılmaz, Murat, "Sabri Fehmi Ülgener", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, der. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, cilt ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Yumer, Ruhdan "Devlet Kuramında Liberal Temalar I, II", *Toplum ve Bilim*, 1987, 1988.

Yürüşen, Melih, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, LDT Yayınları, Ankara, 1998.

Yürüşen, Melih, "Liberal Olmak veya Bir Tercihin İzini Sürmek Üzerine Bir Deneme", *Liberal Düşünce*, cilt: 7, sayı: 28, Güz 2002.

Zihnioğlu, Yaprak, *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Zileli, Gün, *Yarılma (1954-1972)*, Ozan Yayınları, İstanbul, 2000.

Žižek, Slavoj, "Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, sayı: 225, 1997.

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londra, 1999.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y.S. Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul.

YAZARLAR HAKKINDA

EMRAH AKKURT
Plato Yayınları Editörü

DOÇ. DR. HALUK ALKAN
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

F. HASAN AROL
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü

PROF. DR. AHMET ARSLAN
Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. ZÜHTÜ ARSLAN
Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Fakültesi, Öğretim Üyesi

CUMHUR ASLAN
Erzurum Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

YRD. DOÇ. GÜVEN BAKIREZER
Kocaeli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

HAMİT EMRAH BERİŞ
Gazi Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

TANIL BORA
Editör, Yazar

DR. HAMİT BOZARSLAN
EHESS (Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales), Öğretim Üyesi

PROF. DR. AYŞE BUĞRA
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. SİMTEN COŞAR
Başkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

CEM ÇETİN
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Tarihi

YRD. DOÇ. DR. ALİYAR DEMİRCİ
Adnan Menderes Üniversitesi Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

SİBEL DEMİRCİ
Siyasetbilimi Yüksek Lisans Mezunu, Yüksek Öğretim Kurumu'nda Uzman

DOÇ. DR. AHMET DEMİREL
Marmara Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İngilizce Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. TANEL DEMİREL
Çankaya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. ATİLLA DOĞAN
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

CEM EMRENCE
Binghampton Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

PROF. DR. MUSTAFA ERDOĞAN
Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Hukuk Ana Bilim Dalı, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. NECMİ ERDOĞAN
Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

BAĞIŞ ERTEN
Editör, Yazar

ALPER GÖRMÜŞ
Gazeteci

ERTUĞRUL GÜNAY
Eski Milletvekili, Eski CHP Genel Sekreteri

DR. DİDEM GÜRSES
Yıldız Teknik Üniversitesi Fen edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

PROF. DR. AHMET İNSEL
Galatasaray Üniversitesi İktisat Fakültesi ve Panthéon Sorbonne Üniversitesi, Öğretim Üyesi

DR. DENİZ KARAMAN
Tarihçi, Başbakanlık Müşaviri

DOÇ. DR. CEMİL KOÇAK
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. MURAT KORALTÜRK
Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, Öğretim Üyesi

BURAK ÖZÇETİN
Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

SOLİ ÖZEL
Bilgi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

YRD. DOÇ. DR. BEKİR BERAT ÖZİPEK
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. ALEV ÖZKAZANÇ
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. HÜSEYİN SADOĞLU
Dumlupınar Üniversitesi Bilecik İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

ALİ SARIKAYA
Gazeteci

YRD. DR. NİLGÜN TOKER
Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi

BAHADIR TÜRK
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü

YRD. DOÇ. DR. HAKKI UYAR
Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. FAHRİYE ÜSTÜNER
Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

EMRAH YARALI
Editör

PROF. DR. ATİLLA YAYLA
Gazi Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. FERUDUN YILMAZ
Uludağ Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. MURAT YILMAZ
Siyasetbilimci

MELİH YÜRÜŞEN
Araştırmacı yazar, editör

Dizin

II. Abdülhamit 50, 136, 246, 256, 257, 318, 344
II. Meşrutiyet 15, 17, 18, 20, 32, 55, 73, 75, 84, 141, 142, 145, 155, 224, 254, 304, 325, 326, 329, 330, 342-344, 353, 473, 474, 479, 592, 609
III. Selim 43
6-7 Eylül olayları 500, 505, 525
11 Eylül 181
12 Eylül 235, 288, 291-293, 300, 301, 350, 352, 364, 366, 390, 412, 417, 464, 465, 490, 551, 556, 558-562, 568, 569, 584, 589-591, 593, 596, 598, 600, 603, 609, 637
12 Mart 212, 288, 290, 292, 464, 494, 550, 556, 558, 559, 561
14'ler 337
19'lar 543
27 Mayıs 194, 212, 283, 285, 286, 293, 295, 296, 298, 337, 341, 372, 400, 401, 463, 464, 474, 548, 550, 552, 553, 558-560, 569, 579
28 Şubat süreci 467, 469, 552, 555, 557, 575
31 Mart Vakası 54, 55, 58, 120
1848 Devrimleri 309
1924 Anayasası 276-280, 283-286, 291, 297, 302, 309, 502, 512, 569
1929 Dünya Ekonomik Buhranı 191, 334, 144, 217
1936 İş Yasası 158
1947 Türkiye Kalkınma Planı 338
1948 Türkiye İktisat Kongresi 337, 339
1958 İstikrar Tedbirleri 341
1961 Anayasası 281-286, 289, 290, 294, 295, 298, 300, 301, 372, 402, 417, 502, 526, 527, 569
1982 Anayasası 272, 273, 276, 281, 283, 292, 295, 297, 299-301, 305, 402, 418, 551, 560, 568, 569, 649

A

A Liberal Window on the World 160
A *Theory of Justice and Political Liberalism* 244, 305, 306
ABD 13, 27, 30, 50, 86, 87, 91, 93, 119, 121, 123-126, 136, 143, 156, 159, 252, 334, 336, 338, 347, 354, 361, 387, 403, 453, 462-464, 468-470, 472-474, 492-495, 533, 534, 537, 538, 550, 576, 584, 589, 592, 595, 598, 599, 607, 608, 612, 627, 629, 649, 652, 656, 657
ABD Anayasası 277, 302
Abdullah Cevdet 84, 141, 161
Abdurrahman Şeref Efendi 50
Abdülaziz 43, 319
Açık Toplum 608, 623, 624
Adakan, Enver 307
Adalet Kalkınma Partisi (AKP) 117, 118, 353, 411, 412, 415, 453, 468, 649, 650, 653, 654, 666
Adalet Partisi (AP) 35, 283, 383, 398, 401, 403, 417, 453, 464, 480, 548-554, 556-561, 563, 564, 572, 576-578, 658
Adalet Partisi 606
Adem-i Merkeziyet 55, 65, 137
Adıvar, Adnan 33, 121, 122, 158
Adıvar, Halide Edip 119, 120, 122-138, 142, 143, 145, 158, 160-163, 328
Ağaoğlu. Ahmet 15-17, 34, 69-72, 111-113, 115, 141, 142, 145, 147, 148, 154, 155, 157, 161-163, 214, 219, 222, 224-226, 228-231, 236-242, 281, 331, 333-335, 390, 394, 395, 403, 409, 414, 458, 460, 485, 490, 514, 517, 529, 616
Ağaoğlu, Samet 489, 491, 499, 501, 506, 510-517, 543
Ağaoğlu, Süreyya 307
Ağaoğlu, Tezer 154, 162
Ağralı, Fuat 351, 380
Ahmet Muhtar Efendi 85-89, 93
Ahmet Cevdet Paşa 18, 45, 319
Ahmet Hamdi Başar 16, 17, 19, 254, 255, 259, 287, 331-334, 338, 520, 529
Ahmet Hikmet 137
Ahmet Mithat Efendi 47, 48, 318, 329
Ahmet Rıza 54, 344, 474

Ahmet Şuayb 50-53, 75, 78, 83-85, 97-100
Ahmet Tevfik Paşa 108
Ahrar Fırkası 57, 58, 60, 61, 232, 491
Akçura, Yusuf 70, 318
Akdoğan, Yalçın 411, 415
Akın 162, 163, 222, 224-231, 236, 238, 242
Akis 522, 524, 525, 542
Aksal, İsmail Rüştü 515
Aksoy, Muammer 524, 526, 532, 533, 535, 547
Aktan, Coşkun Can 37, 598, 655
Aktan, Serdar 616, 617, 655
Akyiğitoğlu, Musa 54
Akyol, Taha 17, 21, 37, 229, 299, 396, 412-414, 597
Akyürek, Aziz 202
Akyüz, İsmail Hakkı 543
Alber Feraci Efendi 54
Âli Paşa 44, 319
Ali Fuat Başgil 16, 20, 127, 143-145, 147, 149, 151, 153, 157, 158, 161-163, 282, 283-285, 286-299, 307, 308, 310, 312-315, 392, 395-397, 399, 412, 414, 582, 583
Ali Kemal 65
Ali Suavi 32, 425
Ali Şükrü Bey 16, 173, 174, 185, 186, 188
Alican, Ekrem 524, 527, 543
Alkan, Haluk 19, 383, 384
Alkan, İsmet 312
Almanya 54, 57-59, 61, 87, 88, 93, 139, 153, 158, 193, 261, 284, 288, 344, 382, 405, 415, 456, 468, 512, 540, 627
Alpay, Şahin 37, 230
Altan, Çetin 380, 557, 561
Altan, Mehmet 37, 409, 645, 659, 660, 665
Althusserci 232
Altı Ok 401, 602
Amasya Genelgesi 134
Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi 277, 433
Anadolu Ajansı 229
Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 164
Anarko-kapitalizm 623
Anarşi 53, 72, 280, 310, 346
Anarşi, Devlet ve Ütopya 24, 36
Anarşizm 97, 608, 623
Anavatan Partisi 35, 232, 350, 352, 367, 383, 453, 465, 572, 574, 589, 592, 593, 599, 625, 630, 638, 646, 653, 656, 658
Anayasa Mahkemesi 281, 284, 285, 290, 297, 299, 305, 306, 396, 467, 535, 569, 586, 626, 655
Anayasacılık 15, 27, 29, 119, 272, 273, 275-278, 282, 300, 303, 304, 483, 560
Anayasal Demokrasi 281, 305, 308, 622
Anayasal İktisat 37
Anayasal vatandaşlık 59, 566
Anglosakson Liberalizmi 481
Antagonizma 234, 302, 660, 664, 665
Anti-emperyalist 576, 592
Anti-kapitalist 58, 324, 397, 408
Anti-komünizm 142, 161, 308, 314, 370, 378, 390, 464, 478, 504, 548, 556, 561, 563, 565, 567, 572-574, 577, 593, 599
Anti-liberal 173, 185, 204, 205, 211, 271, 273, 281, 283, 463
Apaydın, Burhan 307, 308, 313, 314
Apaydın, Haşim 172
Araçsal devlet 35, 560
Aral, Namık Zeki 16, 19, 370-380
Arapça 41, 377
Aren, Sadun 530
Arık, Remzi Oğuz 404
Arıkan, Saffet (Bey) 228
Aristidi Paşa 88
Arslan, Abdurrahman 430, 446, 448
Arslan, Zühtü 15, 17, 36, 196, 245, 304-306
Asaf Nefi 85, 96, 97, 100
Asaf Savaş Akat 21, 602, 645
Askerî darbe 20, 60, 191, 194, 212, 237, 372, 276, 288, 304, 390, 483, 495, 502, 503, 526, 533, 550, 551, 556, 558, 560, 562, 568, 580, 589-591, 603, 637
Ataman, Muhittin 594, 604, 619
Atatürk 17, 21, 33, 34, 66-71, 74, 106, 108, 109, 111, 113-115, 121, 128, 132-135, 137, 138, 142, 144, 145, 154, 156, 164-167, 169, 170, 176-182, 190-192, 195, 196, 198, 200, 202-205, 214, 217, 220-222, 230, 231, 248-250, 298, 304, 307, 326, 328, 334, 343-346, 350, 353, 354, 402, 458, 473, 475, 476, 482, 484, 487, 493, 498, 501, 514, 515, 517, 534-539, 541, 558, 563, 591, 593, 594, 617, 665
Atatürk'ten Hatıralar 154, 156
Atatürkçülük 197, 204, 401, 402, 416, 498, 553, 555, 558, 591-593, 600
Atıf Bendirliğioğlu 543
Atsız, Nihal 404-406, 412, 415
Avcıoğlu, Doğan 212, 318, 530
Avrupa 13, 14, 43, 44, 45, 49, 50-52, 54, 56, 57, 59, 61, 62, 76, 82, 86, 87, 89, 93, 120, 123, 139-142, 148, 157, 162, 177, 192, 198, 207, 217, 220, 228, 234, 246, 251-254, 256, 258, 259, 262, 264, 298, 302, 309, 320, 330, 336, 350, 351, 361, 374, 375, 382, 386, 387, 400, 415, 454-457, 459-461, 464-467, 469, 471, 478, 491, 494, 563, 591, 606-608, 610, 612, 615, 627, 631, 640, 665
Avrupa Birliği 13, 117, 235, 245, 278, 300, 302, 382, 387, 388, 453, 471, 612, 613, 631
Avrupa Ekonomik Topluluğu 463
Avrupa Federasyonu 228
Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı) 469, 575
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) 299, 300, 306, 465, 598, 608
Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 299
Avrupa Ortak Pazarı 374
Avusturya 59, 87, 92, 270, 271, 317, 382, 425, 537, 624

Aybar, Mehmet Ali 576
Aybar, Raif 543
Aydemir, Şevket Süreyya 115, 207, 255, 279, 305, 332, 334, 483, 486, 491, 506
Aydınlanma düşüncesi 51-53, 489
Aydınlanmacı 106, 107, 241, 610, 655
Aydınlar Ocağı 593
Aygen, Cemal 532, 533
Aykut Kansu 13, 15, 459, 479
Aynizade Hasan Tahsin 85, 92

B

Baban, Cihat 484, 485, 507, 526, 527, 543, 544
Babıâli 264, 473, 609
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 287
Barış Derneği Davası 656
Barkın, Ruşeni 209
Barlas, Cemil Sait 340
Barlas, Mehmet 37, 593-596, 598, 599, 645
Barry, Brian 25-27, 655
Barry, Norman 27, 627
Barutçu, Faik Ahmet 210
Barzani, Mesut 594
Bastiat
Bastiat, Frederic 47, 326, 623, 655
Batı 27, 30, 35, 36, 47, 73, 75, 76, 78, 80, 84, 93, 117, 119, 120, 122, 123, 127, 129, 136, 139, 140, 142, 147, 158, 159, 184, 189, 234, 236, 243-245, 256, 262-270, 274, 300, 316-318, 320, 321, 333-336, 340, 341, 346, 347, 350, 357, 369, 374, 382, 386, 394, 395, 404, 406, 407, 409, 410, 414, 418, 420, 421, 423, 427, 428, 430-433, 435, 452-462, 464, 466, 467, 469, 472, 478, 479, 483, 484, 493-495, 501, 502, 508, 511, 517, 531, 534, 536, 537, 539, 540, 560, 570, 575, 579, 591, 592, 594-596, 598, 600, 607, 608, 610, 613, 615, 621, 631, 634, 637, 638, 643, 660
Batı Anadolu 18, 214, 215, 520
Batı medeniyeti 17, 87, 123, 319, 335, 378, 398, 401, 422, 514, 554, 575
Batı modernizmi 106, 107, 117
Batıcılık 21, 84, 392, 402, 418, 421, 454, 459, 460, 479, 494, 498, 555
Batılı 20, 31, 33, 39, 75, 81, 82, 90, 122, 129, 214, 263, 266, 330, 334, 347, 357, 378, 394, 402, 418, 420-422, 430, 431, 453-462, 466, 480, 484, 493, 498, 501, 514, 523, 528, 530, 534, 536-539, 553, 567, 599, 610, 637
Batılılaşmak 14, 15, 20, 45, 105, 118, 119, 124, 130, 135, 141, 194, 233, 245, 256, 264, 269, 322, 394, 453, 456-460, 462, 468, 470, 472, 483, 488, 489, 492, 496, 529, 580, 592
Batu, Selahattin 209
Bayar, Celâl 34, 72, 73, 144, 150, 156, 172, 205, 227, 244, 245, 344, 351, 352, 400, 482-484, 487-489, 491, 497, 499, 501-504, 506, 508, 509, 513, 529, 558, 559, 569
Baydur, Mithat 618
Bayramoğlu, Ali 409, 647, 655, 661, 662, 666
Bayramoğlu, Muhlis 543
Beaudrillart 47
Becker, Gary 36
Bedii Nuri 85, 97, 98, 100, 101
Bekata, Hıfzı Oğuz 209
Belçika 13, 87, 161
Bele, Refet 33, 197, 202, 203
Belediyecilik 157
Belge, Burhan Asaf 332
Belge, Murat 17, 245, 305, 411, 415, 593
Belger, Nihat Reşat 307
Bellioğlu, Hüseyin Sırrı 16, 144, 155
Ben Neyim 236, 238, 239, 242
Benderli, Muvaffak 307
Bergson 56, 64
Berlin, Isaiah (I. Berlin) 26-28, 419
Berzeg, Kâzım 21, 22, 36, 212, 245, 299, 362, 367, 416, 603, 606-616, 619, 620, 623, 655
Beveridge Planı 159
Beveridge, William 143, 159
Beyatlı, Yahya Kemal 64, 391, 392
Bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler 42, 46, 139, 511, 528
Bilgiç, Sadettin 550
Birey 15, 24-28, 30, 31, 34, 38, 50-54, 56, 59, 68, 72, 76-79, 81, 82, 95, 102-119, 125-127, 131, 135, 138, 140-145, 155, 186, 199, 200, 214, 233-236, 238-244, 270, 272-274, 276, 278, 280, 285, 286, 288-292, 294-296, 298, 303, 305, 308-314, 317, 323, 328, 333-335, 338, 339, 356, 357, 362-366, 372, 374, 381, 385, 386, 389, 390, 396, 397, 399, 402-405, 409, 410, 413, 417, 421, 431-433, 442, 444, 445, 447, 448, 450, 452, 456, 458, 460, 465, 480-482, 484, 486-489, 495, 496, 503, 506, 508, 510, 511, 514, 516, 519, 526, 535, 549, 561, 567, 575, 576, 581, 636-638, 640, 643, 647, 649, 655, 658-660, 662, 663, 665
Birey 239, 605, 609-613, 615, 617, 618, 621, 624-627, 631
Bireycilik 28, 32, 54, 58, 73, 82, 95, 103, 108, 116-119, 132, 139-143, 151, 153, 158, 243, 274, 286, 311, 372, 376, 379, 390, 403, 425, 448, 458, 560, 605, 638, 659, 660
Bireysel Otonomi 242
Bireysel özgürlükler 27-29, 34, 50, 51, 57, 67, 78, 113, 310, 311, 356, 357, 386, 445, 463, 481, 486, 489, 502, 516, 517, 534, 537, 610, 624, 626, 636
Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı 341
Birinci Cumhuriyet 659, 665
Birinci Dünya Savaşı 16, 59, 139, 140-142, 157, 190, 195, 213, 252, 298, 330, 344, 354, 455
Birinci Grup 66, 164, 165, 167, 169, 170, 172, 178

Birinci Meclis 164-170, 172, 173, 175, 180, 182-186, 304, 498, 511, 512
Bismarck, Weber 57, 59, 158
BM 462, 474, 656
BM İnsan Hakları Beyannamesi 288-290
Bolşevizm 251-254
Bonapartizm 608, 610
Bora, Tanıl 73, 124, 136, 312, 390, 404, 405, 409, 410, 415, 487, 494, 553, 564, 582, 597, 601
Bougeois, Léon 139
Boyner, Cem 383, 602, 605, 614, 618, 619, 646, 647
Bozbeyli, Ferruh 563, 564
Bozkurt, Mahmut Esat 191, 254, 280, 593
Brentano, Lujo 57, 59
Bretton-Woods 336, 337
Buchanan, James 36
Buğra, Ayşe 18, 19, 427, 471, 598
Bulaç, Ali 660, 661, 666
Bumin, Kürşat 409
Burçak, Rıfkı Salim 494, 542, 544
Burjuva 17, 47, 68, 142, 189, 197, 236, 237, 265, 267, 316, 317, 348, 357, 388, 465, 502, 528, 529, 579, 637, 649, 653
Burjuva devrimi 189, 190
Burjuva reformu 210
Burjuvazi 17-19, 52, 112, 155, 189, 190, 193, 194, 228, 236, 237, 244, 265, 270, 323, 334, 379, 385-387, 426, 427, 430, 441, 454, 462, 465, 467, 494, 505, 513, 529, 545, 546, 572, 578, 582, 638, 642, 643, 653
Burke, Edmund 44, 122, 130, 137, 392
Bursa 133, 220
Bush, G. W. 13, 470, 595
Bürokratik devlet 38, 39
Bürokratik muhafazakârlık 208
Büyük Britanya 213
Büyük Buhran 213, 215, 611
Büyük Ortadoğu Projesi 469

C

Catéchisme d'Economie Politique 45, 318
Cato Institute 619, 627
Cavit Bey 15, 16, 32, 48-51, 53-56, 59-65, 67, 75, 76, 78, 83, 84, 86, 87, 90-94, 325-330, 485, 623
Cebesoy, Ali Fuat 33, 133, 229, 231
Cemaat 28, 50, 58, 79, 80, 99, 110, 112, 130, 135, 152, 164, 232, 377, 438, 442, 446, 447, 452, 497, 502, 577, 593, 594, 600, 609, 615, 617, 636-638, 640, 642, 643, 647, 662, 663
Cemaatçilik 32, 38, 99, 141, 143, 274, 276, 448, 458, 459, 462, 486, 522, 525, 581, 600, 647, 655
Cemiyet-i Mukaddes 55
Cenani, Ekrem 542
CENTO 495
Ceride-i Havadis 318
Cevheri, Necmettin 563
Cezayir 407
Chandran Kukathas 26, 27
Chester Projesi 334
CHP (Cumhuriyet Halk Fırkası, Halk Partisi) 18, 19, 22, 34, 66-74, 109-111, 122, 128, 133, 144-151, 154-156, 172, 189-212, 215-222, 224, 226, 228-231, 236, 237, 240, 248-250, 258, 273, 279, 284, 296, 297, 335, 337, 339, 340, 342, 343, 346, 348, 349, 352-354, 378, 379, 383, 399, 401, 404, 416, 462, 475, 476, 478, 482, 484-487, 490, 492-496, 499-501, 503-505, 507, 509, 511, 512, 514, 515, 517-519, 522, 523, 525-529, 531-534, 536, 541, 542, 544-546, 548-550, 552, 553, 556, 560, 564, 579, 586, 611, 630, 649, 653, 654
Cidde 88
Clinton, Bill 469, 470
Comte, Auguste 53, 85, 86, 100, 153, 474
CORDAID 627
Coşar, Simten 14, 17, 236, 390, 479, 489, 517, 529, 655
Cromwell 99
Cumhuriyet 18, 19, 21, 33, 34, 39, 42, 46, 54, 60, 66, 67, 73, 74, 76, 98, 105-107, 111, 113, 114, 117, 120, 127-130, 134, 137, 141, 143, 150, 157, 158, 164, 167, 168, 180, 184, 189, 190, 196, 201, 202, 206, 210, 215, 217, 218, 221, 229, 236, 237, 242, 243, 246, 247, 248, 250, 251, 254, 258, 260, 264, 269, 273-277, 280, 281, 284, 287, 294, 302, 305, 314, 320, 321, 326, 328, 330, 331, 333, 343, 344, 349, 350, 353, 358, 366, 383, 386, 389, 390, 393, 401, 404, 410, 416, 418, 419, 423, 426, 441, 453, 456, 458-461, 464, 473, 475, 477, 479, 483, 484, 486, 487, 490, 491, 512, 515-517, 521, 542-544, 548, 549, 550, 555, 557, 558, 563, 571, 580, 581, 589, 592, 593, 595, 604, 607, 610, 612, 615, 619, 623, 645, 659, 660
Cumhuriyetçi Demokrat Parti 544
Cumhuriyetçi(lik) 68, 70, 72, 99, 105-107, 128, 148, 174, 197, 199, 221, 224, 227, 236, 237, 242, 254, 343, 410, 484, 489, 491, 558, 579, 611, 615, 658-662, 664-666

Ç

Çağdaş liberalizm 28
Çakmak, Fevzi (Paşa) 181, 182
Çankırı 249, 250
Çelikbaş, Fethi 34, 525, 542, 543
Çıracıoğlu, Sabahattin 543
Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu 205, 210-212, 486
Çigdem, Ahmet 245, 392, 393, 421, 427, 431, 507
Çin 96, 159, 347, 387, 566, 604, 624
Çoban Sülû 552
Çoğulculuk 27, 61, 119, 132, 234, 273, 437, 442, 445, 451, 658, 660
Çukurova 213, 214

D

Damat Ferit Paşa 473
Darwin, Charles 53, 75, 82, 83
Dayanışma-kolektivist 110
Debürokratizasyon 303
Dedeağaç 88
DEHAP 625
Demilitarizasyon 235, 303
Demirel, Süleyman 35, 353, 383, 463, 464, 466, 529, 548-578, 580, 582, 583, 589, 590, 592, 594, 597, 605, 656
Demokles kılıcı 211
Demokrasi 20, 21, 30, 34, 47, 66, 72, 73, 76, 85, 96, 97, 102, 115, 120-122, 124, 128, 132, 135, 141, 144, 148, 152, 159, 166, 180, 184, 185, 189-198, 204, 207, 211, 224, 225, 241, 245, 247, 252, 253, 255, 258, 264, 265, 277, 278, 280, 281, 285, 286, 290-300, 302, 305, 306, 309, 312, 314, 315, 335-337, 340, 344, 346, 348, 354, 361, 364-366, 368, 378, 381-383, 385, 387, 388, 390, 395, 396, 398-403, 405, 406, 410-412, 414, 416-419, 432-435, 445, 453, 461-465, 467, 470, 472, 474, 475, 478, 488, 497, 499-503, 506, 508, 511-513, 516, 517, 521, 523, 527, 529-537, 539, 540, 545, 548-550, 555, 556, 558, 559, 568, 570, 573, 584, 596, 599
Demokrat Parti 34, 35, 57, 73, 74, 113, 116, 121, 137, 173, 194, 205, 211, 232, 258, 273, 281, 282, 286, 308, 322, 336, 352, 354, 370-372, 378, 380, 398, 453, 462, 480, 482, 494, 507, 513, 515-518, 520, 522, 523, 525, 531, 533, 538, 541-546, 550, 609, 614, 629
Demokratikleşme 134, 190, 191, 204, 235, 245, 264, 277, 301, 303, 305, 307, 335, 354, 451, 452, 454, 456, 465-468, 470, 472, 519, 551, 590, 591, 596, 598, 613, 654, 659, 662
Demolins, Edmond 102, 140
Depolitizasyon 235, 295, 296
Derrida, Jacques 277, 302, 304
Dersaadet Ticaret ve Ziraat ve Sanayi Odası 326
Derviş, Kemal 649, 651, 653, 654
Descamps, Paul 65
Despotizm 70, 243, 275, 323, 610, 612
Devlet 15-19, 21, 76-78, 80, 84-95, 98, 99, 272
Devlet İstatistik Enstitüsü 629
Devlet müdahalesi 15, 26, 44, 77, 91, 93, 94, 126, 139, 314, 329, 332, 341, 356, 360, 381, 425, 426, 429, 517, 518, 528, 538, 607, 624, 639, 649
Devlet sosyalizmi 59, 61, 153, 375
Devlet ve Fert 142, 147, 155, 161, 162, 229, 238
Devletçi liberalizm 115, 116
Devletçilik 32, 38, 42, 46, 63, 69, 70-72, 74, 109, 115, 126, 142, 144-146, 148, 149, 155, 156, 161, 162, 189, 190, 192, 194, 195, 198, 199, 202, 206, 222, 224, 229, 234, 254, 255, 281, 284-287, 295, 331-335, 337, 339-341, 343, 346, 347, 357, 358, 369, 375, 379, 381, 383, 396, 399, 405, 413, 415, 490-492, 512, 513, 519, 538, 539, 547, 569, 570, 592, 602, 608, 617, 621, 642, 644, 649, 655, 661, 664
Devleti sınırlamak 29, 455
Diktatörlük 33, 66, 124, 128, 177, 182, 189, 190, 192, 217, 228, 251-254, 258, 289, 292, 294, 310, 460, 478, 535, 542, 604, 611
Dinî özgürlük 34, 35, 43, 44, 61, 426, 430, 469, 539, 614, 640
Divitçioğlu, Sencer 260, 265, 537
Diyalog 608
Diyanet İşleri Başkanlığı 129, 377, 378, 615
Doğal Haklar Öğretisi 311
Doğal haklar 29, 311
Doğal hukuk 24, 29, 31, 143, 245, 277, 278, 285, , 432-435, 448, 562
Doğru Yol Partisi (DYP) 35, 352, 353, 383, 551, 552, 562, 625, 630
Doğu Karadeniz 214, 215
Doğu-Batı Sorunsalı 120, 122, 135
Döndüren, Hamdi 425
DPT 341, 398, 399, 550, 589, 593
DSP 367, 467, 630
Duguit, Léon 139, 143, 144, 153, 157, 160, 161
Durkheim, E. 157, 523
Dünya 383, 474, 607
Dünya Bankası 337, 339, 340, 353, 545, 589, 653
Dünya Liberaller Birliği 19
Düyun-u Umumiye 63, 64, 85, 86, 92, 318
Dworkin, Ronald 25, 27, 36

E

Ebu Gureyb Cezaevi 470
Ebubekir Ratip Efendi 317
Ecevit, Bülent 353, 370, 380, 383, 464, 468, 484, 530, 558, 587, 630, 656
Eczacıbaşı, Nejat 358, 364, 371, 375, 376
Egoizm 158
Ekinci, Mustafa 543
Ekonomik liberalizm 148, 357, 381, 382, 462, 511, 517, 528, 549, 566, 573, 575, 576, 583, 604, 658
Eleştirel akılcılık 23
Emeç, Selim Ragıp 307
Emek-değer 268
Emin Sazak 209-211
Emperyalizm (emperyalist) 58, 137, 142, 213, 318, 331, 407, 410, 413, 458, 461, 494, 576
Enflasyon 322, 347, 362, 363, 366, 372, 383, 493, 538, 575, 597, 640, 650, 651
Enver Bey (Paşa) 16, 108
Erdal İnönü 594
Erdoğan, Mustafa 14-16, 20, 21, 36, 245, 305, 306, 410, 419, 591-593, 599, 606, 609, 620, 623, 626, 628, 655

Erdoğan, Necmi 21
Erdoğan, Recep Tayyip 469
Erel, Şinasi Hakkı 307
Ergin, Feridun 195, 320, 322-328, 524, 526, 542
Erim, Nihat 290
Erkin, Tuğrul 618
Ermeni Tehciri 13, 18
Ersoy, Mehmet Akif 135, 613
Esen, Ali Rıza 210
Esendal, Memduh Şevket 191, 195, 210
Evkaf Umum Müdürlüğü (Vakıflar Genel Müdürlüğü) 152, 153
Evren, Kenan 273, 292, 294, 295, 305, 568, 656

F

Faik Nüzhet 85, 89
Farsça 41
Faşist devlet 33
Faşist ideoloji 250
Faşizm 13, 127, 139, 145, 193, 213, 228, 229, 252, 254, 256, 295, 298, 309, 352, 369, 404-406, 415-418, 432, 460, 486, 495, 514, 515, 517, 555, 621, 654, 664
Fayda değer teorisi 268
Fazıl Ahmet 85, 101, 102
Fazilet Partisi (FP) 626
Fazlurrahman 425
Feodalizm 119
Ferdiyetçilik 55, 97, 152, 199, 262, 263, 279, 285, 350, 351, 376, 377
Ferguson, Adam 24
Fert 54, 65, 95-98, 101, 107, 112, 122-125, 127, 131, 135, 143, 144, 147, 151, 172, 176, 278, 284, 286, 288, 289, 296, 372, 373, 407, 476, 512, 516, 554, 610, 640
Feyzioğlu, Bedii 530
Feyzioğlu, Turhan 288, 403, 404, 409, 415, 417, 530, 532, 533, 537
Fıkıh 265-267, 423-428, 430, 431, 438, 439, 446
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 162, 307
Fikir hürriyeti 74, 123, 125, 128, 186-188, 215, 225, 226, 230, 368, 405, 505, 515, 522, 598, 613, 640
Foreign Affairs 468
Forum 17, 34, 340, 390, 398, 403, 415-418, 463, 485, 490, 530-540, 542, 544, 545, 547, 607
Foucault, Michel 665
Fouillé, Alfred 139, 157, 160
Fransa 52, 54, 61, 121, 139, 140, 142, 153, 158, 161, 201, 252, 322, 382, 405, 413, 459, 460, 477, 608, 610
Fransız Devrimi (Fransız İhtilali) 51, 52, 53, 65, 155, 191, 278, 345, 353, 389, 390, 392, 393, 401, 412, 413
Fraser Institute 627
Freedom House 627
Frieburg Okulu 328
Friedman, Milton 36, 343, 346-348, 410, 471, 619
Friedric Naumann Vakfı 627
Fuat Paşa 43, 44, 318, 319
Fukuyama, Francis 471, 603

G

Galston, W. 26
GAP 594
Garnier 47
Gayrimüslim 17, 18, 47, 70, 153, 189, 194, 215, 318, 331, 332, 346, 441
Gazete Pazar 645
Genç Vizyon 608
Genelkurmay Operasyonu 591
Girişim özgürlüğü bkz. Teşebbüs hürriyeti
Girişimcilik 32, 39, 62, 108, 114, 214, 311, 325, 331, 355, 358, 371, 381, 404, 411, 414, 476, 491, 492, 578, 636, 640, 643, 648, 649, 655, 656
Girit 88
Globalleşme 235, 244, 277, 573, 576
Gökalp, Ziya 63, 143, 145, 162, 234, 236, 397, 404, 405, 407, 408, 412, 473, 514, 536
Gökçeada 18
Göktürk, Gülay 37, 651
Göle, Nilüfer 21, 513, 597, 599
Görey, Yavuz 307
Görmüş, Alper 21
Gramsci, Antonio 590-661, 665
Green, T. H. 576, 139
Gülek, Kasım 515
Gülhane Hattı Hümayunu 43, 482
Gümrük duvarları 45, 228, 327, 331
Gümüşpala, Ragıp 527, 550
Günaltay, Şemsettin 200, 201, 280
Güneş Dil Teorisi 137
Güneş, Turan 34, 524, 526, 530, 532, 541, 543, 546
Güngör, Erol 406, 407, 412, 414
Güreli, Enver 526, 543

H

Hakimiyet-i Milliye 53, 54, 60, 120, 142, 161, 167, 169, 173-175, 178, 183, 185, 186, 188, 226, 230, 252, 253
Halep 88
Halkçılık 71, 74, 146-148, 198, 201
Halkevleri 284, 486
Hasan Fehmi Bey 152, 153
Hatipoğlu, Şevket Raşit 206
Hayek, Friedrich A. 23, 25-27, 36, 77, 119, 303, 306, 357, 410, 419, 444, 529, 537, 577, 619, 623, 624, 655
Hayfa 88
Hegel, G.W. 232
Hergün 607
Hıyanet-i Vataniye Kanunu 167
Hicaz 88
Hilfu'l-fudul 429
Hilts Heyeti Raporu 339
Himayecilik 84, 42, 45-49, 51, 54, 57, 66, 67, 318, 319, 324, 327, 329, 330, 333, 596
Hindistan 93, 121, 130, 136, 137, 347
Hitler 473
Hitlerizm 228, 229
Hobbes, Thomas 77, 81, 116, 182
Hobhouse, L.T. 139, 160, 576
Hobsbawm, Eric 16, 52, 59, 190, 193, 195, 196
Hobson, J.A. 139, 158, 162
Holbrooke, Richard 468
Homo economicus 47, 117, 261, 270, 597

Hoşgörü 26, 43, 66, 126, 127, 135, 136, 234, 273, 303, 402, 413, 436-438, 441, 451, 452, 503, 562, 598, 610, 616, 622, 623, 641
Hotinli, Rauf Ahmet 307
Hukukun üstünlüğü 15, 27, 29, 30, 124-127, 135, 171, 179, 232, 272, 273, 303, 370, 371, 626
Hume, David 24, 116, 245, 297, 305, 608, 610
Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti 19, 20, 22, 143
Hür Vatan 474
Hürriyet Partisi 34, 194, 322, 398, 400, 401, 490, 523-526, 532, 533, 541, 542, 544-547
Hürriyet ve İtilaf Fırkası 59, 273, 304, 453, 491
Hürriyet-i Şahsiye Kanunu 167, 186, 188

I

Irkçılık (Irkçı) 122, 127, 170, 201, 208, 308, 404, 471, 517, 557, 593, 654
Irmak, Sadi 209

İ

İbn Haldun 102
İbn Kayyim 425
İbn Teymiye 425
İbrahim Hakkı Paşa 54
İbrahim Şinasi 32
İhtilal Mi, İnkılâb Mı? 236, 238
İkinci Cumhuriyetçilik 659, 660
İkinci Dünya Savaşı 16, 34, 69, 73, 143, 159, 161, 184, 193, 205-207, 210, 211, 267, 269, 288, 298, 307, 309, 314, 322, 323, 334, 336, 338-340, 344, 352, 354, 358, 361, 379, 404, 462, 465, 474, 491, 494, 537, 567, 612, 635, 637
İkinci Grup 66, 145, 164-167, 169, 170, 172, 176, 181-186, 304
İkinci Türkiye İktisat Kongresi 350
İktisadi Devletçilik 148, 162, 254, 258, 334, 335
İktisadi kalkınma 32, 85, 147, 570, 613
İktisadi liberalizm 42, 46, 66, 68, 355
İktisadi rasyonalite 39
İktisadi vatanperverlik 64
İktisadiyat 54
İleri, Celal Nuri 65, 142, 161, 277, 304
İlerleme 79, 80, 97
İlliberal 26, 197, 205, 211
İlm-i içtima 65, 108, 109, 459
İlm-i İktisat 32, 50, 51, 53, 57, 329
İlm-i Tedbir-i Menzil 45, 318
İlm-i Tedbir-i Mülk 318
İmperium Paternale 243
İnce, Refik Şevket 170, 172, 173, 517
İngiltere 54, 79, 85, 87, 90, 93, 98, 99, 120, 121, 132, 136, 139, 140, 142, 153, 156, 159-163, 252, 265, 277, 278, 324, 329, 347, 394, 399, 405, 408, 417, 456, 458, 459, 494, 495, 502, 512, 534, 537, 584, 600, 655
İnkılâp ve Kadro 259, 332
İnkılâp(çılık) 20, 164, 184, 187, 199, 221, 255, 336, 397
İnönü, İsmet (Paşa) 21, 33, 68-71, 73, 109, 113, 154, 196, 197, 205, 206, 210, 211, 214, 222, 250, 282, 284, 288, 294, 295, 343, 345, 346, 352-354, 404, 462, 506, 509, 531, 592, 593
İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 656
İnsan hakları 28, 29, 273, 288, 289, 624
İnsel, Ahmet 14, 41, 110, 113-115, 119, 135, 138, 284, 390, 411, 492, 639, 652
İrtica 58, 70, 134, 201, 221
İskân Kanunu 205, 210, 288
İskenderun 88
İskoç Aydınlanması 24-26, 608
İslâm 22, 121, 129, 164, 232, 243, 245, 260-263, 265-267, 269, 270, 277, 317, 375, 377-380, 402, 406, 407, 420-425, 427-451, 459, 465, 466, 491, 496, 497, 507, 565, 566, 594, 595, 598, 613, 623
İslâm hukuku 413, 438, 439, 446
İslâmcı 19, 84, 135, 164, 166, 232, 236, 269, 308, 319, 390, 411, 412, 420-424, 426-431, 439-442, 447, 448, 453, 456, 465, 467, 468, 495-498, 503, 549, 554, 577, 592, 604, 605, 615, 621, 625, 626, 638, 646, 647, 659, 660, 663
İslâmcı burjuvazi 430, 431
İsmail Canbolat Bey 51, 108
İspanya 52, 59, 87, 202, 204, 415
İspanya İç Savaşı 202, 204
İspanyol Maşrık-ı Azam 51
İstanbul 18, 34, 54, 64, 70, 83, 84, 87, 114, 115, 120-122, 126, 134, 138, 145, 161, 162, 167, 172, 174, 185, 186, 195, 209, 218, 219, 222, 227, 247-249, 258, 304, 305, 307, 314-316, 319, 330, 332-334, 337, 339, 370, 383, 403, 427, 429, 469, 473, 475, 495, 553, 563, 605, 606, 619, 643, 646, 656
İstanbul Muallimler Birliği 313, 315
İstanbul Sanayi Odası 332, 333, 383, 463
İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası 64
İstanbul Tüccar Derneği 337
İstibdat 51, 62, 95, 135, 219, 310
İstikâl Mahkemeleri 179, 180, 181, 183, 247
İşçi Partisi (İngiliz) 143
İşçi Partisi 160
İşçi sınıfı 436
İşsizlik 228
İştirak 96, 192
İtalya 87, 93, 108, 113, 139, 213, 284, 287, 288, 344, 405, 415, 466, 512, 515
İtalyan Faşizmi 251-254, 294, 310
İtalyan Maşrık-ı Azamı 51
İttihat ve Terakki 15-17, 32, 33, 42, 48, 49, 51-57, 59-62, 64-68, 83, 95, 107, 108, 110, 137, 161, 234, 246, 247, 273-275, 291, 326,

342-344, 459, 473, 474, 483, 485, 513, 525, 615
İttihatçı(lık) 15, 17, 18, 55, 57, 63, 65, 108, 115, 213, 246, 247, 250, 254, 257, 326, 331, 344, 352, 615
İzmir 69-71, 87, 112, 113, 120, 121, 133, 149, 172, 215, 218-222, 227-279, 296, 344-346, 350, 487, 496, 522, 563, 593
İzmir İktisat Kongresi 330, 333
İzmir Suikastı 18, 64, 68, 192, 247
İzmirli İsmail Hakkı 425
İzmit 145, 165, 248, 629
İzzed Paşa 108

J

Johnson mektubu 464
Johnson, Lyndon 576

K

Kadro(cular) 224, 229, 318, 331-333, 334, 461
Kalkınmacılık 35, 74, 464, 493, 636, 637
Kallek, Cengiz 429
Kameralizm 45, 317
Kamu Tercihi Teorisi 37
Kamulaştırma 155, 205, 207, 208, 486, 608
Kamusal alan 106, 118, 450, 457, 512, 640, 660, 662, 663
Kant, Immanuel 24, 25, 27, 28, 242, 243, 245
Kantçı (Kantçılık) 25, 143
Kanun-i Esasi 32, 44, 54, 60, 120, 273-277, 325
Kapani, Münci 524, 532, 547
Kapitalistleşme 45, 47, 260, 262, 267, 319, 329, 431, 596
Kapitalizm (Kapitalist) 39, 48, 50, 55, 58-61, 64, 65, 118, 119, 139, 143, 145, 146, 159, 190, 191, 193-195, 205, 206, 209-211, 214, 227, 260, 287, 317, 323, 324, 327, 331, 341, 344, 346, 353, 357, 374, 375, 385, 386, 394, 397, 404, 407-410, 413, 414, 419, 421, 425-431, 454, 468, 469, 491, 492, 493, 513, 514, 537, 538, 544, 545, 567, 570, 571, 573, 583, 590, 592, 596, 600, 608, 612, 621, 636-638, 641, 642, 651
Kaplan, Mehmet 114, 579, 583
Kaplan, Rasih 199, 208, 279
Kaplan, Robert 604
Kara Kemal 62
Kara Vasıf Bey 134
Karabekir, Kâzım 33, 133
Karadeniz 88, 213
Karakoç, Sezai 427, 428
Karakoyunlu, Yılmaz 18, 205
Karanakçı, Saffaddin 543
Karaosmanoğlu, Fevzi Lütfi 34, 520-527, 542-544
Karaosmanoğlu, Hamit 170
Karaosmanoğlu, Ragıp 543
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 204, 332
Karma ekonomi 341, 358, 359, 363, 364, 370, 372, 373, 408, 567, 571, 573
Karpat, Kemal 288, 479, 495, 524, 532, 533, 583
Kastamonu 88, 181
Kâtip Çelebi 316
Katma Değer Vergisi 351, 619
Kaya, Şükrü 70, 198, 199, 203, 247
Kayaalp, Behçet 543
Kazancıgil, Tevfik Remzi 307
Kazanlı Akyiğitzade Musa 48
Kemal Cündibeyoğlu 308
Kemalist demokrasi 194
Kemalizm (Kemalist) 13, 17, 20, 21, 33, 108, 110-113, 115, 134, 138, 144, 155, 170, 189, 190, 192-194, 197, 204, 205, 213, 215, 224, 229, 234, 238, 245, 254, 260, 263, 269, 321, 327, 331, 379, 389, 392-396, 401, 403, 404, 410, 415, 426, 460, 462, 463, 466, 467, 476, 477, 485, 487-491, 496-499, 507, 512-517, 529-531, 534-539, 555, 579, 580, 585, 588, 589, 591, 592, 594, 599-602, 604, 617, 621, 628, 645, 658, 659-666
Kentleşme 56, 413, 582
Keyder, Çağlar 245, 401, 426, 430, 457, 460, 493, 541, 545, 546
Keynes, John M. 108, 143, 267, 270, 323, 324, 326, 339, 340, 341, 343, 346, 537-540, 600, 624
Kıbrıs 18, 144, 410, 464, 471, 472, 495, 504, 543, 576, 611, 633, 654
Kırca, Coşkun 532
Kısakürek, Necip Fazıl 489, 495-497, 503, 507
Kişi hak ve hürriyetleri 42, 119, 574
Kişisel özerklik 25
Kitap Sevenler Kurumu 110
Kitapçı, Hüsnü (Kitapçı Hüsnü Bey) 144, 149, 150, 197, 200, 346
Klasik liberalizm 26, 61, 118, 119, 135, 311, 314, 333, 367, 374, 378, 390, 513, 610, 623, 624, 630, 634, 636, 663
Klientalizm 557, 573, 574, 577, 597
Kocabaşoğlu, Uygur 161, 249
Kocatopçu, Şahap 372, 383
Koç, Vehbi 358, 383, 414, 528
Koçi Bey 316
Koçoğlu, Yusuf Ziya 182
Kolektivist kültür 243
Kolektivizm 96, 110, 139, 143, 243, 323, 324, 348, 349, 375, 389, 410, 632, 648, 651
Komünist Manifesto 573
Komünizm (Komünist) 96, 122, 127, 142, 148, 159, 193, 199, 201, 215, 221, 227-229, 252, 256, 259, 280, 293-295, 298, 310, 351, 353, 369, 374, 375, 390, 402-406, 415, 418, 432, 436, 453, 463, 478, 479, 485, 494, 499, 504, 505, 534, 548, 553, 554, 556, 558, 559, 564, 576, 604, 630, 632
Konya İntihap Yolsuzlukları 220
Kooperatif 250, 254, 255, 258, 259
Kooperatif 334
Kore 282, 494, 500
Korkmazgil, Hasan Hüseyin 533
Korporatizm (Korporatist) 34, 51, 58, 59, 71, 73, 118, 131, 213, 234, 281, 296, 305,

362, 382, 384, 404, 405, 407, 408, 452, 460, 486, 519, 571, 573, 602
Korumacı(lık) 32, 46, 57, 68, 216, 327, 329, 330, 349, 492, 519, 640
Kozmopolit 51, 56, 57, 61, 64, 73, 131, 151, 284, 453, 457, 459, 580, 616, 618
Köprülü, Mehmet Fuat 137, 513, 517, 543
Körfez Savaşı 586, 592, 595, 656
Köseoğlu, Salahattin 165, 172
Köy Enstitüsü 210, 477
Köykent 343
Köylülük 74, 157, 171, 203, 208, 214, 228, 471, 659
Kropotkin 142, 161
Kuran 376, 377, 380, 424, 434-440, 445-451, 613
Kurtbek, Seyfi 543
Kurtuluş Savaşı 66, 121, 132-134, 138, 461, 475, 482
Kutup, Seyyid 425
Kuvvetler ayrılığı 29, 119, 194, 292, 304, 449, 502, 535, 569
Küçükömer, İdris 111, 115, 244, 245, 260, 615
Küfrevi, Kasım 543
Kültürel reform 140
Küresel Kapitali 408, 409, 637
Küreselleşme 204, 408, 409, 415, 465-467, 602, 618, 641, 645, 647
Kürt isyanı 114
Kürt meselesi 22, 551, 557, 566, 595
Kürt sorunu 390, 409, 465, 466, 469, 594, 595, 614, 615, 626, 640, 643, 644, 654, 655, 658
Kürtçülük 109, 114, 453
Kymlicka, Will 25, 26

L

La Revue de Paris 44
La Science Sociale 65
Laçiner, Ömer 411
Laiklik 20, 53, 74, 152, 192, 198, 199, 243, 299, 300, 308, 343, 346, 350, 377, 378, 379, 390, 395-397, 414, 424, 426, 428, 439, 440-443, 450, 451, 478, 479, 497, 498, 521, 532, 554, 555, 579, 580, 594, 604, 605, 615, 621, 625, 626, 644, 645, 648, 655, 659, 662, 663, 666
Laisez-faire laissez-passe 139
Laski, Harold 491, 507
Le Bon, Gustave 56, 102, 141, 161
Le Play, Frederic 53, 61, 65, 86, 140, 326
Legalizm 489, 563
Liberal Aydınlanma 36, 37
Liberal demokrasi 16, 21, 52, 56, 117, 127, 173, 189-191, 194, 195, 197, 232, 256, 283-285, 290, 291, 293, 297, 298, 300, 343, 387, 407, 418, 432, 531, 534, 549, 584, 602-604, 611, 614, 630, 631, 648, 649, 660-662
Liberal Demokrat Parti (LDP) 19, 35, 603, 607-609, 612, 619, 624, 625, 629-633, 645-649, 656
Liberal Düşünce 36, 305, 648
Liberal düşünce 14-17, 19-22, 49, 52, 53, 55, 56, 65, 75, 76, 78, 81, 83, 91, 222, 224, 232-234, 237, 243, 244, 266, 288, 308, 313, 314, 317, 325, 328, 354-357, 381, 382, 385, 386, 390, 399, 404, 409, 411, 416, 418, 430, 453, 454, 459, 463, 466, 501, 514, 540, 541, 634, 641, 643, 645, 646, 650, 655
Liberal düşünce geleneği 36, 119
Liberal Düşünce Topluluğu (LDT) 21, 22, 36, 40, 244, 245, 355, 410, 411, 415, 454, 603, 606, 608, 609, 620-628, 646-648, 655
Liberal düşünce geleneği 410, 611, 622
Liberal Enternasyonal 143
Liberal feminizm 132
Liberal İktisatçılar Kongresi 36, 623
Liberal kapitalizm 192
Liberal otoriteryanizm 116-118
Liberal Parti (İngiliz) 160, 583
Liberal (Demokrat) Parti (LP, LDP) 35, 603, 629-631, 656
Liberal Siyasal Teori 36, 239
Liberter(yen) 23, 26, 27, 245, 410, 623
Liboş 13, 603
Libya 108
List, Friedrich 48, 57, 330
Llosa, Mario Vargas 604
Locke, John 24, 28, 29, 311, 382, 562, 608, 610, 623, 624
Lomasky, Loren E. 27, 36
Lord Curzon 344
Lozan Antlaşması 68, 146, 331

M

Macedonia Risorta 51
Mahçupyan, Etyen 409, 655, 661-664, 666
Makyavelizm 556
Malta 108, 247, 344, 473, 540
Malta sürgünleri 473, 475
Malthus, Thomas 75, 82, 83, 324
Manisa 220
Manshold Planı 607
Manyasizade Refik 51
Mardin, Şerif 34, 44-47, 50, 68, 83, 106, 118, 245, 304, 421, 457, 459, 482, 524, 530, 532, 557, 565, 583, 615
Marjinalist okul 139
Marksizm 251-254, 256, 260, 261, 263, 265, 267, 268, 270, 402, 413, 416, 418, 423, 538, 655
Marshall Yardımı 268, 338, 462
Marx, Karl 97, 98, 160, 162, 257, 265, 267, 270, 329, 431, 461, 537, 554
Mason 496, 497, 577
Mason Derneği 284
Masonluk 51, 405
Matbuat Kanunu 226, 229, 230, 250, 288
Materyalizm 84, 123, 270, 378, 396, 565
Mazlum-der 627
MC hükümeti 383, 551
McCarthy, John 126, 136, 194, 195
Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel 32, 322
Meclis-i Ayan 54, 60, 94
Meclis-i Mebusan 54, 55, 60-63, 330, 344
Mecmua-i Fünun 318
Medenileşmek 189, 194

Medeniyet 123, 130, 135, 298
Medine Vesikası 447, 658, 660, 661
Mehmet Talat 51
Mehmet Şerif Efendi 45, 330
Mekteb-i Feyziye İdadisi 51
Menderes, Adnan 34, 73, 74, 207, 365, 400, 482-508, 510, 512, 513, 515-517, 519, 521-523, 525, 527, 529, 535, 541-544, 546, 552, 554, 558, 559, 563, 569, 572, 584, 585, 590, 596, 597
Menemen Vakası 113
Menemencioğlu, Ethem 143-146, 157, 161
Mengü, Şeref Kamil 543
Menteşe, Halil 19, 144, 197, 199-202, 279, 280, 344-348, 351, 353, 354
Merkantilizm 192
Merkez Bankası 228, 341, 350, 366, 370, 380
Merkez-sağ 480, 552, 579, 618, 631, 643, 653
Merkez-çevre 37, 302, 647
Mermerci, Mehmet Ata 19, 360-367
Meclis-i Mebusan 94
MESS 589, 593
Meşruti Monarşi 275
Mevdudi 422, 425
MHP 367, 409, 412, 467, 551, 553, 564, 582, 589, 593, 630
Mısır 85, 87, 90, 91, 93, 120, 161, 245, 265, 387, 407, 427, 428, 494
Mikail Portakal Paşa 322
Mikhailovsky 157, 162
Militan demokrasi 298, 662
Militarizm 235, 275, 276, 285, 291, 293, 559, 625
Mill, John Stuart 75, 82, 83, 85, 95, 139, 154, 162, 386, 576
Millet 111, 114, 121, 124, 127, 129-131, 136, 138, 148, 152-154, 156, 159, 238-241, 245, 251, 256
Millet Partisi 496, 534, 541
Milletlerarası Basın Enstitüsü 474
Milletlerarası Yüksek Adalet Divanı 289
Millî Mücadele 33, 114, 115, 121, 133, 142, 164, 173, 174, 178, 184, 190
Millî Birlik Komitesi (MBK) 283, 286, 298, 332, 337, 341, 401, 527
Millî Dayanışma Cephesi 308
Millî Eğitim Temel Kanunu 401
Millî Güvenlik Kurulu (MGK) 286-289, 291, 300, 301, 305, 418, 466, 568, 586, 612
Millî iktisat (millî ekonomi) 51, 54, 68, 73, 162, 360, 379, 394, 404, 408
Millî irade 34, 35, 170, 171, 176, 281, 292, 312, 387, 417, 549-552, 556, 558-560, 567, 569, 658
Millî Kalkınma Partisi 172, 180
Millî Mücadele 343, 345, 353, 473
Millî Nizam Partisi (MNP) 412
Millî Ruh 99, 401
Millî Selamet Partisi (MSP) 383, 551, 564, 582, 593
Millî Şef 257, 258, 307, 370, 541
Millî Türk Ticaret Birliği 332
Milliyetçi Cephe (MC) 551, 553, 564, 593
Milliyetçi Demokrasi Partisi 589
Milliyetçi iktisat 46
Milliyetçilik 16, 17, 34, 66, 68, 73, 74, 110, 115, 130, 131, 135, 192, 199, 224, 229, 232, 234, 245, 391, 408, 409, 415, 455, 564, 594
Milton Friedman Chicago Okulu 346
Minber 108
Misak-ı Millî 145, 165, 566
Mises, Ludwig von 27, 195, 324, 325, 327, 328, 623, 655
Mithat Şükrü 51
Mizancı Murat Bey 329
Modernite 51, 104, 105
Modernizm 104, 136, 397, 423, 483, 485, 491, 493, 498, 590, 592, 593, 599, 618
Modernleşme 14, 15, 21, 32, 38, 39, 105-107, 109, 110, 118, 166, 170, 184, 189, 191, 204, 217, 232, 260, 269
Mondros Mütarekesi 108, 172, 344
Moniteur Ottoman 318
Moss, Robert 373
Mouffe, C. 663
Muasır Medeniyet 200, 234, 277, 352, 492, 553, 591, 608
Mudanya Mütarekesi 108
Muhafazakâr demokrasi 411, 415, 560, 569
Muhafazakârlık 21, 35, 36, 39, 41, 42, 44, 46, 52, 55, 57-59, 64, 68, 74, 115, 117-119, 122, 124, 130, 132, 135-137, 139, 141, 143, 148, 152, 153, 160, 165, 166, 170, 185, 195, 214, 232, 245, 314, 389-393, 396, 397, 411, 412, 414, 456, 485, 504, 536, 548, 594, 599, 600, 638, 642, 655, 658
Muhammed Abduh 425
Muharrem Kararnamesi 318
Mumcu, Uğur 604
Murray, Gilbert 142
Musa Akyiğitzade 330
Mussollini 295
Mustafa Fazıl Paşa 43, 482
Mustafa Reşit Paşa 272, 482
Mustafa Şeref Bey 70, 71, 150, 156, 348
Mustafa Zühdü 88
Mutedil Hürriyetperveran Fırkası 58, 59
Mutluay, Rauf 247, 258
Müdafaayı Hukuk Grubu 145
Mülkiyet 24, 31, 38, 39, 41, 53, 152, 157, 200, 206-210, 212, 262, 288, 294, 319, 324, 325, 329, 351, 356, 357, 368, 371, 373, 375, 376, 378, 381, 385, 407, 432, 448, 486, 506, 571, 572, 608, 624, 626, 627
Mülkiyet hakkı 24, 31, 32, 39, 125, 200, 201, 205, 211, 317, 324, 368, 386, 455, 572, 609, 612, 624
MÜSİAD 19, 384, 426, 427-429
Müslüman 17, 18, 47, 62, 65, 131, 137, 142, 152, 153, 161, 189, 194, 200, 308, 331-333, 380, 405, 407, 422, 429, 430, 432, 434-438, 440-442, 444-447, 449, 450, 455, 462, 469, 496,

497, 513, 524, 554, 555, 563, 565, 580-582, 594, 601, 613, 627, 659, 661
Müstakil Grup 164, 166, 206

N

Namık Kemal 18, 32, 45, 318-320, 513
Nasyonal Sosyalizm 193, 208, 251-, 254
Nazizm 208, 251, 327, 432, 486
Necip Fazıl 489, 495-497, 503, 506
Nehir 608
Neoliberal 22, 77, 117, 118, 572, 574, 575, 596, 600, 662
Nesteren Dirvana 308
Nevinson, Henry 134
New York Times 159
Nozick, Robert (Nozick) 24, 27, 36, 410
Nuri (Conker) Bey 109
Nutuk 68, 134, 138, 167, 169

O

OECD 341, 343, 545
Oğuz, Ahmet 513
Ohannes Efendi (Paşa) 47-50, 155
Okyar, (Ali) Fethi (Bey) 16, 33, 34, 69, 70, 71, 108-115, 147, 162, 213, 214, 217, 218, 220-222, 279, 305, 419, 475, 530-532, 537, 538, 540
Okyar, Osman 111, 222, 307, 308, 340, 416, 418, 530-532, 537, 540, 547
On Liberty 82, 154
Onar, Sıddık Sami 603
Oral, Cavit 206, 209, 211
Orbay, Rauf (Bey, Paşa) 33, 108, 122, 133, 136, 137, 186
Organik devlet 240, 243
Orta direk 597
Orta sınıf 52, 189, 236, 270, 483, 597, 604, 617, 643, 644, 651, 653
Ortadoğu 469, 470, 494, 495, 591, 595
Ortanın solu 194, 342, 343, 526, 554
Osmanlı Ahrar Fırkası 33, 56
Osmanlı Hürriyet Cemiyeti 51
Osmanlı Hürriyetperveran Avam Fırkası 32, 33, 108
Osmanlı İmparatorluğu 13, 15, 17, 19, 31, 32, 38, 39, 42-48, 50-56, 58-60, 64-66, 68, 75, 76, 78, 81-83, 85-89, 91-94, 96, 99, 107, 108, 110, 111, 124-127, 130, 131, 140, 141, 161, 164-168, 189, 190, 194, 212, 213, 232, 238, 243, 262, 273-276, 293, 304, 316-321, 325-330, 343, 344, 347, 349, 391, 401, 403, 415, 423, 441-443, 453-457, 459, 474, 479, 481-483, 486, 490, 492, 501, 508, 512, 536, 554, 583, 596, 602, 610, 615, 623, 645, 655, 656
Osmanlı modernleşmesi 14, 15, 17, 31, 232, 302, 421
Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi 330
Osmanlıca 41, 83
Otarşi 16, 58, 61, 145, 206
Otonomi 235
Otoritarizm (Otoriterlik) 16, 21, 33, 34, 37, 38, 42, 59, 60, 67-70, 72, 73, 82, 117, 118, 126, 129, 135, 144-146, 155, 158, 184, 192, 197, 213, 224, 229, 234, 235, 237, 240, 242, 243, 250, 252, 293-295, 355, 396, 410, 412, 414, 490, 501, 551, 581, 664
Otoriterleşme 190-192

Ö

Öcalan, Abdullah 466, 467, 469, 595
Öktem, İbrahim 524, 526, 543
Öncü 398, 401
Öymen, Hıfzırahman Raşit 209
Öz, Esat 222, 409
Özal, Turgut 21, 35, 68, 116, 350-352, 361, 364, 365, 367, 377, 409, 414, 465, 466, 551, 557, 568, 570, 572, 574, 576, 584-605, 608, 612, 613, 619, 620, 622, 638, 640, 641, 644-649, 651, 656, 658, 665
Özalcı liberalizm 116, 117
Özdemir, Hikmet 305, 659, 665
Özel alan 118, 132, 274
Özel mülkiyet 115, 212, 281, 294, 298, 325, 329, 373-375, 385-387, 427, 538, 539, 567
Özel, İsmet 430, 592
Özel, Mustafa 424, 428, 429
Özel, Soli 15
Özelleştirilme 88, 354, 355, 413, 414, 418, 492, 575, 619, 620, 632, 638, 647, 649
Özkök, Ertuğrul 651, 652, 656, 657
Özkök, Hilmi 470
Öztorun, Necdet 591

P

Pakistan 265, 427, 428
Paksüt, Emin 526
Palmerston 44
Pamuk, Orhan 391
Pantürkizm 566
Para politikası 322, 346, 347, 379
Pareto, Vilfredo (Pareto) 56, 139, 140
Parlamentarizm 184, 191, 228, 229, 231, 274, 406, 484, 639
Parlamenter çoğunluk 550
Parlamenter demokrasi 77, 229, 252
Pars, Muhittin Baha 202, 204
Partikülarizm 436
Parvus 318
Paternalist 46, 58, 158, 241, 242, 509, 560
Paternalizm 242, 243, 507
Pazar Postası 340, 608, 645
Peker, Recep 33, 69, 72, 146, 148, 154, 184, 191, 197, 201-204, 208, 210, 280, 284, 305, 349, 352, 354, 475, 514, 515, 517
Pelin, İbrahim Fazıl 151, 153, 157, 163
Perse verencia 51
Persons, Rights and the Moral Community 36
Petrol krizi 345, 464
Piyasa 36
Piyasa ekonomisi 15, 26, 27, 31, 119, 263
PKK 466, 467, 469, 594, 595, 605
Polanyi, Karl 635
Polemik 137
Politik demokrasi 140
Popper, Karl R. 23, 419, 619

Popülizm 387, 553, 559, 574, 579, 597, 629, 630, 632, 640, 642, 644, 647, 651, 656, 658
Portakal Mikael Paşa 50
Potsdem Konferansı 210
Pozitivizm 84, 94, 95, 119, 329, 396, 423, 424, 456, 483, 650, 666
Pragmatizm 35, 274, 489, 554-558, 567, 570, 571, 573, 576, 577, 590, 591, 593, 597, 598, 599
Prens Matternich 45, 317
Prens Sabahaddin 15, 32, 55, 64, 65, 107, 108, 118, 131, 135, 140, 144, 161, 162, 243, 245, 274, 275, 304, 326, 458, 459, 465, 473-476, 479, 485, 486, 510, 517, 536, 623
Prof. Jan Tinbergen 341
Proudhon 97, 163

R

Radikal 13, 245, 305, 608, 612, 645, 651, 652, 665, 666
Radikal demokrasi 228, 617, 654, 655
Radikal Islâmcılık (Radikal Islâmcı) 370, 380, 431, 658
Radikal Parti 158, 163
Rahman, Fazlur 448, 449
Rawls, John 25-27, 30, 36, 244, 245, 305
Rayyis, M.Z. 447, 449
Raz, Joseph (Raz) 25, 26, 27
Reagan, Ronald 347, 584, 600
Refah Partisi 306, 466, 604
Refahyol Hükümeti 466
Renan, Ernest 460
Renouvier, Charles 139
Resmî ideolojisi 534, 571
Reşid Rıza 425
Revanşizm (Revanşist) 496, 503, 550, 568
Rıza Tevfik 50, 53, 75-80, 82, 120, 135, 140, 154, 160-162
Ricardo, David 44, 49, 82, 140, 267, 324
Rothbard, Murray 623, 655
Rousseau, J. J. 81, 273, 280, 304, 610
Röpke, Wilhelm 324, 327, 328
Rum 18, 58, 65, 153, 495
Russell, Bertrand 136, 142
Rustow, A. 21
Rusuhi Cevdet 220
Rusya 55, 59, 84, 87, 159, 200, 287, 347, 352, 375, 405, 515, 517, 529, 580, 604
Rüsum-u Sitte İdaresi 318

S

Sadık Rıfat Paşa 45, 118, 317, 454, 482
Safa, Peyami 392, 394, 395, 399, 496
Saint Simonizm 96
Sakızlı Ohannes Efendi (Paşa) 32, 322-324, 623
Salih Zeki 85, 120
Salih, Kemal 527, 530
Samsun 64, 65, 88, 113, 180, 181, 218, 283, 583, 606, 609
Sanayi Birliği Kongresi 58
Sanayi devrimi 56, 57, 93
Sanayileşme 45, 56, 58, 82, 205, 209, 211, 216, 228, 348, 351
Sancar, Semih 557, 569
Sankaya, Ali 15
Sarol, Mükerrem 211, 483, 488, 489, 501, 502, 504, 506, 516, 519, 522, 528, 543
Savaş, Vural 662
Savcı, Bahri 530, 533, 534
Say, Jean Baptiste 45, 318, 326
Saydam, Refik 110
Sazak, Emin (Bey) 152, 517
Schaffle, Albert 57, 59
Scheler, Max 270
Schmitt, Carl 234, 273, 304
Schmoller, Gustav 57-59, 261
Science sociale 140, 144
Sebük, M. Ali 307-309
Sefain İdaresi 149
Sehak Abru 45, 47
Selçuk, Sami 467, 666
Sened-i 43
Serbes Cumhuriyet 218-220, 222, 223,
Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) 33, 34, 69, 70, 72, 109-115, 144, 155, 190-192, 195, 213-224, 229, 236, 237, 279, 343, 394, 453, 482, 483, 540
Serbest piyasa ekonomisi 41, 119, 232, 240, 308, 323, 324, 339, 356, 357, 363-365, 375, 379, 386, 398, 399, 402, 414, 418, 419, 448, 449, 471, 480, 484, 510, 566, 596-598, 602, 605, 611, 617, 622, 624, 625, 640, 644, 647, 649, 650, 653, 658-661, 664
Serbest rekabet 50, 96, 160, 212, 262, 281, 287, 374, 429
Serbest ticaret 32, 41, 45, 46, 56, 57, 58, 69, 78, 91-93, 213-215, 319, 320, 322, 323, 326, 328-330, 397, 399, 408, 589, 596, 607
Serbest-i şahsi 79
Sermaye Birikimi 38, 39, 47, 96, 140, 157, 158, 194, 316, 317, 330, 331, 335, 358, 386, 407, 449, 465, 638, 639
Sertel, Zekeriya 67
Servet-i Fünun 50, 51
Sevda-yı Sa'y-ü Amel 47
Sevig, Vasfi Raşid 278
Sevr 615
Sezer, Ahmet Necdet 467
Sınıf mücadelesi 203, 206, 208-210
Sinekli Bakkal 122
Sivas 65, 69, 88, 109, 133, 164, 181, 604
Sivil toplum 19, 31, 39, 95, 164, 232, 233, 237, 238, 275, 278, 337, 450, 454, 467, 493, 590, 594, 617, 626, 635, 636, 640-642, 644, 645, 647, 651, 655, 658-662, 664, 665
Sivil-asker bürokrat (asker-sivil bürokrat) 235
Siyaset Bilimciler ve Hukukçular Kongresi 36, 623
Siyasî liberalizm 13, 16, 20, 22, 25-27, 42, 43, 45, 53, 57, 65, 68, 69, 71, 73, 111, 112, 148, 194, 205, 250, 252, 254, 255, 257, 296, 298, 305, 362, 364, 450, 454, 462, 493, 573, 602-604, 613, 619, 646
Smith, Adam 24, 44, 57, 58, 160, 322, 326, 329, 357, 376, 378, 408, 511, 537, 610
Smith, Vernon 36
Sofya 108, 111, 228, 231
Soğuk Savaş 454, 462, 463, 465, 467, 468, 494, 504,

563, 567, 576, 592, 595, 609, 620
Sol-liberalizm 139, 143
Solidarizm 62, 63, 139, 143, 158, 278
Son Havadis 607, 608
Son Posta 156, 236, 218, 307
Sorel, Georges 251
Sosyal Adalet 97, 311, 339, 369, 370-373, 378, 449, 537, 539, 544, 545, 569, 576-578, 606, 607, 609, 647, 658
Sosyal Demokrasi 158, 369, 370, 371, 583, 621, 622
Sosyal fayda 157, 376
Sosyal Liberalizm 139-143, 158, 245, 611, 612, 635, 653, 655
Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP) 551, 575
Sosyalizm 84, 85, 89, 95-97, 101, 102, 142, 143, 153, 157-161, 244, 267, 324, 325, 331, 370, 373, 375-378, 389, 390, 398, 404, 405, 407, 413, 431, 449, 456, 464, 515, 537, 567, 574, 604, 608, 616, 620, 622, 648, 658
Sovyet devrimi 213
Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği 113, 201, 252, 288, 336, 419, 462, 466, 494, 495, 534, 538, 539, 563, 576, 603
Soyak, Hasan Rıza 154, 156, 222, 354
Soydan, Mahmut 112
Sozialpolitik 57, 61, 62, 143
Sökmensüer, Şükrü 209
Sömürge 213, 495
Spencer, Herbert 75-78, 80-83, 85, 86, 95, 101, 102, 140
Spivak, Gayatri 302, 304
Suad, Ali 85, 90, 91
Summer, William Graham 83
Sunday Times 159
Susurluk skandalı 467, 568
Süleyman Fevzi Efendi 321
Süveyş Kanalı 87

Ş

Şapka Kanunu 128, 137
Şapolyo, Behnan 165
Şehir Sosyalizmi 163
Şeriat 439, 446, 449, 498
Şeyh Sait İsyanı 67, 109, 128, 144, 172, 190, 192, 205, 305, 345
Şirket-i Hayriye 319

T

Tahtakılıç, Ahmet 513
Taklitçilik 124
Takrir-i Sükun Kanunu 67, 128, 516
Takvim-i Vakayı 318
Talabani, Celal 594
Talat Paşa 108
Tan 66, 135, 156, 159, 162, 163, 185, 186, 188, 225, 230, 247, 258, 473
Tanpınar, Ahmet Hamdi 112, 132, 391, 392
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 137
Tansu Çiller 353, 466
Tanzimat 45, 118, 124, 130, 165, 264, 272, 302, 317-321, 325, 329, 398, 454, 457, 471
Tarde, Gabriel 142
Tarhan, Ali Rânâ 206
Taşra muhafazakârlığı 581
Tatarcık Abdullah Ağa 43
TBMM 63, 66, 68, 70, 121, 144-146, 154-156, 164, 167, 171, 172, 175, 176, 178, 179, 185, 188, 196, 197, 203, 204, 206, 207, 212, 217, 218, 221, 222, 229, 249, 258, 276, 278, 279, 306, 342-344, 346, 353, 470, 473, 482, 483, 494, 505, 526, 527, 535, 557, 566, 583, 584
Teali-i Nisvan Cemiyeti 120, 137
Tek Parti 16, 19, 33, 34, 48, 73, 112, 114, 115, 128, 132, 146, 150, 152, 163, 172, 173, 180, 184, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 204, 205, 213, 222, 224, 229, 231, 232, 236, 237, 246, 250, 252, 257, 279, 281, 282, 284, 285, 288, 292, 293, 296, 298, 309, 310, 313, 314, 331, 335, 343, 344, 348, 366, 371, 373, 379, 381, 392, 393, 395, 404, 474-478, 482, 484-486, 489, 490, 492, 494, 496, 501, 503, 507, 513, 515-517, 521-523, 532, 533, 535, 536, 539-541, 580, 623, 633, 659
Tekin Alp 63
Temsili demokrasi 185, 186, 215
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 33, 64, 66, 67, 68, 121, 128, 134, 136, 138, 144, 158, 172, 190, 192, 217, 279, 343, 345, 353, 453, 473, 476, 477, 491, 493
Tercüman 412
Tercüme Odası 318, 473
Teşebbüs hürriyeti 32, 39, 82, 312, 357, 368, 585, 597, 598, 606, 607, 640
Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti 32, 65, 68, 141
Teşgirşenk, Yusuf Kemal 151, 178
Teşkilat-ı Esasiye 110, 152, 153, 168, 169, 183, 195, 198, 200, 201, 204, 218, 236, 252, 278-280, 286, 305
Teşvik-i Sanayi Kanunu 330
Tezel, Yahya Sezai 20, 205, 206, 210, 211, 212
Thatcher, Margharet 347, 574, 575, 584, 600
The Constitution of Liberty 244
The Levant Herald 44, 319
Thornbourg, Max 516
Thornburg Raporu 339
Tımar rejimi 317
Tibuk, Besim 35, 625, 629-633, 646, 648, 649, 655, 656
Ticaret-i Bahriye Kanunu 85, 87, 321
Timur, Muzaffer 543
Timur, Taner 194, 195, 206, 208-211
Timurtaş, Haluk 542
Tirebolu 88
Tiritoğlu, Ali (Alaeddin) 208, 210
Toker, Metin 512, 517, 522, 524, 542-544, 557
Topal Osman Ağa 185
Toplumsal mühendislik 24, 451
Toplumsal Tarih 229, 242, 608

Toprak Reformu 205, 206, 208-212, 342, 397, 607
Totaliter Komünizm 294
Totaliter Zihniyet 127, 492, 517
Totaliterlik 475, 478, 517
Tökin, İsmail Hüsrev 332
Tör, Vedat Nedim 332
Trakya 18, 214, 215
Trevelyan, Charles 142
TRT 281, 290
Tunçkanat, Haydar 287
Tunçsiper, Nejat 530
Turhan, Mümtaz 304, 406
Türk Ceza Kanunu 230, 505, 535, 598, 640
Türk devrimi 137, 189, 190, 194, 196, 200, 217, 252, 332, 334-346, 350, 352, 539
Türk Kadınlar Birliği 284
Türk merkantilizm 192
Türk modernleşmesi 38, 105-107, 190, 273, 390, 423, 456-458, 554
Türk Ocağı 113, 120, 236, 284
Türk Parasının Kıymetini Koruma Kanunu 363, 365, 367
Türk Sağı 22, 299, 389-391, 395, 480, 577, 590, 599
Türk Sesi 528
Türk Yurdu 54, 137, 161, 236
Türk-İslâm Sentezi 402, 408, 548, 593
Türk-İslâm-Batı uygarlığı sentezi 402, 403, 593
Türk-İslâm-piyasa sentezi 637
Türkçülük 57, 58, 62, 63, 115, 135, 224, 614
Türkeş, Alparslan 404, 484
Türkiye Günlüğü 608, 619, 655, 665
Türkiye İktisat Mecmuası 332, 333, 337, 370, 371, 378, 380
Türkiye İş Bankası 70, 72, 115, 156, 222, 227, 228, 258, 330
Türkiye İş Partisi 342
Türkiye İşçi Partisi 375, 464, 533, 576
Türkiye Odalar Birliği 370
Türkiye ve Dünya 283
Türkkan, Reha Oğuz 110, 404, 415
TÜSİAD 19, 426, 427, 467, 645, 646

U

Ulaş, Hüseyin Avni 16, 170-172, 180, 182
Uludağ, Süleyman 424-426
Ulukan, Hakkı Hami 178
Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye 16, 50-52, 75, 76, 82-84, 86, 92, 94, 328
Uluslararası Af Örgütü 627
Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası 337, 338
Uluslararası Para Fonu (IMF) 337, 340, 341, 348, 349, 353, 463, 469, 650, 656
Ulusların Zenginliği 322, 408
Urquhart 44
Us, Âsım 252, 253

Ü

Üçüncü Dünya 372, 397, 464, 494, 652
Ülgener, Sabri F. 260, 261, 340
Ülkümen, Lütfi 209
Ülsever, Cüneyt 37, 596, 598, 655
Üstündağ, Dr. Ekrem Hayri 220, 523, 543, 544
Üstündağ, Muhiddin 248, 249, 258
Üstündağ, Yalçın 248
Üstünel, Fahriye 21

V

Vakit 73, 136, 218, 252, 473, 475
Vaner Planı 338
Varlık Vergisi 18, 210, 370, 379, 462, 474
Vatan 299, 307, 473-475, 478, 486
Vergin, Nur 665
Versailles Barış Antlaşması 108
Vesayetçi demokrasi 74, 192, 258, 487
Vesayetçi Otoriteryanizm 484

W

Wagner, Adolf 57-59
Wallerstein, Immanuel 635
Weber kapitalizmi 56
Weber, Marx 139, 158, 260, 262, 268,
Wells, Charles 318
Williamstown Political Institute 121
Wilson Prensipleri Cemiyeti 138, 473

Y

Yahudi 18, 113, 152, 153, 405, 438
Yalçın, Aydın 17, 34, 234, 245, 249, 328, 390, 398-403, 409, 411, 416-419, 524, 530, 532-534, 536-538, 547, 566, 583, 616, 628
Yalçın, Hüseyin Cahit 16, 54, 142, 145, 146, 148, 154, 156-159, 161-163, 225, 230, 246-461, 522
Yalçın, Nülifer 530
Yalman, Ahmet Emin 19, 20, 65, 114, 143, 147, 149, 157-159, 161-163, 307-309, 473-479, 484, 485, 504, 506, 507, 541
Yaşar, Selçuk 373, 383
Yayla, Atilla 20, 21, 36, 245, 311, 390, 409, 410, 415, 417-419, 599, 603, 606, 609, 610, 611, 620, 623, 628, 647, 655
Yazman, Mehmet Şevki 332
Yedigün 143, 161, 162, 248
Yemen 88
Yeni Asır 218, 220
Yeni Binyıl 645, 666
Yeni Demokrasi Hareketi (YDH) 466, 602, 648-653 655-665
Yeni Forum 17, 36, 234, 245, 328, 398, 402, 403, 416, 417, 418, 419, 490, 533, 607, 628
Yeni Gündem 465
Yeni Osmanlı 32, 43, 45-47, 274, 322, 463
Yeni Sabah 161, 258
Yeni Sağ 410, 464, 500, 570, 584, 589, 599, 600, 635, 637, 640, 642, 644, 658, 665
Yeni Şafak 608
Yeni Turan 130, 131, 135, 137
Yeni Türkiye Partisi (YTP) 398
Yeni Yüzyıl 383, 608, 645, 655, 666
Yılmaz, Mesut 35, 353
Yörük, Abdülhak Kemal 311, 312
Yumer, Ruhdan 36

Yunanistan 87, 147, 156, 351, 410, 464, 466, 495, 611
Yunus Nadi 172, 191, 195, 225
Yurttaşlık 23, 73, 106, 118
Yücaoğlu, Erkut 367, 383
Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) 301
Yürüşen, Melih 19, 36, 367, 623, 630, 632

Z

Zaman 608
Ziya Paşa 32, 45
Ziyad Ebüzziya 543
Zizek, Slovaj 232, 245, 658, 663
Zohrap Efendi 330
Zürcher, Erik Jan 33, 114, 115, 555

Seçme Metinler

GÖRÜŞLERİM: İKİ MESLEK

PRENS SABAHATTİN

II. Meşrutiyet'imizden yıllarca önce Abdülhamid idaresi aleyhinde çalışan Ahrar'ın mesleğini incelediğimiz zaman, bu hareketin sadece Meşrutiyet taraftarlığından ibaret olduğunu ve hiçbir ilmî esas ve sosyal analize dayanmadığını anlamış, millî gelişmemiz için gerçek bir rehber keşfine kesin bir ihtiyaç duymuştuk. O zamandan beri aramızda hergün daha da derinleşen bir uçurum açıldı. Vatandaşlarımızdan bazıları ve özellikle bugünün hürriyet mücahidlerinin ulularından olan o günün Paris İttihad ve Terakki Cemiyeti ileri gelenleri, bizi durmadan tenkid ederek: "Şimdilik bu fikirleri terkedip bizimle birleşin. Yarın ortak düşmanımız ortadan kalkınca, biz de o fikirleri sizinle birlikte savunuruz!" diyorlardı. Meşrutiyet'in yeniden ilanından sonra aynı kahramanlar, tahttan indirilen Hakan'ın eğilip ellerini öptüler ve faziletlerini tek tek sayarak küçük Abdülhamidler'in sayısını büyük ölçüde artırmaya koyuldular! Fakat dünkü kötülüklerin gerçek sorumlusu Abdülhamid olmadığı gibi bugünkü kötülüklerin gerçek düzenleyicileri de hürriyet kahramanları değil! Kötülüğün asıl kaynağı kendimiz; günahların esas merkezi, hayat tarzımız!

Daha önce de dediğimiz gibi hastalık;

Özel hayatımızda:

Faydasız bir görenek; şahsiyetin, verimli ve meşru bir çalışmayla yükselmesine engel bir maişet tarzı ve bu tarzı nesilden nesile sürükleyen kötü bir terbiye!

Genel hayatımızda yani hükümet teşkilatımızda:

Özel hayatımızdaki tembelliği genel hayatımıza geçiren, mahallî ihtiyaçlarımıza asla uymayan, çok masrafla az iş gören ve Türkiye'yi baştan başa bir sefalet diyarına çeviren Merkeziyet!

O halde tedavi yolu:

Özel hayatımızın kan damarlarını, şahsiyeti yok eden "tembellik"le değil, müsbet ve pratik bir terbiye sayesinde şahsiyeti geliştiren "teşebbüs"le harekete geçirme!

Özel ve genel hayatımızla ilgili çalışmaları birleştirecek gerekli hazırlıklarla donatılmış müteşebbis bir kolonizatör sınıfı yetiştirmek ve böylece yetişen gençlerin bomboş duran arazimizde kendi adlarına yerleşip, maişetlerini kendi teşebbüsleriyle kazanmayı ve köylüye de öğretmeleri vasıtalarını hazırlamak!

Genel hayatımızın gelişmesini ise, sürekli artan mahallî ihtiyaçlarımıza daima uyacak, Siyasî Merkeziyetçilik'i güçlendirecek, kaybolan Osmanlı birliğini yeniden var edecek, sosyal faaliyetlerimizin ilerlemesine ve Osmanlı Saltanatı'nın gölgesi altında millî hakimiyet ve istiklalimizin yerleşmesine vasıta olacak, Adem-i Merkeziyet'e dayalı gerçek bir Meşrutiyet'le gerçekleştirmek!

Gerçi siz de Meşrutiyet'inizi görünüşte "Tevsî'-i Me'zuniyet"e yani teknik tanımıyla "İdarî Adem-i Merkeziyet"e dayandırıyorsunuz. Şu kadar var ki, takip ettiğiniz meslek, vaad ettiğiniz durumun tamamen tersi! İlk bakışta ülkenin tek dayanak yeri sanki Mebuslar Meclisi! Fakat Meclis, çoğunluk itibarıyla İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bir şubesi! İttihad ve Terakki Cemiyeti, birkaç politikacının kurbanı! Onların da kimi zorbalık hırsının esiri, kimi günlük hadiselerin oyuncağı! Bu şartlar altında ne

Meclis, ne İttihad ve Terakki, ne de vatan selamet yolunu tutmuş olur. Çünkü hiçbirinin ciddi bir dayanak noktası yok! Sosyal mesleğimiz, işte bu yoksulluğa karşı şerefli bir varlık meydana getirmeye çalışıyor. Özel hayatımızın esaslarına hitap ederken de şunu diyoruz: İstiklal ve iktidarınızı kanundan çok özel teşebbüsünüzle gerçekleştirecek; sosyal kıymetinizi, kazanmayı öğrendikten sonra öğretmeyi, başarınız derecesinde artıracak, dayanak merkezinizi Allah'dan sonra kendi şahsınızda arayacaksınız. Sahip olacağınız bu şahsiyet, ne kadar aydın, ne kadar müteşebbis ve faziletli olursa çevresinde doğuracağı tesir de o kadar derin ve sürekli olacak, sosyal hayatımıza gerçek bir yükselme yolu hazırlayacak. O halde herşeyden çok şahsiyeti artırmak, takviye etmek ve yükseltmeye çalışmalıyız!

Tekâmül kanunu, şahsiyete doğru sürekli bir hareket çizmekte! Bakınız, bir toz bulutundan meydana gelen samanyoluna! Yıldızları ve gezegenleri besleyen bu toz bulutu, "varlık"ın bir noktasındaki yoğunluğunu tecessüm ettirmiyor mu? Bu oluşumun gelişim evrelerini izledikçe ne görüyoruz? Şekilsizlik içinden bir şekille çıkan ve sonsuzlukta bir son çizen küreler, bu yoğunlaşmanın güneşler, gezegenler ve uydularıyla birlikte sistemler yaratan bir vücut bulma evresi değil mi? Yaratılışın nihayetsizliği, tezatlarla birlikte bütün kâinatın bir başlangıcının oluşu düşünülünce, görülüyor ki, hayat denen var oluş bilmecesi de ilmî tekâmülün, dünyamızda şahsiyete doğru başarıyla attığı kesin br adımını oluşturuyor. Billurlaşmayla doğan, bitkilerle ilerleyen ve insanlıkla fazilete kadar yükselen bu hayat ise, o sürekli mücadeleleriyle hep şahsiyetin teessüsü ve yükselmesi yolunda yürüyor! İnsanlık medeniyetinin geçmişteki ve şu andaki değişimlerinde yine aynı gerçeğin doğrulandığını görüyoruz. En önce doğan sosyal hareket, şahsiyetin eksiksiz gelişimine engel olan Kamucu Yapı; ikinci hareket ise şahsiyetin tam gelişimini sağlayan Ferdiyetçi Yapı!

Sürgün hayatımızın ilk yıllarından beri, medeniyet dünyasına elimizden geldiği kadar tanıtmaya ve sevdirmeye çalıştığımız gençlerimizin, aydın insanlığın saygı ve sevgisine ve gittikçe daha mükemmel bir seviyeye ulaşabilmeleri için, herhalde şahsî kabiliyetlerini artırmaları gerekli! Bu gerekliliği savunan sosyal mesleğimiz, hükümet teşkilatımızın ileri gelenlerini de en yüce vatan görevinin yerine getirilmesine davet ediyor: "Böyle bir amacı, özel hayatımız, sadece kendi gücüyle meydana getirecek bir ilerleme dönemine henüz varamadığından bu uğurda sarfedeceği gayrete, bütün kuvvetinizle sizin de katılmanız esaslı bir şart!"* diyorduk.

Fakat II. Meşrutiyet'imizin ilanından beri genel hayatımızı idare eden Cemiyet'iniz olduğu için bu mektupları şu andaki durumun bütün sorumluluğunu yüklenmiş olan İttihad ve Terakki'ye... yani en vicdanlı üyelerine ithaf ediyoruz. Yine, eski dünyanın üç kıtasına yayılmış koca bir imparatorlukta söz sahibi olan bir Cemiyet'in, ıslahata öncelikle kendisinden başlaması gereğini göstermek ve bütün evladının ciddi çalışmalarına bugün her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulan vatanımızda büyük bir hareket unsuru olmasını görmek istiyoruz!

Görülüyor ki, sosyal refah ve yükseliş yolunu keşfe çalışan bu mektuplarda, başka bir yolun yolcusu bulunan Cemiyet'inizin de iyiliği mutlak bir samimiyetle temenni ediliyor. Bize on yıllık bir düşman olan İttihad ve Terakki'ye, on beş yıllık bir dost gibi cevap veriliyor. Aynı yolda yürümedikse de bir tehlikeye karşı, tek savunma hattından yürümeye başlamıştık. Biz bunu unutmuyor ve ispat etmek istiyoruz ki, dostluk ile düşmanlık karşılaştığı zaman, sonuçta dostluk muzaffer olur. Çünkü "Fıtrat, ilahî bir kanunla devamlı en iyiye ve en mükemmele doğru gidiyor!"

Paris, 8 Mart 1911

(*) Bu şartı uygulamak için okullarımızı müdafaa etmekte olduğumuz vadide ıslah etmek ezere gerektiğinde önemli borçlanmalara başvurmaktan çekinmemeli (Çünkü borçlanmaların en verimlisi üretici insanlar yetiştirmeye yönelik olanlarıdır) ve vatanımızı, yeni ekonomik araçlarla donatmakta gösterdiğimiz tembellik ve gecikmeye kesinlikle son verilmelidir.

İKTİSAT İLMİ

CAVİT BEY

Serbest Mübadele

Gerek insan tabiatı ve gerek yeryüzündeki zıtlıklar ve yukarıdan beri söylediğimiz büyük iktisadî kanunların hareket genişliği, serbest mübadele usulünün diğer usulle, yani korumacılıkla mukayese edilemeyecek derecede fazla oranda tercih edilmesi gerektiğini göstermektedir. Fakat bugün gerek hükümetler, gerek ekser yerlerde yaygın fikirler, himaye usulünün ülkenin menfaatlerine uygun olacağını zannederek aldatmakta ve bu hal, gayet yanlış bir politika takip edilmesine sebep olmaktadır. Serbest mübadelenin başlıca beş büyük faydası vardır:

1- Her toplum, bu sayede, yerleştiği ülkenin ikliminde yetişmeyen, toprağının altında bulunmayan toprağa bağlı ürünlerle madeni ürünleri dışardan kolaylıkla tedarik eder. Bugün mübadeleye muhtaç olmaksızın bir şahsın hayatını devam ettirmesi mümkün olmadığı gibi, bir milletin de dışarıya ihtiyacını bildirmeksizin yaşayabilmesi mümkün değildir. Fertlerin kabiliyetlerindeki ayrılıklar nasıl şahsi mübadeleyi gerektirirse, ülkelerin ve milletlerin yapısındaki ayrılıklar da öylece dış mübadeleyi gerektirir. Bir şahsın her şeyinin olabilmesi nasıl mümkün değilse, bir milletin de öylece her şeyi yetiştirebilmesi mümkün değildir. Eğer dış mübadele olmasaydı, hem toprağımızda yetişmeyen ürünleri, fabrikalarımızda üretilemeyen mamulleri sarf etmekten el çekmemiz gerekir; hem de toprağımızda yabancı ülkelere kıyasla fazla fiyatla yetişen mahsulleri içerden almaya mecbur olarak fazla fedakârlığa katlanmamız gerekirdi. Bir ülkede pamuğun okkası 5 kuruşa yetiştiği halde dışarıdan bunu 3 kuruşa getirtmek mümkün iken, elbette içeride pamuk ekimine tahsis edilecek sermayeleri, ülkenin kabiliyet ve imtiyazı fazla olan diğer hususlarına ait kılmak ve pamuğu dışardan getirmek daha uygun olur.

2- Bir ülkede, sıradan bir ihtiyaca cevap verecek şekilde yeterli ve ucuz olarak yetiştirilip de bir sene herhangi bir afet sebebiyle noksan üretilen maddeler, dış ticaretin serbest olması sayesinde kolaylıkla tedarik edilebilir.

Bu açıdan farklı ülkeler arasında "karşılıklı sigorta" oluşturulmuştur denilebilir. Hiçbir ücret verilmeksizin teşekkül eden bu sigortadan her ülke istifade eder. Zira, dünyanın her noktasında, aynı zamanda, aynı afetin tesir göstermesi mümkün değildir.

Eğer bir ülkenin alışılmış halleri içinde serbest ticareti seçmeyip de böyle ihtiyaç zamanlarında bu usule müracaat etmesi tavsiye olunursa, bunun uygulanmasının mümkün olmadığını ileri süreriz. Kendi ihtiyacını düşünecek, üretimini buna göre belirleyip diğer ülkelerin ihtiyaçlarına göre ölçmeyecektir.

Buna göre, böyle zamanlarda himaye usulüne tabi olan bir ülke, ihtiyacına yetecek kadar mahsulü dışarıdan bulsa bile, çok yüksek bir bedel vermeye mecbur olur.

3- Milletlerarası serbest ticaret, iş bölümünü en yüksek gayesindeki sınıra ulaştırarak, bu büyük vasıtanın milli üretimde icra ettiği iyi tesirlerin, milletlerarası üretimlerde dahi meydana gelmesine sebep olur. Biliyoruz ki iş bölümü, her sanatın, her işin müteşebbis tarafından icra edilmesi neticesini ortaya koyar. Bu sayede kabiliyetlerde dahi daha fazla bir açılma meydana gelir. Eğer milletlerarası iş bölümü mevcut olursa, tabii haller yönüyle herhangi bir mahsul için olağanüstü imtiyaza sahip olan bir ülke, çalışmasını her yerden ucuz olarak üretebileceği o mahsule tahsis eder; diğer ihtiyaçlarını da kendi üretimlerini diğer ülkelerin bu şekilde başkalarından ucuz olarak ürettikleri mal ve eşya ile mübadele etmek suretiyle satın alır. İki ülke düşünelim ki biri pamuk, diğeri şeker gönderiyor. Birinci ülkede belirli bir miktarda pamuğun üretimi 100 kuruş masrafa bağlı iken ikinci ülkede aynı miktarda pamuğun üretimi 150 kuruş masrafa; ayrıca ikinci ülkede belirli bir miktardaki şekerin üretimi 100 kuruş masrafa bağlı iken, birinci ülkede aynı miktarda şekerin üretimi 150 kuruş masrafa bağlı oluyor. Eğer bu ülkeler, eşyalarını mübadele etmezlerse her ikisi için zarar olacağı aşikârdır.

Mübadele sayesinde işbölümü ortaya çıkarak her ülke, her malı kendisinin en ucuz ürettiği mal derecesinden bir fedakârlıkta elde edebilir. İş bölümünün genişleyebileceği en son sınıra varabilmesi, nüfusun çokluğuna ve milletlerarası ticaretin varlığına, yani kaynakların fazlalığına bağlıdır. Eğer Avrupa ve Amerika kıtaları arasında mutlak bir serbest ticaret mevcut olacaksa en kuvvetli sanat sahipleri, yani herhangi bir maddeyi yetiştirmekte en mahir olan kimseler, üretimlerinin 400-500 milyon nüfusun ihtiyaçlarına göre idare ederek iş bölümünü amaçlanan sınıra ulaştırırlar. Bundan da üretim harcamalarının azalması, daha ucuz satılması neticeleri mey-

dana gelir ki bunun halk tarafından ne kadar büyük bir fayda teşkil edeceği şüpheden kurtulmuştur.

4- Milletlerarası serbest ticaret, her türlü ilerlemelerin kaynağı olan rekabeti teşvik ederek gayretin oluşumunu sağlar. Dar bir pazar içinde mevcut üreticiler, birbirlerini tanıyacaklarından, aralarında birlikler oluşturup üretimleri sınırlayarak fiyatları suni olarak yükseltebilirler. Halbuki bütün dünyadaki üreticilerin de bu şekilde birleşmeleri imkânı yoktur. Bundan dolayı tüketiciler, bu birmiklerin ortaya çıkaracağı sakıncalardan korunurlar.

Milletlerarası rekabet, genel olarak sanayi erbabını daima uyanık bulunmaya, her türlü keşif ve icatları, imalattaki yeni usulleri, rakiplerinden geri kalmamak için derhal uygulayarak takip etmeye yönelterek, sanayi yeniliklerinin hareket kuvveti olur. Kapalı piyasalar içinde dış ilerlemelere o kadar önem verilmez; rakipler yalnız birbirlerinin hal ve muamelelerine bakmayı yeterli bulurlar.

5- Serbest ticaretin bir de manevi faydası vardır ki o da milletlerarası eşya mübadelelerinin, fikir ve ahlâk mübadelelerine meydan vermesi; milletlerin bir diğerinin iyi ve uyulacak fikirlerini, meziyetlerini alıp taklit etmeleri; yabancı milletlerin birbirlerini daha iyi tanımlamalarına sebep olarak kavga ve ayrılıkların meydandan kalkmasına veya azalmasına sebep olması; ticaret sayesinde bütün milletleri örtecek faydalı bir şebeke meydana gelerek bir gün savaşların bile engllenebilmesidir.

Özet olarak; serbest üretimin zorunlu bir neticesi olan serbest mübadele, bir barış, uzlaşma ve birlik politikasıdır. İnsan bir ülke içinde istediği malı almakta, istediği satıcıya müracaat etmekte hür olduğu gibi dışarıdan bu serbestliğini muhafaza temesi, istediği mallar için istediği ülkelerin üreticilerine müracaat edebilmesi de mümkündür. İşte serbest mübadelenin başlıca faydaları bunlardan ibarettir.

Bu verdiğimiz açıklamalara dikkat edilirse, geniş arazisi bulunan ve bu arazisini farklı iklimler arasında paylaştıran, nüfusu yoğun olan bir ülkenin –mesela Amerika Birleşik Devletleri'nin– himaye usulünden göreceği zararın, az bir arazi parçasına ve bir avuç nüfusa sahip olan küçük ülkelerin görecekleri zarara kıyasla az olacağı ortaya çıkar.

Acaba bu himaye usulü taraftarlarının, tercih etmek istedikleri ticari usul lehinde ileri sürdükleri faydalar neden ibarettir?

1- "Serbest mübadele", bütün insanlığın menfaatlerini düşünmekteyken himaye usulü mensup olduğu ülke ve milletin ilerlemesini gerekli kılar. Tabiidir ki bir ülkeye, başkalarının menfaatine olarak kendi istifadesini terk etmesi teklif edilmez." diyorlar. Bir ülkede hiç yetişmeyen, yahut pahalı olarak yetişen ürünleri dışardan ucuza ithal etmekte; kıtlık zamanlarında muhtaç olunacak gıda maddelerini dışarıdan kolaylıkla alabilmekte; ülkede ortaya çıkacak tekellerin zararlı isteklerine mani olmakta; bir ülkenin çalışmasını yüz farklı işe tahsis edip de hiçbir mükemmel netice ortaya çıkarmamasındansa yalnız bir iki işe tahsis ederek istifade etmesinde ülke için ne zararlar vardır ki bu, anlaşılmaz bir durumdur.

2- "Bir ülkenin ürünleri yabancıların rekabetinden korunmuş bulundurulmazsa, yavaş yavaş sanayi düşerek ülkede imalattan eser kalmaz; işçi iş bulamayıp göç etmeye başlar. Ülkenin nüfusu azalır, sermaye sahipleri sermayelerini tüketir." deniliyor.

Farklı malların yabancı malların rakabetinden korunması, içerde her türlü ilerlemeleri engeller; fiyatları yükseltir, tüketicileri fazla fedakârlığa mecbur eder. Sanayinin ilerlemesi de himaye usulü sayesinde değil, sermaye ile ilim ve eğitimin yayılmasıyla ortaya çıkar. Himaye usulünü takip eden Portekiz, İspanya gibi hükümetlerin hali, bu iddianın ne kadar yanlış olduğunu gösterir.

3- "Her toplumun tam bir iktisadi canlılık oluşturması lazımdır; milletleri ziraatçı, sanatçı, tüccar diye kısımlara ayırmak doğru değildir. Bir millet, tamamen bir şahıs ile kıyaslanamaz. Milli hayat da ziraat, ticaret ve sanatın güvenine layık olamazsa söner; yok olur gider. Bir toplum ancak ziraatı, sanatı ve ticareti kazandığı zaman olgunluk yaşına varır. Fakat bu yaşa gelmek için korunma tedbirlerine ihtiyacı vardır ik bu da himaye usulüdür."

Bir ülkenin her şeyinin olabilmesi mümkün değildir ve esasen sanayinin ve mesleklerin çeşitlenmesine gerek yoktur. Kârsız ekonomik faaliyetleri çeşitlendirmektense fayda verecek bir iki ekonomik faaliyete sahip olmak şüphesiz ki daha iyidir. Eğer bir ülke, yalnız bir sanatı diğerlerinden daha kolay ve uygun şartlarla icra edecek olursa, bu sayede her türlü ihtiyaç ve gereksinimini daha kolay bir şekilde karşılayarak almış olur.

Bugün iktisadi alemde en kuvvetli millet, milletlerarası piyasaya çeşitli eşyalar getiren millet olmayıp, en fazla talep edilen eşyayı, en ucuz bedel ile arz eden millettir.

4- "Himaye usulü, bir ülkenin siyasi menfaatlerinin gereğindendir." diyorlar. Siyasi bir maksatla bir ülkenin idare edeceği sanayinin miktarı sınırlı olup nihayet üç, beş şubeden ibarettir. Tersaneler, tophaneler, makine ve teçhizat fabrikaları... vb. Fakat bunların bile –hatta en güç, en sıkıntılı zamanlarda– dışardan tedarik edilmesinin imkânsız olmadığını, olaylara dayalı tecrübeler gösteriyor. (...)

(1913)

2. HÜRRİYET-İ ŞAHSİYE KANUNU İLE İLGİLİ YORUMLAR

ALİ ŞÜKRÜ BEY'İN *TAN* GAZETESİNDEN

Artık Kanun Hakimdir!

Muhterem Mehmet Şükrü Beye ithaf

Kastamonu Mebusu Abdülkadir Kemali Beyin teklif ettiği hürriyet-i şahsiye kanunu meclisin hâr ve hür kanaatlerinden nihayet tevellüd etti. Büyük Millet Meclisi halkın hakimiyeti, hürriyeti keyfiyatında kavliyâtından fiiliyâta geçmek suretiyle mühim bir hatve daha attı. Malumdur ki mutlakiyet-i idarede fertler esirdir. Haklarına, hukuklarına hürriyetlerine malik değildir. Çünkü mutlakıyet kanunları bu esas üzerine mevzudur.

Yahut fertlerin hukuk-ı şahsiye, hukuk-ı tabiiye, hukuk-ı medeniyeleri mevzu kanunlarda mühmeldir. Mevcud kavânîn-i cezaiyemiz mutlakıyet devrinin mahsul ve mevzuatı bulunduğu inkâr kabul etmez bir hakikattir. Meşrutiyet ilan edildi, saltanatlar yıkıldı, hakimiyet-i milliye esasatı kabul edildi. Kanunlara bilhassa kavânîn-i cezaiyeye dokunulmadı. Yapılan şey, icra edilen inkılâbât netice itibariyle denilebilir ki hemen hemen tebdil-i esmâdan ibaret kaldı. Kavl ile fiil arasında azim bir zıddiyet nazarlara çarpmaktan hiç de hali kalmadı. Evet, Meşrutiyet, Kanun-ı Esasi'nin kabul ve meriyetini temin etti. Fakat Kanun-ı Esasi, meşrutiyetten maksud olan hiçbir şey temin edemedi. Çünkü edemezdi. Çünkü kavânîn-i esasiye esasatı irae eder. Bizzat icra kabiliyetini haiz değildir. O bir ana kanunudur. İhtiva ettiği hutut-ı esasiyeye göre parça parça kavânîn tedvini muktezadır ki tatbik-i ahkâmı mümkün olabilsin. Kanun-ı esasinin kabulüyle iktifa edildi. Ahkâmını tatbik ve icra mahiyet ve kabiliyetini haiz kavânîn-i müteferria ihmal olundu. Bu yüzden kanun-ı esasinin kabul-i meriyeti müsbet bir fayda ve netice temin etmedi. Millete herşey vaad etti. Fakat hiçbir şey veremedi. Kavânîn-i müteferria bilhassa kavânîn-i cezaiye, eski şekil ve mahiyetini muhafaza etmekle şekl-i idare kavlen meşrutiyet, fiilen mutlakiyet hududunun haricine çıkamadı. İdare makinası eski dişler etrafında, eski revşini, eski dönüşünü muhafaza etmekten kurtulmadı.

Bir milletin devlet teşkilâtının sistemi unvanen her ne olursa olsun mahiyet-i esasiyesi kanunları ile ölçülür. Hakimiyet-i milliyeyi kelimelerin belâgat ve fesaheti değil kanunların mahiyet, kudret ve kabiliyeti tevlid eder. Millet hâkimdir, demekle millet hakim olmaz. Milletin hakimiyeti kanunların mahiyet ve hakimiyetine göredir. Kanunun hakimiyeti kanuna riayete tevakkuf eder. Kanuna riayet celbi, kanunun tehdidini ika edecek kuvvet ve kabiliyette bulunmasıyla mümkün olabilir. Kanunların taht-ı zımân ve kefâletinde olmayan ferdi, şahsi hürriyetler medeni, tabii hukuk, taarruz ve tecavüzden masun kalmaz. Şahsi, zati tahakkümleri kıramayan haklara, hukuklara vaki tecavüzlere mukavemet edemeyen, pek çok mevad ve mesâilde ya sâkit, yahut cürüm ile ceza beyninde bir nisbet-i âdile temin edemeyecek derecede nâkıs olan kavânîn-i cezaiyemize kuvvetli bir ruh nefh etmek artık bir ihtiyaç, bir zaruret idi. Bu ihtiyaç ve zarureti en evvel gören muhterem Abdülkadir Kemali Bey oldu ve işte bu netice, vaki teklifi intac etti ve bu ihtiyaç ve zarureti de kabul ettirdi. Ortada mevcut derin bir boşluk imlâ edilmiş oldu.

Badehu "kanun hâkimdir" demek hakkını bahşetti. Halk kavânîn-i mevcûde muvâcehesinde kanuna nasıl riayetkâr ise, bildiği, bilhassa istediği gibi harekâta alışkın, fazlaca taşkın her rütbedeki mülki, askeri memurlar da bundan böyle bu kanun karşısında kanunlara daha fazla hürmetkâr olmaya alışacaktır.

Devlet teşkilâtında, en içtimai, en medeni ve en ziyade hakka, hukuka riayetkâr bir esası kabul eyleyen büyük bir meclis, milletin herhangi bir ferdinin hakkına, hukukuna tecavüz edenlerin karşısına hakimlerini usul ve kanun-ı cezanın muayyen mahdud, zayıf, bin türlü eşkâl-i imtiyaz ile muhat maddeleri ile çıkaramazdı.

Ve o mevâd ile artık halka huzur ve emniyet, hak, hukuk temin edemezdi. Cihan harbinin tevlid ettiği seyyiât netâyicinden olan ahlaksızlık önüne, yine harbin icap ve mukteziyâtıyla tevellüd eden kanunsuz yolsuz harekâtın karşısına çıkabilmek için tehdidini ika mahiyetini haiz kanun isterdi. İşte kabul edilen kanun bu mahiyet ve kabiliyeti haizdir. Artık halkın feryat ve şikâyâtını haksızlığa, zulme, tahakküme maruz kalacak herhangi bir ferdin vâveylâ-yı iştikâsını yeşil masalar setretmeyecektir. Yükselecek esvât dinlenilecek, mağdurların hakkı, hukuku bihakkın aranılacaktır.

Kabul edilen kanun bunu mütekelliftir. O suretle ki müracaata bile ihtiyaç yoktur. Her hakka tecavüz edenleri müddeiumumiler resen takip etmeye mecbur, ihmal ve tekâsül gösteren müddeiumumi-

leri en ağır ceza ile tecziyeyi kanun müteahhiddir. Evet artık münevverân-ı milletin sadası boğulmayacak, matbuatın esvâtı gelişi güzel ve isteğe göre tagyir ve tebdil ettirilemeyecektir. Evet artık hür vicdanların sadası cebr ü ikrâhtan âzâde olarak halkı tenvir ve ikaz vazifesini ifa eyleyecektir. Hukuk-ı şahsiye, hukuk-ı tasarrufiye taarruztan masundur. Artık kırbaçların, tokatların tesirâtı mebuslar, milletle ve memleketle alakası olmayan vekiller doğurmayacaktır. Evet artık benlikler, varlıklar intihabındaki nisbetlere feda edilmek suretiyle milletin mukadderatı elim, feci avâkıba bâziçe olmayacaktır. Evet artık hürriyet-i hakikiye hürriyet-i vicdan tevlid edecek, hakimiyet-i milliyeyi ise bu netâyic doğuracaktır.

Muhterem Abdülkadir Kemali Bey şayan-ı takdir ve tebriktir. Pişvâlığıyla ne kadar iftihar etse elyaktır.

Büyük Millet Meclisi ise bu kanunu kabul etmiş olmakla altın huruf ile tarihin şükran minnet sinesine kaydedilmeye hakka ki müstehaktır.

Bitlis Mebusu Yusuf Ziya

(Sayı 24, 15 Şubat 1923)

722

TERAKKİPERVER CUMHURİYET FIRKASI'NIN PROGRAMI

Esaslar

Madde 1- Türkiye Devleti halkın hâkimiyetine müstenid bir Cumhuriyettir.

Madde 2- Hürriyetperverlik (Liberalizm) halkın hakimiyeti (Demokrasi) fırkanın meslek-i esasîdir.

Madde 3- Kavaninin vaz-ı tedvininin de halkın ihtiyacı, menafii, temayülâtı, asrın icabatı ve adalet prensipleri hâkim olacaktır.

Madde 4- Umumî hürriyetlere fırka şiddetle taraftardır. Heyet-i içtimaiyemizin ihtiyacat ve temayülâtı hakikkiyesi ve nizam-ı âmmenin muhafazası endişesi bu hürriyetlere kuyud vaz'ını zarurî kıldığı takdirde ancak Teşkilât-ı Esasiye Kanunu ile bu takyidatın vaz'ını taraftar olacaktır.

Madde 5- Teşkilât-ı Esasiye Kanunu milletten vekâlet-i sariha alınmadıkça tadil edilmeyecektir.

Madde 6- Fırka efkâr ve itikat-ı diniyyeye hürmetkârdır.

Madde 7- "Hiç bir kimse kanunun emrettiği şeyi icraya icbar ve nehyetmediğini ısrardan melonunamaz" düsturu idarede mabettatbik bir esas olacaktı.

Madde 8- Meb'usan intihabında bir dereceli rey'-i âm usulü kabul edilecek ve her kazanın bir daire-i intihabiye olması esası müdafaa olunacaktır.

Madde 9- Vezaif-i devlet hadd-i asgariye tenzil edilecektir.

Madde 10- Hükkâmın her türlü nüfuz ve tesirden âzâde kalmamaları için lâyetegayyerliklerini zâmin olacak ahkâm vaz edilecek ve arzuları inzimam etmedikçe diğer memuriyetlere hattâ terfi edilememeleri hakkında Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'na madde-i mahsusa dercolunacaktır.

Madde 11- Efraddan veya memurinden birinin bir karar-ı idarîden veya bir karar-ı idarînin yahut bir talimat ve nizamnamenin tefsirinden veya ihmal-i tatbikinden dolayı muhtel olan ve mahakim-i adliyenin selhahiyeti haricinde kalan hukuk ve menafinin muhafazası için merci-i şikâyet olmak üzere mahakim-i idareyi teşkil olunacak bunların teşkilât ve vezaifi ve usul-ü muhakemeleri için kanunlar yapılacaktır.

Madde 12- Reisicumhur intihab olunan zatın meb'usluk sıfatı intihabını müteakip zail olur.

Madde 13- Muvazene-i Umumiye mebusiyeden maaş alan ve fiilen hizmette bulunanların hiç bir fırka-i siyasiyeye intisab edememesi kâfil kanun vazolunacaktır.

Siyaset-i Dahiliye

Madde 14- Millî vahdetin halelden mesuniyetini temin için Devletin murakabesi baki kalmak şartile idarî adem-i merkeziyet esası terviç edilecektir. Mahalli hak ve selahâiyetlerin istimalinde ihtihab usulünün tamami-i cereyanına itina olunarak teşkilât-ı idariyenin serbest tekâmülüne hâdim kanunlar vazolunacaktır. (...)

İktisadiyat

Madde 29- Memleketin her tarafında ziraî, ticarî, sınaî, müstahsiller arasında meslek teşkilâtları vücude getirilerek bunların yekdiğerleriyle irtibat etmesine bu suretle taazzuv edecek her mesleğin kendine mahsus menafiini daha kuvvetle müdafâa edebilmesine çalışılacaktır.

Madde 30- Ziraatlte ilk hedefimiz memleketin kendi mahsulât-ı ziraiyesi ile yaşamasıdır. Buna

vusul için bir program dahilinde çalışacak ve programın esas hatlarını muayyen bir devirde istihbarat-ı gıdaiyemizin tezyidi ve müstahzalâtın kolaylıkla ve süratle pazar yerlerine nakli teşkil edilecektir.

Madde 31- Ecnebi piyasalardan celbedeceğimiz mamulât ve masnuat için metâ-ı mübadele teşkil etmek üzere topraklarımızın istidadat-ı tabiiisinde dahil bulunan mevadd-ı iptidaiyye-i sınaiyenin tezyidi de ziraat programımızın esaslarındandı.(...)

Madde 33- Mesail-i iktisadiyedeki serbest mesleğimiz, asırlardan beri tesirat hariciye ile sünmüş olan veya müstad-i inkişaf bulunan sanayimizin himayesine mâni olmayacaktır. Fakat bu himaye alelamyâ değil makul e mutedil tarzda ve bur program dahilinde vuku bulacaktır. Nazarımızda himaye bir gaye değil bir vasıtadır. Müstaid-i inkişaf olmayan her sınıfı himaye ederek memleket dahilinde hayatı pahalandırmak ve kariben ecnebi devletleriyle başlayacak olan ticaret muhedatı müzakerelerinde müşkil bir mevkide kalmak istemeyiz. (...)

Madde 40- Devletin itibar-ı malî-i haricisini ihâ etmeye bütün kuvvetimizle çalışacağız. Serapa muhtaç-ı imar olan bir memlekette yalnız kendi servet ve sermayesile yaşamak fikrinin doğru olmadığına kaniyiz. Temin-i âsayişle teessüs-ü sükun ve istikrar ile harici sermayelere gösterilecek hüsn-ü kabul ile herkese telkin-i itimad ederek bu sayede harap memleketimizi seri adımlarla inkişaf ettirmeğe gayret edeceğiz.

Madde 41- Memleketimize hariçten sermaye gelmesine ticaretin inkişafına ve hayatın kesb-i ihveniyet etmesine mâni ahvalden beri olan Kambiyo tahvilatına nihayet vererek millî paranın ecnebi paralarına nazaran müstakâr olmasını temin için devlet bankası ile bir itilâf akdolunacaktır. (...)

DEVLET VE FERT'TEN, BASİTTEN MÜREKKEBE, SÜRÜDEN MİLLETE DOĞRU

AHMET AĞAOĞLU

Tarihten ve içtimaiyattan az çok haberi olan hangi akıl ve iz'an sahibi vardır ki her an herkesin gözüne çarpan devlet gibi âlemşümul şeniyeti inkâr edebilsin? Devlet tabiatile devletçidir. Devletçilik devlet mefhumunun ta içinde mündemiçtir. Dünyada en iptidaî, meselâ Zulu kabilesinden başlıyarak en mütekâmil devlete meselâ İngiltere ve Fransa'ya kadar hangi devlet vardır ki devletçi olmasın? Devletin mahiyetinde bile içtimaî nizama müdahale etmek hassası konulmuştur. Binaenaleyh devletin devletçilik sıfatı esas itibarile inkârı gayrıkabil bir şeniyettir.

Fakat asıl mes'ele devletin bu müdahale salâhiyetinin hududunu tayin etmektir.

Tarihen ne görüyoruz?

Müşahede ettiğimiz tarihî seyruret şudur: Beşeriyet ilk içtimaî adımını iştirakçi ve müsvatçı mesaide iştirakçı ve müsavatçı olarak atmıştır.

Bu iptidaî teşekkül amorftir. Yani şekilsizdir. Tek renkli, tek biçimli, tek nesiçli adeta yalnız hazım cihazından ibaret olan plâtoplâzmaya benzer. Bu tek biçimli içtimaî varlık henüz tamamen tabiatin zebunu ve esiridir. Onu teşkil eden fertler arasındaki tesanüdü temin eden âmil müdafaai nefs saikasıdır. Sürü halinde yaşıyan bu varlık bulduğu av ve topladığı otla geçinir ve onları birlikte istihsâl ettiği gibi birlikte de istihlâk eder. Ve gene birlikte mağaralara ve kaya oyuklarına iltica eder.

Fakat insanı diğer mevcudattan ayıran şuur durmaz yürür. Tecrübe ve müşahede sayesinde inkişaf eder. Şintezler yapar. Yavaş yavaş ziraat sürücülük başlar. Şimdiye kadar seyyal olan hayat istikrara doğru yürür. Kabile devri gelir. Tek biçimli varlıkta yeni uzviyetler çıkar, ayrı ayrı aileler ve ayrı ayrı ocaklar kurulur. Arazide iştirakçilik daha bir müddet devam ederse de istihsâl ve istihlâkte fertçilik başlar. İş bölümü, mülkiyet esasları kurulur. Ayni zamanda hükûmet nüvesi de kendini gösterir. Kabileler arasındaki çarpışmalar ve cidaller şeflerin, kumandanların zuhuruna yol açar. Bu suretle kabilede eski müsavatçılık yerine idare edenler ve idare olunanlar kaidesi kurulur. Ve gene cidal ve kavganın neticesi olmak üzere yenilen kabile fertleri galebe çalan kabilenin emri altına girer ve bu suretle sınıflar teşekkül eder.

Beşeriyet yürüdükçe bu ameliye devam eder ve devam ettikçe genişler ve mürekkepleşir. Kabilenin yerine federasyonlar, federasyonlardan sonra siteler, sitelerden sonra kraliyetler ve nihayet asrî devletler gelir.

Yani inkişaf ilerledikçe içtimaî hayatta eski müsavatçılık ve iştirakçilik kalkar ve yerine birbiri üzerine konmuş muhtelif iktisadî ve siyasî vaziyetleri haiz ve muhtelif iş bölümü tarzlarile birbirine bağlı ve birbirlerile mücadele eden tabakalardan ve fertlerden mürekkep cemiyetler konur. Bu aralık hayatın diğer cepheleri de meselâ: Dinî, fikrî ve bedii cepheleri de inkişaf eder ve mütemadiyen basitten mürekkebe, tek renkten çok renklere doğru yürür. Bununla beraber hükûmet nüvesi de kuvvetleşir. Mürekkepleşmiş olan içtimaî hayatın mürekkepleşmiş ve çoğalmış olan ihtiyaçları cemaat reislerinin vazifelerini genişlemesini ve hükûmet salâhiyetinin gittikçe büyümesini icap ettirir.

Beşeriyet tekâmülünün bu seyruretini seyrederken biz daima iki hâdisenin yanyana yürüdüğünü görüyoruz. Bir taraftan ferdin mütemadiyen inkişafını, diğer taraftan da bununla muvazi olarak devlet salâhiyetlerinin genişlemesini.

İçtimaî nizam kendi ahengini işte cemiyetle fert arasında bu muvazeneyi tutmakla temin etmeğe çalışır.

Hakikatte yaşıyan ve tekâmül eden cemaatlerde ileriye doğru gidişin itici ve sürücü âmili ferttir. Cemaatler mahiyetleri itibarile istatikdirler. Dinamik olan ferttir; filhakika fert hareket kuvvetlerini cemaatten alır. Fakat böyle bir fert yetişinciye kadar bu kuvvetler saklı ve gizli kalmaktadırlar. Ferttir ki kuvvetlerin zuhuruna vasıta olur. Fertle cemaat arasındaki bu iç münasebet tıpkı tabiatle her hangi bir motör arasındaki münasebete benzer. Sudan buhar almak için bir dinamoya nekadar ihtiyaç varsa öyle de cemaatleri yürütmek için fertlere ihtiyaç vardır. Tarihte yapılmış olan bunca icatlar, ihtiralar, keşifler, bunca içtimaî ve fikrî ilerilemeleri arasında hangisi vardır ki bir cemaatin heyeti umumiyesi tarafından meydana çıkarılmış olsun. Bütün bunları yapan fertlerdir. Vakıâ fert yaptığının malzemesini muhitten alır, fakat bu dağınık malzemeyi toplayıp sintez haline koyan fert zuhur edinciye kadar onlar avare kalmaktadır. Eğer bir cemaat durgun bir hale gelmiş ise, eğer onda ilerlemek hamleleri durmuş ise, eğer nesiller birbiri ardınca gelerek yaşayış tarzında bir değişiklik olmıyorsa o cemaatin içinde ferdin ölmüş olduğuna, yani itici ve dinamik kuvvetin tükenmiş bulunduğuna hükmedilebilir. Nasıl ki ferdin inkişafına meydan vermiyen Şark'ta bu halin asırlarca devam etmiş olduğu müşahede olunmaktadır.

Şunu da ilâve edelim ki: Fert muhitten almış olduğunu aynen geri vermekle kalmıyor, yani sırf otomatik bir sintez âleti değildir. Ayni zamanda da almış olduğuna kendisinden bir şey de lâve ediyor. Başka tabir ile fertte yaratıcı bir kuvvet te vardır. Falan fikir, falan hareket, falandan türediği zaman bir şekil alıyor. Falandan da türediği zaman başka bir şekil alıyor. Bu şekiller fertlerin kendilerinin, kendi şahsiyetlerinin malıdır.

Ricardo "Fazlai kıymet" kanununu, Newton "Cazibe" kanununu keşfederken bu keşiflerin ana malzemesini, yani iktisadiyata ve mihanike ait malûmatlarını muhitlerinden almışlardı. Fakat işte aldıklarını bu kanunları ilâve ederek geri vermişlerdir. Keza Luter çıkıp ta 17 tezile Roma'ya karşı gelirken hiç şüphe yoktur ki Roma hakkında ta Jan Huss zamanındanberi muhitte dolaşan fikirlerin tesiri altında bulunuyordu. Fakat o 17 tez ve İncil'in Almancaya ilk defa tercümesi Luter'indir.

Mustafa Kemal zuhur ederken Türk muhtinde bir kurtuluş cereyanı vardı, fakat bu cereyana bildiğimiz istikamet ve mahiyeti veren Mustafa Kemal'dir. Mustafa Kemal zuhur etmeyip te cereyan başka ellerde kalmış olsaydı, kimbilir ne şekil alır ve nereye varırdı.

Demek ki cemaatlerin ve devletlerin ileriye doğru yürümeleri ve inkişafları için birinci şart dinamik kuvvet olan fertler için hareket ve inkişaf imkânıdır. Fertlerini bu imkândan mahrum eden muhitler kendi kendilerini de durgunluğa mahkûm ederler.

(1933)

SERBEST CUMHURİYET FIRKASI'NIN PRENSİPLERİ

BELGE 24

I

Serbest Cumhuriyet Fırkası Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik ve lâiklik esaslarına bağlıdır. Bu esasların millet bünyesinde ebedileşmesi gayesidir.

Teşkilâtı Esasiye kanunundaki hürriyet ve masuniyet (korunma) haklarını istisnasız herkes için tatbik edecek ve hiçbir sakatlığa uğratmıyacaktır.

II

Vergiler, millet fertlerinin iktisadî teşebbüs kabiliyetini sarsmıyacak ve halkın takati hududunu aş-

mıyacak derecede hafifletilecektir.

Vergi konulmasında daha doğru esaslara dayanılacak ve alınmasındaki yolsuzluklar kaldırılacaktır.

III

Fırka, Devlet gelirinin semereli surette sarfına dikkat eder ve büyük nafia (bayındırlık) teşebbüsleri masraflarının yalnız bir nesle yüklenmesinden çekinir.

Devlet masraflarında en sıkı tasarrufa riayet ve israflara karşı mücadele eder.

IV

Fırka, paramızın bir an evvel değer tesbiti için tedbir almak ve memleketimizde iş görmek istiyecek haricî sermayeye bu suretle yol açmak kararındadır.

V

Fırka, vatandaşların refahına, malî ve iktisadî her türlü teşebbüslerine engel olan hükûmet müdahalelerini kabul etmez. Memleketin iktisadî hayatının inkişafında her türlü teşebbüs erbabının yardımcısıdır.

Cumhuriyet menfaatleri için girişilmesi icap eden iktisadî işlerde fertlerin kuvveti kifayetsiz görüldükçe devlet doğrudan doğruya teşebbüs alır.

Liman inhisarları kaldırılacaktır.

VI

Köylünün ve çiftçinin çok ucuz faizle ve zor olmayan usullerle para bulması ve iktisadî bünyemizi zayıf düşüren murabahacılıktan kurtarılması Fırkanın en mühim maksatlarındandır.

Çiftçinin fedakârlığıyla kurulmuş olan Ziraat Bankasının, memlekette ziraî kredi ihtiyacını tatmin edecek bir müessese haline çıkarılması esastır.

VII

Dahilî san'atların canlanması ve kolaylıkla inkişaf etmesi, Fırkanın vâsıl olmak istediği mühim hedeftir.

Teşviki Sanayi Kanunu tam olarak tatbik edilecektir. Bu kanunun bahşettiği himaye ve kolaylıklar icabında genişletilecektir.

Sanayi ve Maden Bankasının kabiliyet ve faaliyeti artırılacaktır.

Yerli mahsullerin himayesi ve hariç piyasalarda sürümlerinin temini için tedbirler alınacaktır.

Nakliyat (taşıma) ve liman tarifeleri bu maksatlara hizmet edecek surette tanzim olunacaktır.

VIII

Halkın hükûmet dairelerindeki işleri azamî sürat ve kolaylıkla gördürülecektir. Rüşvet ve suiistimallere karşı merhametsizce mücadele edilecektir.

IX

Mahkemelerin süratle iş bitirmesi için sıkı ve devamlı teftişler yaptırılacaktır. Mahkemeler teşkilâtındaki noksanlar bu maksada göre ikmal olunacaktır.

X

Fırka, haricî siyasetinde Türkiye Cumhuriyeti'nin komşu ve bütün devletlerle münasebetlerinin dostluk ve samimiyet dairesinde olmasına ve kuvvetlenmesine ve Cemiyeti Akvam (Milletler Cemiyeti) müessesesile daha sıkı surette işbirliğine ehemmiyet verecektir.

XI

Fırka, bir dereceli intihap usulünün tesisini ve siyasî hukukun Türk kadınına da teşmilini (verilmesini) müdafaa edecektir.

11.8.1930

Kâtibi Umumî	Fırka Reisi
(İmza)	(İmza)
M. NURİ	A. FETHİ

FETHİ BEY'İN ALSANCAK STADYUMU'NDA VERDİĞİ NUTUK

(İZMİR, 7 EYLÜL PAZAR)

Büyük Reisimiz Gazi Hazretlerine takdim ettiğim mektup ile kendilerinin lütuf buyurdukları cevap, fırkamızın nasıl doğduğuna dair en kat'i bir sarahatla fikir vereceği için ayrıca tafsilâta girişmiyeceğim. Millî hâkimiyetin en yüksek tecellisi olan Cumhuriyet'ten beklenen bütün feyizlerin tamamen inkişaf edebilmesi için muayyen fikirler üzerinde yürüyen iki fırkanın karşı karşıya gelerek icrai kuvvetleri murakabe etmeleri şarttır. Her şeyden evvel gayemiz Cumhuriyet'i büyük dahimizin bu büyük eserini, hal ve istikbalde geçici tesirlerden kurtararak, sarsılmaz bir surette memleketimizin sinesinde ebedileştirmektir. Cumhuriyet'in ruhu ve esası, serbest münakaşadır. Buesasa fırkamız samimiyetle, kat'iyetle merbutttur.

Türk milletinin hayatî menfaatlerine taallük eden münakaşalarda şahsiyet sahasından uzak kalmak, nezaketten ayrılmamak, muarızların fikir ve

kanaatlerine hürmet etmek lâzımdır. Fırkamız bu esasları hatırda bulundurmayı kendisine vatanî borç saymaktadır. Fırkaya kanaatleriyle iltihak eden arkadaşlarımın da buna riayet etmelerini bilhassa rica ederim.

Efendiler, diyebilirim ki Türk milletinin umumî menfaatlerine samimi surette merbut olan bütün vatandaşlar, fırkamızın teşekkülünü faydalı ve vatanî bir işi olmak üzere telâkki etmişlerdir. Fırkanın teşekkülünden memnun olmayanlar da yok değildir. Tek fırkalı idarenin intaç ettiği mesuliyetsizliği hoş görenler bu yeni teşekkülü menfaatlerine muvafık bulmuyorlar ve fırkamıza dil uzatmaktan geri kalmıyorlar. Bize gayri meşru bir fırka olduğumuzu, bütün vergileri kaldıracağımızı, fes giydireceğimizi, eski Arap harflerini iade edeceğimizi atfü isnat etmekten çekinmiyorlar. Hiçbir zaman ağzımızdan çıkmayan sözleri bana isnat ederek fırkamızı zayıf düşürmeye çalışıyorlar.

Efendiler, fırkamız ne mürtecidir, ne de fırka şahsî menfaat vesilesi ittiha eden bir teşekküldür. Bilâkis inhisarlardan halkın zararına olarak ceplerini doldurmak isteyenlerin gayri meşru hareketlerine karşı mücadele edecektir. İrticai fikirlere karşı cidalde ön safta bulunmak hak ve vazifesinde kendisine takaddüm edilmesine dahi razı olmayacaktır.

Biz Türk milletinin takatı dahilinde olan bilcümle malî fedakârlıkları seve seve ifa edeceğine kaniiz. Halkın tahammüllerini aşan bazı vergilerin tahfifi prensiplerimizdendir. Bunu, bütün vergilerin kaldırılmasını istiyorlar suretinde işaa etmek, fırkamıza karşı sui niyetle hareket etmektir. Cumhuriyet'e imanları gevşek olan bu gibileri ikna etmek sarf ve efkârı umumiyeyi işgal etmeyi lüzumsuz görmekteyim.

Efendiler, bu teşebbüsü doğuran fikir ilerlemektedir ve ilerleyecektir. Çünkü bu teşebbüs hayatî zaruretin tevlid ettiği bir eserdir. Memleketin her tarafından vaki olan mütevali teşvikler ve tergipler, tuttuğumuz yolun doğru yol olduğunu ispat eden en kuvvetli delillerdir. Fırkamızın teşekkülünün şimdiden hayırlı faydaları görülmeye başlamıştır. Bu semereler gün geçtikçe artacak ve Cumhuriyet'in ne kadar feyizli bir idare sistemi olduğu fiilen sabit olacaktır.

Başlayan serbest münakaşa, hükûmet üzerine tesirden hali kalmamış ve muhterem başvekil, fırkamızın intişar eden tenkitlerine Sivas'da uzun nutkuyla cevap vermek lüzumunu hissetmiştir. Fırkamızın programının izahı sırasında intişar eden tenkitlere cevap olan bu nutku huzurumuzda tahlil etmeyi faydalı görmekteyim. Bu tahlili yaparken, aynı zamanda fırkamız programının temel noktaları kendi kendine taayyün etmiş olacaktır. (...)

Bizim iddiamız, demiryollarının gayet ağır şartlarla yapılmakta olmasıdır. Muhterem başvekil, demiryollarının bir varlık meselesi olduğunu idrak eden halkımızın her türlü sıkıntıya katlanmak suretiyle fedakârlık ihtiyar ettiğinden bahis buyuruyorlar. Halkın dişinden, tırnağından güçlükle elde edilen bu paraların büyük bir dikkat ve itina ile ve tasarruf gözetilerek sarfı iktiza etmez mi? (...)

Diğer cihetten, Türk milletinin iktisadî kabiliyetini göz önünde bulundurmak, millî servetin yükselmesine veya hiç olmazsa muhafazasına itina etmek bir hükûmetin en mühim vazifelerindendir. Hatta diyebilirim ki bu ikinci vazife her şeyden üstündür. Zira demiryollarını emin bir surette hudutlarımıza kadar ulaştırmak için, çiftçinin, esnafın ve tüccarın malî kabiliyetini göz önünde bulundurmakk ve bu vergi membalarını korumak lâzımdır.

Masraf, memleketin iktisadî tahammül kudretini aşınca, halkın iktisadî kabiliyet ve inkişafı durmaya mahkûmdur. O zaman demiryolları siyasetine de istenmeyerek darbe vurulmuş olacaktır. İktisadî kanunlar öyle zaruretler tevlit eder ki, bunlara karşı bigâne durmaktan ve bunların tesislerini herhangi bir emir ve iradeye tâbi olur zannında bulunmaktan daha büyük hata olmaz. İktisadiyatın bu gari mer'i kuvvetlerini mühimsememek acı neticelerle karşılanmaya davet eden.

İşte Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın liberal siyasetiyle Sivas nutkunda tebarüz eden siyaset arasında en mühim fark, bizim bu iktisat amillerine ve istihsal kuvvetlerini rencide etmemek hususunda göstereceğimiz itinadan ibarettir.

Bu noktada biraz tevakuf etmeye müsaadenizi rica edeceğim. Muhterem hükûmet reisi nutuklarında aynen şöyle buyuruyorlar:

> *"Liberalizm nazariyatı memleketin güç anlıyacağı bir şeydir. Biz iktisadiyatta hakikaten mutedil devletçiyiz. Bizi bu istikamete seveden bu memleketin ihtiyacı ve bu milletin fikr-i temayülüdür. Memleketin ihtiyaçları için herkes ve her yer hazineden çare arar. Elektriği yapılmayan şehir, limanı fena olan yer, iş bulmayan adam hükümeti muhatap tutar. Mutedil devletçi olarak halkın temayülâtına ve metalibine yetişemiyoruz diye kusurluyuz. Devletçilikten büsbütün vazgeçip, her nimeti sermayedarların faaliyetinden beklemeye sevk etmek bu memleketin anlıyacağı bir şey midir?"*

Liberalizm sistemi, Paşa Hazretlerinin tasvir ettikleri mahiyette değildir. Liberalizm mesleği, devlete olan vazifeleri devlete ve millet efradına ait olan vazifeleri de şahsî teşebbüslere terk eden ve bu te-

şebbüslerin inkişafına engel olacak müdahaleleri asla tecviz etmeyen bir meslektir. Halkın her şeyi hükûmetten beklemesi arzu olunmayan bir haldir. Bu halin menbaı da öteden beri hükûmetin her sâye müdahale etmiş ve fertlerin serbest inkişafına meydan vermemiş olmasından mütevellittir.

Esasen her şeyin hükûmetin yapmasına imkân tasavvur olunabilir mi? Avrupa'nın bugünkü inkişafı, sermaye ile mesainin serbest ve müşterek faaliyetinden mütevellit bir hadise değil midir? Halkımızın kabiliyet ve şuuruna daha ziyade emniyet ve itimat etmek lazımdır. Halkın muhakkak bir temayülü varsa, girişdiği işlerde müdahaleden azade ve serbest hareket edebilmesidir. Devlete ait olan vazife, halk tarafından münferiden yapılması kabul olmayan işleri başarmak ve halkın şahsî teşebbüslerini kolaylaştırmak ve teşvik etmek için umumî tedbirler almaktan ibaret olmalıdır. İşte Sivas nutkunda tebellür eden siyasete nazaran aramızdaki diğer bir fark da bundan ibarettir.

Ecnebi sermaye meselelerine gelince, muhterem Paşa Hazretleri soruyorlar ki, "para geldi de kabul etmedim mi?" Ben de biliyorum. Bugünkü şerait altında istikraz yapmak imkânsızdır. Binaenaleyh, muhterem başvekilin bu yoldaki sualini hangi muarızlarına tevcih eylediğini tayin edemem. Haricî istikraz akdi birtakım şartlara tâbidir. Esasen bu şartlar tahakkük ederse, haricî istikrazı yapmaya lüzum kalmadan başka yollardan memlekete hariçten para gelebilir. Memleketimizde bugün faiz en aşağı yüzde 15'tir. Hiçbir yerde para bu kadar pahalı değildir. Köylü ve esnafın üzde 40 ve hatta yüzde 50 ile para tedarik etmeye çalıştığını görüyoruz. Bu kadar ağır faiz altında kalan halkın iktisaden sıkılmamasına imkân tasavvur olunabilir mi?

Başka yerlerde pek ucuz faizle iktifa eden sermaye memleketimize ne için gelmiyor? Bunun sebebini ben de öğrenmek isterdim. Bütçenin kabili tehir masraflarından vikayesi, hakiki bir tevazün tesisi, paramızın istikrarını temin şartlarının tahakkuk ettirilmesi ve bu suretle iktisadî temellerin şarsılmaz bir zemine kurulması, haricî istikraz sevdasına kapılmadan evvel yapılacak işlerdir.

İnhisarlar bahsine geçiyorum. Efendiler, programımız göz önündedir. Biz, posta, telgraf telefon inhisarından bahsetmedik. Hatta tetkike muhtaç olan bütün inhisarlarının ilgasından dahi bahsetmedik. Biz, liman inhisarlarının kaldırılacağından bahsettik ve ismen kalkmış ve fakat hükmen kalmış olan ve hayat pahalılığı üzerine mühim tesirler icra eden şeker ve petrol inhisarlarının menfaat nokta-i nazarından devlet hazinesiyle alâkası olmadığını ben de biliyorum. Fakat şurası vardır ki, devlet hazinesi bu inhisarların tesisi için fedakârlık ihtiyar etmiş olduğu halde inhisardan beklenen fayda tamamen hususî şahıslara terk edilmiştir. Memleketin ticaretine ve umumî inkişafına zararı aşikâr olan bu inhisarlardan, halkın, esnafın ve tüccarın mütemadiyen şikâyet etmesi, fırkamızı bununla iştigale sevk etmiştir.

Ağır gelen vergilerin tahfifi maddesi mevzubahis olduğu zaman, istihsalâtımızın malî fiyatını artırarak rekabet imkânını selb ve ihracatımıza sekte iras eden ve hayatı pahalılaştıran vergilerin tahfifi murat olunmuştur.

Programımızda mevcut olmayan şeylerin tarafımızdan iddia olunduğunu zannederek, bu iddiaları birer birer red ve cerhe kalkışan başvekil hazretleri, bugünkü iktisadî sıkıntıya sebep olan yeni vergilerin mütehassıslara ait fennî bir istikamette ve bir tekâmül halinde bulunduğunu söylüyorlar.

Efendiler, bir hükûmetin en mühim vazifesi, memleketin iktidarına ve malî siyasetine göre vergi işleriyle meşgul olmaktır. Bugünün en mühim meseleleri olan bu bahsi, mütehassısların üzerine atarak, teknik bir mesele halinde göstermek, hükûmetin siyasî iştigalâtı haricinde bırakmak nasıl müdafaa olunabilir bir nazariyedir? Bu vergileri mütehassıslar tadil veya tahfif edemezler. Bu doğrudan doğruya malî siyasetin mevzuunu teşkil eden ve millî hâkimiyeti alâkadar eyleyen en mühim esastır. Sivas nutkunda, bu mühim meselenin bu şekilde bir ifade ile pek az yer tuttuğunu kaydetmek isterim.

Yedi seneden beri takib edilen malî siyasetin bir muvaffakiyet harikası olduğunu ilan eden muhterem başvekile, son sene zarfında ne kadar iflaslar vuku bulduğunu ve yalnız kazanç vergisinden dolayı, ne kadar ticarethanenin kapandığını sormak isterim. Bu malî siyasette, muvaffakiyet olup olmadığını o siyaseti idare edenlerin iddiası değil, siyaset yüzünden ticaret ve sanayide hasıl olan refah ve bu refahı gösteren istatistikler ispat eder.

Mühim bir istihsal ve ticaret muhiti olan İzmir'in muhterem halkının bu siyaset yüzünden uğradığı tesirler kendilerince malûm olduğundan, bu acıklı mevzu üzerinde fazla durmak istemiyorum.

İşte efendiler, Sivas nutkunda mühim gördüğüm noktalar hakkında fırkamızın fikrini izaha çalıştım. Bu nutukta bahsi geçmeyen mübadele meselesi üzerinde de biraz durmak isterim. Yarım milyona yakın vatandaşımızın mülkiyet ve tasarruflarının tamamiyle ve kat'iyetle tespit edilmemesi ve bu mühim işin küçük ellerde keşmekeş içinde bırakılması, iktisadî hayatımıza fena tesirler icradan hâli kalmamıştır. İktisadî hayatımızın mühim bir unsuru olan bu vatandaş kitlesinin meskeninden, tarlasın-

dan endişesiz ve istikbalinden emin olarak çalışabilmelerini temin etmek, fırkamızı ciddi surette işgal edecek olan meselelerinden biridir.

Muhterem İzmirliler, sermaye ve mesainine serbest inkişafı hedefini kendisiiçin gaye ittihaz etmiş olan fırkamızın teşekkülü, Cumhuriyet tarihinde, hiç şüphe yoktur ki, bir tekâmül hatvesidir. Ahalisinin zekâsı ve toprağının zenginliği ile haklı bir şöhret kazanmış olan İzmir için bu hadise ümitlerle dolu yeni bir ufuk açmaktadır. Devlet bütçesinin pek mühim kısmını temin eden bu memleketin hususî bir itina ve dikkate mazhar olması tabiîdir.

Fırkamızın programı, zekânızın tatbiki ve mesainizin inkişafı için geniş sahalar açmak istidadını haizdir. Bu güzel, zengin ve feyizli ülkenin halaskârı ve bütün milletin mürşidi olan büyük Gazi'nin, Serbest Cumhuriyet Fırkası teşkili hakkındaki fikrimi hassasiyet ve memnuniyetle karşılamış olduğunu burada yadetmeyi bir minnet ve şükran borcu bilirim. Yaşaşın Türk milleti! Yaşasın onun dâhi mürşidi! Yaşasın sevgili çalışkan İzmirliler!

Cumhuriyet, 8 Eylül 1930

YAŞADIĞIMIZ DEVRİN İÇYÜZÜ'NDEN (1960)

AHMET HAMDİ BAŞAR

(...) Garp cemiyetlerinde hürriyetin hem iktisadî refahın ve hem de demokrasinin kurulması için vasıta olması sebeplerini, o cemiyetlerde yaşayan şartları, tarihî tekâmülü Celâl Bayar'a ve Refik Koraltan'a anlatmaya çalışıyordum. Bizde bu şartlar yoktu. Tarihî tekâmülümüz bakımından onların yaşadığı devreleri yaşamamıştık. Kalkınmamız, hattâ millet halinde ayakta kalmamız için Devletin her sahada yardımına ve müdahalesine muhtacız; bunu reddedemezdik. Garpta hürriyet, Devletin müdahale ve yardımını reddetme sayesinde kuruldu; fertler kendi kendilerini idare edecek ve milletin refahını yükseltici tesisleri ve müesseseleri kurmak iktidarına maliktiler. (...)

Eskiden olduğu gibi şimdi de bu memleketi, iktidar kimin elinde ise onun etrafında halkalar teşkil eden, gözleri Devlet kapısında olan insanlar idare ediyor. Bu da bir içtimaî sınıftır. Bu sınıfın mühim bir kısmı doğrudan doğruya geçimlerini Devlet kapısına bağlamışlardır; memurdurlar.. Bir kısmı da tüccar ve serbest meslek erbabıdır. Fakat Devlet kapısına bağlı adamlarla hoş geçinerek, ahbaplık ve ortaklık tesis ederek iktidarın nüfuzundan ve nimetlerinden faydalanma peşindedirler. İşte bu iki zümre el ele vererek bir sınıf teşkil ederler. Menfaatleri müşterektir. Doğrudan doğruya Devlet kapısına bağlı olanlar; kendi üstlerinde bulunan ve hayat ve istikballerine kumanda eden insanın ister istemez emrindedirler. Serbest meslekten olan kapıkulu da bunlara ve işini uydurabilirse iktidarın zirvesindekilere dayanarak halka ait âmme işlerinin başına geçer; yahut ticaretinde ve işinde Devlet nüfuzundan faydalanır.

Osmanlı devrindeki kapıkulu ile Türkiye Cumhuriyetindeki kapıkulu, bazı kategori farkları nazara alınmazsa, tamamen aynıdır. Zaten bizde 1908 Meşrutiyet inkılâbını ve millî mücadele mebdei ile birlikte Cumhuriyet inkılâbını kapıkulu yapmıştır. Her iki harekete bu sınıf dışında kalan diğer bazı içtimaî sınıflar da iştirâk etmiş ise, bunlar sadece katılmışlardır. Tıpkı bir mitinge katılan ve orada heyecan duyarak verilen kararları tasvip eden, alkışlayan insanlar gibi. Hareket, kapıkulunundur ve Devlet kapısına doğrudan doğruya bağlı olan zümrenin eseridir. Hakikatin böyle olması ne Meşrutiyet ve ne de Cumhuriyet hareketlerini küçültmez. (...)

* Serbest iş adamı, burjuva, kendi şuurunu hisseder, hürriyet peşinde koşar ve Devlet idaresine iştirâk etmek vazifesini anlarsa o zaman demokrasi kuvvetli bir teminata mazhar olmuş olur. Garpta bu rejim, burjuvaya dayanarak kurulmuştur. Bizde de demokrasinin temeli, bekçisi bu serbest iş adamı, varlıklı sınıf olabilir.

İş bunlara umumî menfaat çevresi içinde kendi meslekî menfaatlerinin korunması için toplu çalışmaya alıştırmaktır. İktisadî sahada Devlet idaresi ve kendi müşterek meslekî menfaatleri hakkında fikir ve mütalâa beyan etmeye başlamaları onları âmme işlerine, politika olmamakla beraber, siyasî sahadaki faaliyet sarfetmeğe götürecektir. (...)

* (...) Bizde Devletçilik, tarihî bir zaruret olarak, daha doğrusu, sermayedar ve müteşebbis bulunmadığı ve ecnebi sermayesinden de faydalanamadığımız için, mecburen baş vurduğumuz bir sistem olmuştu. Ancak bunun büyük tehlikesi vardı: Babıâliden bize usulleri, an'anesi ve elemanlariyle mi-

ras kalmış yasağa dayanan idarî devleti genişleteceğiz; iktisadî hayatın idaresine, tanzimine karıştıracağız; bu suretle bu devletin nüfuzunu, hâkimiyetini son derece kuvvetlendireceğiz. Bu, büyük tehlike idi. İktisadî sınıflarımız son derece zayıf ve hiç mukavemet gösterecek halde değil. Kapıkulu devleti, iktisadî hayata hâkim olunca bunun karşısında halk hâkimiyetine, demokrasinin teessüsüne katiyen imkân yoktur. Sonra iktisadın bu devlet tarafından tanzim ve idaresi, memleket hesabına çok zarar verir. Bu adamların işlere aklı ermez. Kumanda kimin elinde ise işler ona göre düzenlenir. Kapıkulu bilhassa bizde, Devlet idare etmek, hele iktisadî devleti idare etmek için gereken bilgiden, tecrübe, an'ane ve ahlâktan mahrumdur. İş bunun elinde berbad olur ve sonra da hiç bir sosyal sınıf çıkıp kapıkulunun elinden iktidarı alamaz. Siyasî iktidar mücadelesi, sınıflar arasında değil, kapıkulunun kendi arasındadır. Çok partili rejim de kurulsa bu yolla demokrasi kurulamaz. Velevki bu mücadeleye kapıkulu dışında halk da karışsa. Kaldı ki, halkın iktidarda bulunan zümre aleyhinde ayaklanması mümkün olan hallerde kapıkulu bu mücadeleye de müsaade etmez, ya demokrasiyi ve seçimi ortadan kaldırır; yahut da şekilleriyle muhafaza eder ve seçimler fiilen ancak iş başındakileri seçmek formalitesinden ibaret kalır.

Bu iki başlı tehlike, yani idarî devletin iktisadî hayatı tanzim ve idaredeki ehliyetsizliği ve demorkrasiye olan düşmanlığı karşısında, ya devletçilikten vaz geçmek ve iktisadî liberalizmi kabul etmek, yahut da bu tehlikeleri bertaraf edecek, yep yeni bir devletçilik usulü bularak tatbik etmek lâzımdı.

Birinci yol, iktisadî liberalizm, olamazdı. Serbest Fırka bu fikre hizmet için kurulmuştu. Tamamen yanlış bir hareketti: İdeoloji bakımından, zaman bakımından. (...)

Liberal Fethi beyin karşısında devletçi İsmet Paşa vardı. Maalesef bu devletçilik, yukarıda belirttiğim idarî devletin genişlemesi ve kapıkulu hâkimiyetinin kuvvetlenmesine yarayacaktı. İdeolojik hiç bir temeli yoktu. Hürriyet ve hattâ halka düşman eski Devleti olduğu gibi genişletmekte idik.

Bu fikirleri, aradan 27 sene geçtikten ve hâdiselerle teeyyüd ettikten sonra, o zamandan beri tek başıma müdafaa ettiğimi ve fikir adamları arasında da pek taraftar bulamadığımı üzülerek ifade etmek isterim. Benim gibi devletçi olan Kadrocular bile, o günkü devletin genişlemesini istiyorlardı. Ben katiyen başka yolda idim, ve iktisadî devletin, mümkün olduğu kadar siyasî ve idarî devletin tesir ve müdahalesi dışında yep yeni organlara malik olması ve bu organların doğrudan doğruya halk tarafından demokratik şekilde teşkil ve kontrol edilmesi fikrinde idim. Bu maksatla Atatürk'e ve Halk Fırkasına sunduğum ikinci raporda plân organlarından, araştırma enstitülerinden, meslekî teşekküllerden, kooperatiflerden, sendikalardan, muhtar işletmelerden müteşekkil bir iktisadî devletin organlarını şemalamaya çalışmıştım. (...)

* Bizde burjuva ve münevver Devlet kapısına muhtaç durumdan kurtulmadığı, diğer içtimaî sınıflar da hürriyet peşinde koşmadığı için, halk hâkimiyet rejiminin yaşaması, ancak, hürriyete inanmış fedakâr insanların iş başına geçmesine, bir hüsni niyete bağlı kalıyor. Onlar, bize mahsus bir takım vasıtalar kullanarak, hürriyeti kurmaya ve rejimleştirmeye çalışırlarsa muvaffak olabilirler. Halbuki şimdiye kadar iş başına geçenlerimiz, ya bunun böyle olacağını anlamamışlardır; yahutta anlamak, işlerine gelmemiştir. Tersine, dün olduğu gibi bugün de, hürriyetlere baskı konuyor. Bir kere bu yola girildi mi, artık onun nerelere kadar gideceği bilinemez. İş insafa kalır. Hiç bir kuvvet buna mâni olamaz. En teminatlı Anayasa, en demokratik kanunlar, mahkemeler, basın, umumî efkâr hiç biri para etmez. Bu memlekette hürriyetre yok oldu diye kitlenin kılı kıpırdamaz. Çünkü münevverin ve politikacının anladığı ve istediği hürriyet ile kitlenin istediği hürriyet arasında dağlar kadar fark vardır. Hattâ o kadar ki münevverin hürriyeti kitleyi rahatsız eder; onu hürriyetlerinden mahrum kılar. (...)

* Yapılacak şey, halka yaldızlı, göz kamaştırıcı, sürükleyici sözler söylemektir. Bu da ancak hürriyet edebiyatiyle ve Türk milletinin her milletten üstün, hürriyetlere hak kazanmış olduğunu söylemekle mümkündür. Senelerden beri, milet bir inkılâp rejimi içinde ve son zamanlarda da harbin yarattığı sıkıntılar içinde bir disiplin, bir kışla hayatı yaşadı. Şimdi ona vaadedilecek hürriyet, çölde susuz kalmış adama gösterilen soğuk su tesirini yapar. Halk hiç bir şey düşünmeden, bir serap olsa dahi gösterilen istikamete, hürriyeti aramak için gider. Maksat kitleyi harekete getirmek, ondan rey almak değil mi? İşte hürriyet, işte Türk milletinin en yüksek bir millet olduğunu söyliyerek iktidarı kendi iradesiyle alacağımız kuvvete Şarkvari yapacağımız dalkavukluk! Padişahtan veya Şeften kuvvetimizi aldığımız zaman nasıl onları yerle gök arasında, Allaha yakın bir yere çıkarmışsak, şimdi bize reyini vereceğine göre, milleti de o hale koymak yolundayız. Halbuki ben henüz bu milletin hürriyete alışamıyacağını ve bunun kendisine zarar vereceğini söylemekteyim. Yani ilk bakışta hem hürriyete, hem de millete arka çeviriyorum. Böyle politika olur mu? (...)

DÖRTLÜ TAKRİR

C. BAYAR (İZMİR), F. KÖPRÜLÜ (KARS), R. KORALTAN (İÇEL), A. MENDERES (AYDIN)

Daha ilk kuruluşundan beri Türkiye Cumhuriyeti'nin veCumhuriyet Halk Partisi'nin en esaslı umdesini teşkil eden demokrasi prensiplerine inanmış ve Türk milletinin ancak bu prensiplerin tamamiyle tatbiki sayesinde refah ve saadete kavuşacağı kanaatine bağlanmış olan vatandaşların bütün memlekette ve bilhassa partimiz mepsupları arasında en büyük ekseriyeti teşkil ettikleri şüphesizdir. İşte bu kanatledir ki, milletçe özlenen bu amacın gerçekleşmesi için lüzumlu gördüğümüz tedbirleri partimizin meclis grubuna arz ve teklif etmeyi borç bildik.

Atatürk'ün ölmez adına bağlı olan mukaddes Kurtuluş Savaşı'mızdan doğan Türkiye Cumhuriyeti ilk Teşkilâtı Esasiye Kanunu ile dünyanın belki en demokratik anayasasını meydana getirmiş ve bu sayede gerek ferdî hürriyetleri gerek millî mürakabeyi en geniş surette sağlamak imkânlarını vermişti.

Memleketi ortaçağdan kalma birtakım zararlı müesseselerden koruyabilmek ve irticaı kırmak maksadiyle 1925'ten sonraki yıllarda siyasi hürriyetlerin bazı takyitlere uğratıldığını biliyoruz. Lakin Türkiye Cumhuriyet Devleti, Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun demokratik ruhuna daima sadık kalmış ve Cumhuriyet'in kurucusu büyük Atatürk, bunu tamamiyle demokratik bir şekle ulaştırmak idealinden ölünceye kadar ayrılmamıştı.

Burada izahına lüzum görmediğimiz türlü sebeplerden dolayı muvaffakiyetsizlikle neticelenen Serbest Fırka tecrübesi bu maksatla yapılmış bir hareketti. Bu talihsiz tecrübenin uyandırdığı tepkiler neticesinde siyasi hürriyetlerin yeni birtakım tahditlere uğratıldığı inkâr edilemez. Bununla beraber Cumhuriyet idaresinin her şeye rağmen demokratik tekâmül yolunda ilerlemek istediğini gösteren teşebbüsler de vardı. Büyük Millet Meclisi seçimlerinde *müstakil mebuslara* gittikçe daha artacak bir nisbette yer ayrılması tecrübesini buna bir delil olarak zikredebiliriz.

İkinci Dünya Savaşı'nın belirmeye başlaması ve harp tehlikesinin memleketimizi daimî bir tehdit altında bulundurması pek tabiî olarak siyasî hürriyetleri bir kat daha tahdide sebep olmuş ve bu suretle Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun demokratik ruhundan biraz daha uzaklaşılmıştı. Gerçi Cumhuriyet Halk Partisi içinde ayrıca bir *müstakil grup* teşkili millî murakabe işinin daha esaslı bir şekilde sağlanması ve tek parti usulünden doğan zararların karşılanması yolunda bir tecrübe olmakla beraber kuruluşundaki gayri tabiilik dolayısiyle bundan da müsbet bir netice alınmadığını görüyoruz.

Bütün dünyada hürriyet ve demokrasi cerayanlarının tam bir zafer kazandığı, demokratik hürriyetlere riayet prensibinin milletlerarası teminata bağlanmak üzere bulunduğu şu günlerde, memleketimizde de cumhurbaşkanından en küçüğüne kadar bütün milletin aynı demokratik ülküleri taşıdığından şüphe edilemez.

Uzun asırlardan beri müstakil bir devlet olarak yaşayan Türkiye'de, hatta okuyup yazma bilmeyen vatandaşların bile siyasî hürriyetlerini şuurlu kullanacak bir seviyede bulundukları inkâr edilemez bir hakikattir. Okuyup yazma bilmeyen köylüler arasından bile dünyanın en değerli idare ve siyaset adamlarını yetiştirmiş olan milletimizin, bilhassa Cumhuriyet idaresinin kuruluşundan beri yapılan büyük hamleler neticesinde, bundan 20 yıl evvelinе nisbetle çok yüksek bir seviyeye erişmiş bulunduğu övünülecek bir gerçektir.

İşte, bir taraftan iç hayatımızdaki bu mes'ut tekâmülün yarattığı siyasî olgunluk, diğer taraftan bugünkü medeniyet dünyasının umumî şartları daha ilk Teşkilâtı Esasiye Kanunu'muzda hâkim olan demokratik ruhu bugünkü siyasî hayat ve teşkilâtımızda kuvvetle tecelli ettirmek zamanı geldiği kanaatine bizi sevketmiş bulunuyor. Bunun bir an evvel gerçekleşmesi yönündeki düşüncelerimizi şöyle hülâsa ediyoruz:

1- Millî hâkimiyetin en tabiî neticesi ve aynı zamanda dayanağı olan Meclis murakabesini anayasamızın yalnız şekline değil, ruhuna da tamamiyle uygun olarak tecellisini sağlayacak tedbirlerin aranması.

2- Yurttaşların siyasî hak ve hürriyetlerini daha ilk Teşkilâtı Esasiye Kanunu'muzun gerektirdiğ genişlikte kullanabilmeleri imkânlarının sağlanması.

3- Bütün parti çalışmalarının yukarıki esaslara tamamiyle uygun bir şekilde yeni baştan tanzimi.

Muhterem milletvekili arkadaşlarımızın yüksek tasviplerine sunduğumuz bu teklifimizle, daha ilk kuruluşundan beri millî hâkimiyet gayesine erişmeyi, onu gerçekleştirmeyi hedef tutan Cumhuriyet Halk Partisi'nin ve bütün Türk milletinin yüksek arzularına tercüman olduğumuza, Atatürk'ün idealine sadık kaldığımıza tamamiyle inanmış bulunuyoruz.

Cumhurbaşkanımızın 19 Mayıs 1945 tarihli nu-

tuklarında "Siyaset ve fikir hayatımızda demokrasi prensiplerinin daha geniş bir ölçüde hüküm süreceği" hakkındaki ifadeleri, bu teklifimizin vakitsiz ve yersiz olmadığı hakkındaki inancımızı büsbütün kuvvetlendirmiştir.

Milletimizin bütün kuvvet ve iradesini temsil eden Büyük Millet Meclisi parti grubu arkadaşlarımızın, Türkiye Cumhuriyeti'ne ve Türk milletine dünya demokrasileri arasında şerefli bir mevki sağlayacak olan bu teklifi kendi öz düşüncelerinin bir ifadesi gibi telakki edeceklerinden asla şüphe etmediğimizi bir defa daha tekrar eder ve bu takririmizin açık oturumda müzakeresini saygılarımızla rica eyleriz.

CHP Meclis Grubu Yüksek Başkanlığına,
7 Haziran 1945

ADNAN MENDERES'İN BAŞBAKAN OLARAK İLK KONUŞMASI - HÜKÜMET PROGRAMI

(29 MAYIS 1950)

(...) Dokuzuncu Büyük Millet Meclisinin millî tarihimizde alacağı yer her bakımdan çok mühim olacaktır. Tarihimizde ilk defadır ki yüksek heyetiniz millî iradenin tam ve serbest tecellisi neticesinde millet mukadderatına hâkim olmak mevkiine gelmiş bulunuyor. Dokuzuncu Büyük Millet Meclisinin âzaları olan sizleri, Türk milletinin hakikî mümessillerini, selâmlamakla derin bir gurur ve iftihar duymaktayız. (...)

Bir memlekette hükûmetlerin en değersizi bile uzun müddet iş başında kaldıktan sonra, şurada ve burada vücuda getirdiği bazı eserleri göstererek övünebilir. Fakat her hangi bir hükûmetin vazifesinde muvaffakıyet derecesinin hakikî ölçüsü ancak başardığı işlerle elinde mevcut imkânların karşılaştırılması neticesinde taayyün eder.

Hakikat şudur ki; uzun süren tek parti hâkimiyeti devrinin Hükûmetimize intikal eden neticeleri bu ölçüye göre, asla müsait sayılamaz. Nitekim memleketimizin geniş imkânlariyle milletimizin yüksek vasıfları gözönünde tutulacak olursa, uzun yılların beyhude israf edilmiş olduğuna ve hattâ memleketin tabiî inişaf seyrinin hatâlı ve sakat politikalarla engellenmiş olduğuna hükmetmek icabediyor.

Millî ve siyasî murakabeden mahrum bir idarenin çok uzun yıllar sürüp gitmesi, bir çok hatâların irtikâbına, israflara ve ifratlara yol açmıştır. Eski iktidarın tek parti hâkimiyetinde ifadesini bulan siyasî görüş ve kanaatleri onun iktisadî ve malî politikasına da aksetmiştir. Vatandaş yalnız Devletin siyasî ve idarî hükmü altında bulundurulmakla iktifa olunmak istenmemiş, onu iktisadî sahada da nüfuz altında tutmak temayülüne göre hareket edilmiştir.

Böylece, zamanla müdahaleci kapitalist, bürokratik ve inhisarcı bir devlet tipi ortaya çıkmıştır. Bu tip devletin; masrafları mütemadiyen artırarak memleketi borçlanma yoluna sokmuş olmasını ve iş ve istihsal hayatını kısırlaştırarak iktisadî kaynaklarımızın gelişmesine engel olmuş bulunmasını tabiî görmek lâzımdır.

Umumî Bütçeden köy sandıklarına kadar devlet masraflarının mütemadiyen artırılması yanında bir de Devlet İktisadî Teşekküllerinin ve her türlü gümrük duvarları ve her türlü imtiyazlr himayesinde verimsiz çalışmaları ve mamullerinizi pahalıya mal edip pahalıya satmaları memleketi ayrıca tazyik eden mühim bir yük teşkil edegelmiştir. Devlet imalâtçılığı gibi devlet nakliyeciliği de bu memlekete çok pahalıya mal olmaktadır. Devlet Demiryollarının, akaryakıt fiyatlarının maksat tahtında çok yüksek tutulmasına ve yolsuzluğa rağmen şimdiden motörlü nakil vasıtalariyle rekabet edemez hale gelmiş olmasının mânası budur. İnhisarcı bir zihniyetle ele alınan devlet deniz nakliyeciliğinin iktisadiyatımız üzerindeki menfî tesirleri yanında bir de millî ticaret donanmamızın inkişafına engel olmuş bulunmasının zararlarını ilâve etmek icabeder. Devlet bankacılığı ile devletin istikraz politikasının rasyonel bir yolda olduğu iddia olunamaz. Faiz ve iskonto hadlerinin yüksekliği şüphe yok ki, iş ve istihsal hayatı üzerinde daima menfî tesirler icra edegelmiştir. Bundan başka, istikraz imkânları daraldıkça devlet faiz hadlerini yükseltmiş ve bunun istihsale akışı önlenmiştir. Bu yüzden, memlekette istihsal hacmımızla mütenasip bir kredi hacmının husul bulması bir türlü mümkün olamamıştır. (...)

Hal böyle olunca, iktisadî ve malî düşüncelerimize göre Hükûmetimizce takip edilecek yolu şu dört esasta ifade etmek mümkün olacaktır:

1. Bütün devlet hizmetlerinin görülmesinde âzamî tasarruf zihniyetiyle hareket ederek devlet masraf ve külfetlerini asgariye indirmek ve devlet bütçelerini iktisadî bünyemizin takatiyle mütenasip ve hakikî mânasiyle muvazeneli bir hale getirmek.

Ancak bu suretledir ki, iktisadî bünye ferahlığa kavuşturulmuş ve yarının iktisadî refahı ve malî istikrarı teminat altına alınmış olacaktır.

2. İktisadî cihazlanmamızı süratlendirmek. Bu maksatla:

A) Bütçede envestisman mahiyetinde olan kısmı mümkün olduğu kadar genişletmek ve bunun dışındaki bütün imkânlarımızı da yalnız ve yalnız istihsale matuf mevzulara tevcih etmek,

B) Hususî teşebbüsün kendini hukukî ve fiilî emniyet altında hissetmesini sağlıyacak bütün tedbirleri almak ve onun süratle gelişmesine yardım etmek,

C) Memlekette mevcut sermayenin istihsale akmasını kolaylaştırmak,

Ç) Yabancı teşebbüs, sermaye ve tekniğinden geniş ölçüde faydalanabilmenin şartlarını tahakkuk ettirmek ve icaplarını yerine getirmek.

3. İktisadî cihazlarımız için devlet bütçesinden envestisman mahiyetinde ayrılacak tahsisatı memleketimizin tabiî şartları gözönünde bulundurularak vücuda getirilecek bir plâna bağlamak,

4. İstihsal hayatını devletin zararlı müdahalelerinden ve her çeşit bürokratik engellerden kurtarmak.

İktisadî bünyemizi ferahlığa kavuşturmanın ve iktisadî cihazlanmamızı süratlendirmenin yolu da budur. Böyle müspet bir politikanın neticesi olarak memlekette hayat standardının yüksekliği, geniş çiftçi ve işçi kütlelerinin nisbî refaha kavuştuğu ve memlekette içtimaî sefaletin derece derece azaldığı görülecektir.

Şimdiye kadar verdiğimiz izahattan anlaşılmış olacaktır ki, iktisadî ve malî görüşlerimizin esası bir taraftan Devlet müdahalelerini asgarîye indrmek, diğer taraftan iktisadî sahada Devlet sektörünü mümkün olduğu kadar daraltmak ve buna emniyet vermek suretiyle hususî teşebbüs sahasını mümkün olduğu kadar genişletmek diye ifade olunabilir. Bu esasların takibinden doğacak ilk neticelerden biri Devlet tesis ve işletmeciliğini tabiatı ve mahiyeti icabı olarak yalnız ve yalnız hususî teşebbüs ve sermayenin hiçbir suretle ele alamıyacağı işlere ve bir de aynı zamanda âmme hizmeti mahiyetinde olan iktisadî işlere hasretmek olacaktır. Çünkü bize göre hususî mülkiyet ve şahsî hürriyete dayanan bir iktisat rejiminde, iktisadî sahanın asıl olarak ferde veya şirket halinde hususî teşebbüse ait olması lâzımdır.

Devletin doğrudan doğruya iktisadî teşebbüslere girişmesi, nâzım veya murakabeci olarak iktisadî sahada üzerine vazifeler alması ancak bir istisna teşkil etmeli ve ancak kat'î zaruret haline inhisar etmelidir.

Bundan böyle âmme karakterini haiz olmıyan sahalarda işletmeciliğe geçemiyeceğimiz gibi muhtelif sebepler altında kurulmuş olan işletmeleri, âmme hizmeti gören ve ana sanayie taallûk edenler hariç, muayyen bir plân dahilinde elverişli şartlarla peyderpey hususî teşebbüse devretmeye çalışacağız. Devlet İktisadî Teşekkül ve teşebbüslerinin iktisadî bünye üzerinde teşkil etmekte oldukları ağırlığı hafifletebilmek için idare ve murakabelerini de daha sağlam esaslara bağlamak ve fuzulî görülen teşkilâtı lâğvetmek kararındayız.

Ticarî sahada iç ve dış şartların müdahaleyi zorlamadığı hallerde işi serbest ve normal kaidelere bırakmak asıl olacaktır.

Her hâl ve kârda dış ticaret rejimimize kat'î bir istikrar vermek lüzumuna şiddetle kaniiz. (...)

Bugünkü Devlet bütçesi pek iyi bildiğiniz gibi kolayca indirilemiyecek ağır yükler altındadır; ayrıca gelecek yllara sârî bir takım taahhütlere de girişilmiş bulunuyor. Buna mukabil bir taraftan gelir kaynaklarının kısırlaştırılmış olması, Gelir Vergisi ihdası suretiyle eski iktidarca atılmış olan malî adımın nereye varacağının malûm bulunmaması gibi sebepler de bu hususstaki zorluğu artırmaktadır. Parti proğramımıza sadık kalarak vergilerde ıslahat yapmak ve bilhassa vasıtalı vergiler nispetini vasıtasızlar aleyhine indirmek suretiyle vergi adaletine yaklaşmak prensipini tamamiyle muhafaza ediyoruz. Geniş halk tabakalarını sıkan ve istihsal hayatını baskı altında tutan bir takım vergilerden tenzilât yapmak suretiyle kazancı dar olan vatandaşları ve istihsal hayatını ferahlığa kavuşturmak lüzumuna kaniiz. (...)

Tekel mevzuunda asıl söyliyeceklerimiz, bir vergi olmak hedefini çoktan aşmış bulunan Devlet inhisarcılığını asgarî hadde indirmek kararındayız. Memleket ekonomisinde bir taraftan müstahsili diğer taraftan müstehliki yakından alâkadar eden bu konuların işletilmesinde mücerret Devlet elinde bulunmaktan doğan ve hususî teşebsüslere yer vermiyen veya onlara üstün tutulan zihniyetin sona erdiğini şimdiden açıklıyabiliriz. Bunlardan hangilerinin doğrudan doğruya hususî teşebbüslere bırakılması ve hangilerinin ne gibi şartlarla Devlet elinde kalması gerektiğini tayinde kullanacağımız ölçü Devlet masraflarına karşılık bulmak ve bunu kolayca elde etmek hedefi yerine memleket iktisadiyatını malî politikanın dar çerçevesinden kurtararak

vatandaş faaliyetine hasretmek imkânlarını aramak ve hazırlamak olacaktır. (...)

Yeni iktidarı Halk Partisinden ayıran mühim bir görüş farkı da, ziraat işlerimizin ele alınışında tecelli edecektir.

Nüfusumuzun yüzde sekseni ziraatle meşgul bulunmakta, Türkiyede ziraat millî ekonominin, ticaretimizin ana kaynağını teşkil etmektedir. Bunun içindir ki, millî gelirin artması ve her sahada kalkınmanın ana şartı bu temelin kuvvetlenmesi suretiyle mümkün olabilecektir.

Ziraatin iktisadî bünyemizin temelini teşkil ettiğini hiç bir zaman gözden uzak tutmıyacağız. Eski iktidarın yaptığı gibi gösterişçi ve pahalıya mal olan bir Devlet müessesesinin, karasapan ve kağnının mahkûmu olan geri bir ziraî bünye üzerine kurulamıyacağı, kurulmak istendiği takdirde ise millî ekonomiyi takatsiz düşüreceği hakikati daima hesap olunmak lâzımdır. (...)

Orman meselesine gelince; derhal ve katiyetle söyliyelim ki, bugünkü sisteme behemehal son vereceğiz. Çünkü bugünkü sistem ormanların muhafazası için büyük fedakârlıkları istilzam etmekte, ötedenberi ormanla alâkalı milyonlarca vatandaşlarımızı mahrum ve meyus bir halde yaşatmakta ve bütün orman mahsullerinin çok pahalıya mal olması neticesini vermektedir. Diğer taraftan da bugünkü orman mevzuatı halkla Hükûmet arasında derin bir sevgisizlik yaratmakta, çeşitli ahlâkî zaaflara ve türlü kötülüklere zemin teşkil etmektedir.

Ulaştırma ve bayındırlık işlerimize evvelâ ziraat ve millî ekonomi ile çok yakından alâkalı mevzular olarak kıymet vermekteyiz. Sonra da ulaştırma ve bayındırlık sahalarındaki faaliyetleri memlekette iktisadî ve mânevî bütünlüğü temin edecek mevzular olarak görmekteyiz. Ulaştırmada motörün süratli, kolay ve ucuz nakliyatı temin ettiği bu devirde bilhassa karayollarına ehemmiyet vereceğiz. Köy yollarının yapılması hususunda, imkânların müsaadesi nispetinde umumî bütçeden yardım temininî sağlıyacağız. (...)

Maarif işlerimize gelince:

Maddî bakımdan ne kadar ilerlemiş olursa olsun, millî ve ahlâkî sarsılmaz esaslara dayanmıyan, ruhunda mânevî kıymetlere yer vermiyen bir cemiyetin, bugünkü karışık dünya şartları içinde kötü âkıbetlere sürükleneceği tabiîdir. Talim ve terbiye sisteminde bu gayeyi gözönünde bulundurmıyan, gençliğini millî karakterine ve ananelerine göre mânevî ve insanî kıymetlerle teçhiz edemiyen bir memlekette ilmin ve teknik bilginin yayılmış olması, hür ve müstakil bir millet olarak yaşamanın teminatı sayılamaz. (...)

Memleketimizde çalışma hayatını ve işverenlerle işçi münasebetlerini içtimaî adalet prensiplerine uygun olarak kanun ve nizam yollariyle düzenlemek, çalışanların yaşama seviyesini umumî hayat seviyemizle ve memleketin iktisadî imkânlariyle mütenasip surette yükseltmek, cemiyette sosyal güveni temin etmek gayemiz olacaktır.

Demokrasi prensiplerine göre tabiî bir hak olarak tanıdığımız grev hakkını sair demokrat memleketlerde olduğ gibi, içtimaî nizamı ve iktisadî âhengi bozmıyacak surette kanunileştireceğiz.

Şimdiye kadar Çalışma Bakanlığının teftiş ve murakabesi haricinde bırakılmış olan bir kısım Devlet sanayii de bu teftiş ve murakabenin hudutları içine alınacak, Garp demokrasilerinde kabul edilen esaslar dairesinde işçilere, ücretli tatiller veya ücretli mezuniyetler sağlanması imkânları araştırılacaktır. (...)

Seçimlere tekaddüm eden zamanlarda Demokrat Parti adına neşrolunan seçim beyannamemizde ifade ve taahhüt olunduğu gibi, iktidar değişikliğinin memlekette maddî ve ruhî hiç bir sarsıntıya meydan vermemesi ve bilhassa bir devri sabık yaratmak gibi meşum temayüllerin önlenmesi esaslarında azmimiz kat'îdir.

Bundan başka, gene seçim beyannamemizde yazıldığı üzere, millete mal olmuş inkılâplarımızı mahfuz tutacağız.

Demokratik inkılâbımızın bugüne kadar elde edilmiş neticelerini mahfuz tutmakla kalmayıp Anayasada vatandaş hak ve hürriyetlerine ve millet iradesine dayanan istikrarlı bir Devlet nizamını teminat altında bulunduracak esaslı tadiller hazırlayıp huzurunuza arzetmek kararındayız. Bunun sebebi, bugünkü Anayasanın kuvvetler birliği esasına dayanması ve vatandaş hak ve hürriyetlerini kâfi teminat altında bulunduracak müeyyidelerden mahrum olmak itibariyle millet hâkimiyeti yerine tek parti hâkimiyetinin kurulmasına mâni olamamış bulunmasıdır. Bununla muvazi olarak, kanunlarımızda, itiyatlarımızda ve telâkkilerimizde tek parti devrinden arta kalan ne varsa tam olarak tasfiye edeceğiz. Bu cümleden olmak üzere, meselâ Matbuat ve Ceza Kanunları, Memurin Muhakemat Kanunu gibi bellibaşlı antidemokratik hükümleri ihtiva eden kanunları ve mevzuatımız içinde yer yer tesadüf olunan buna mümasil hükümleri demokrasi ruhuna uygun tadillerle huzurunuza getireceğiz.

Adalet işlerinin yürütülmesinde başlıca esas, teminatlı bir adalet sağlanmasıdır. İnsan ana haklarının ve hürriyetlerinin tam korunabilmesi, adaletin yerine getirilmesinde sürat, intizam ve sadelik bu-

lunmasına bağlıdır. (...) Bu kanunun dayanacağı prensipler adalette genel vicdanı tatmin edebilecek sürat ve verimlilik olacaktır. (...)

Gene memlekette istikrarı teyit ve vatandaş haklarını teminat altında bulundurmak bakımından, idare cihazının, iktidar değişmesinin tesirlerinden masun ve yalnız kanunun emrinde ve milletin hizmetinde bulundurulmasını zarurî görmekteyiz. Bu maksadın elde edilmesi her şeyden evvel her sınıf memur hak ve haysiyetinin kanunlarla mahfuz bulundurulmasına bağlıdır. Devlet memurları şahıs veya zümrelerin emir veya arzularına tâbi olmaktan kurtarılmaları esbabı üzerinde duracağız.

(...)

Devlet cihazımızın bugünün ihtiyaçlarına cevap verebilecek hale getirilebilmesi için bilûmum Devlet hizmetlerinin rasyonel olarak yeni baştan tanzimini zarurî görmekteyiz. Bu suretle hizmet verimini artırmakla beraber her bakımdan tasarruf temin edileceği de âşikârdır. (...)

Biraz yukarda millete mal olmuş inkılâplarımızın korunmasından bahsetmiştik. Bu konuda bilhassa üzerinde duracağımız mesele memleketi içinden yıkıcı aşırı sol cereyanları kökünden temizlemek için icabeden kanunî tedbirleri almaktır. İrticaî ve ırkçılık gibi ayırıcı cereyanları vasıta olarak kullanan ve çok defa kendisini bu maskeler altında gizliyen aşırı solcu hareketlere karşı gereken bütün kanunî tedbirleri almakta asla tereddüt etmiyeceğiz. Biz bugünün şartları içinde aşırı sol cereyanları fikir ve vicdan hürriyeti mevzuunda mütalâa etmek gafletinde bulunmıyacağız. Bugün aşırı sol cereyanlara mensup olanların, mücerret bir fikir ve kanaat sahibi olmaktan ziyade yıkıcı cereyanların âletleri olduklarına şüphemiz yoktur. Fikir ve vicdan hürriyeti perdesi altında bütün hürriyetleri kan ve ateşle yok etmekten başka bir maksat gütmiyen bu ajanları adalet pençesine çarptırmak için icabeden kıstasları vuzuh ve katiyetle tesbit etmek zaruretine inanıyoruz. Ancak bu suretledir ki, mizah veya siyasî tenkid kisvesi altında ayakta tutunmak istenilen ve hakikatta düpedüz aşırı sol cereyanların eseri olan neşriyatın tahribatından memleketi korumak kabil olabilecektir.

İrticaî tahrike asla müsaade etmemekle beraber din ve vicdan hürriyetlerinin icaplarına riayet edeceğiz. Hakikî lâikliğin mânasını biz böyle anlamaktayız. Programımızda da sarahaten ifade edildiği gibi, hakikî lâikliği dinin devlet siyasetiyle hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikında müessir olmaması şeklinde anlıyoruz. Bu itibarla gerek din dersleri meselesinde gerekse din adamlarını yetiştirecek yüksek müesseselerin faaliyete geçmesi hususunda icabeden tedbirleri süratle ittihaz etmek kararındayız.

Bugün her hangi bir partinin değil bütün milletin müşterek kanaatinin bir ifadesi olan dış siyasetimiz hakkında fazla bir şey söylemeye ve Birleşmiş Milletler idealine olan samimî bağlılığımızı tekrara lüzum görmüyoruz. Ananevî İngiliz ve Fransız ittifakına ve Birleşik Amerika ile en sıkı dostluk ve iş birliğine dayanan, dostluklarına daima sadık kalan, uzak yakın ve büyük küçük bütün milletlerin istiklâl ve toprak bütünlüklerine her zaman hürmetkâr olan dış siyasetimizin sulhçü mahiyeti bütün dünyaca malûmdur. Bu açık ve samimî siyasetimizin, coğrafî durumumuzun ehemmiyeti ve nezaketi ve milletimizin en ağır şartlar altında dahi tebarüz eden yüksek ruhî kudreti itibariyle, demokrasi cephesi ve cihan sulhü için mühim bir âmil olduğuna inanmaktayız. Truman Doktrini ve Marşal Yardımiyle bu sulhçü siyasetimizi desteklediğinden dolayı kendisine milletçe samimî şükran hisleri beslediğimiz büyük dostumuz Birleşik Amerika ile büyük müttefiklerimiz İngiltere ve Fransa ile siyasî, iktisadî, kültürel münasebetlerimizi, samimiyet ve anlayış havası içinde her gün daha kuvvetlendirmek en büyük emelimizdir.

(...)

Dış siyasetimizden bahsederken, iç ve dış emniyetimizin en büyük istinatgâhı olan millî müdafaamız meselesi üzerinde de ehemmiyetle durmak lâzımdır. Çok şerefli tarihî ananelerin sahibi ve millî varlığımızın koruyucusu olan askerî kuvvetlerimizi, son tecrübelerin ve teknik terakkilerin neticelerine göre en yeni silâhlar ve en modern usullerle teçhiz ve takviyeye bütün kuvvetimizle çalışacağız. Memleketin maddî ve mânevî bütün kudret kaynaklarına dayanmak ve sulhte olsun, harbde olsun bu kaynakların birbiri ile âhenktar ve mütenasip bir surette çalışması imkânlarını sağlamak suretiyle, iktisadî bünyenin istitaati içinde, millî müdafaamızı en sağlam esaslara istinat ettirmek kabildir. Büyük dostumuz Birleşik Amerika'nın askerî sahadaki maddî ve teknik yardımlarından, aynı zihniyet ve anlayışla, daha geniş mikyasta ve daha süratle istifadeler teminini tahakkuk ettirmeye çalışacağız.

LİBERAL PARTİ PROGRAMI

GİRİŞ

Neden yeni bir siyasi parti?

Liberal Parti, Türk siyasal yaşamında eksikliği her geçen gün daha çok hissedilen liberal, özgürlükçü felsefeyi ekonomik olduğu kadar sosyal ve kültürel alanlarda yeşertmeyi ve hakim kılmayı hedefleyen bir siyasi oluşumdur. *Ülkemizde mevcut hiçbir siyasi partinin gerçek anlamda ve samimiyetle bireyin mutluluk ve refahının kesin önceliği olduğu her anlamda özgürlükcü liberal demokrasiyi savunduğu ve dolayısıyla, bugünün misyonuna hizmet ettiği söylenemez.* "Liberalizm" adı altında yapılan tüm uygulamaların da, oy almaya dönük, popülizmden öteye gitmediği ve söylemde kaldığı bir gerçektir. *Liberal Parti Türk siyasi hayatındaki bu önemli, bu yaşamsal boşluğu doldurmayı öngörmektedir.*

Liberal Parti ile Türkiye'de ilk kez, "devlet" ile ilintisi, "devlet"den beklentisi olmayan, "devletçiliğe" karşı bireyin yaratıcı ve üretici gücünü savunan, kollayan örgütlü bir hareket ortaya çıkmaktadır. *Bu nedenle, mevcut bir siyasi parti içinde mücadele etmek gibi, nafile bir yol tutulmamakta; hareketin doğrudan, doğruya halkla başlatılması ve geliştirilmesi hedef alınmaktadır.*

Neden "liberal" bir parti?

Bugün, ülkemiz siyaset sahnesindeki politik hareketlerin tümü temelde "devletçi" zihniyetin ürünü ve savunucusudurlar. *Bu durum mevcut tüm siyasi partileri birbirlerinin neredeyse tıpatıp benzeri kılmaktadır.* (...) Bu partilerin hepsi, aynı hamurun ürünleridir çünkü, hepsinin kuruluşunda ve yönetiminde "devletçi" zihniyetin temsilcileri; şu yada bu şekilde, yaşamları boyunca sadece veya çoğunlukla kamu sektöründe, "devlet"de görev almış kişiler bulunmaktadır. *Nitekim, bu nedenledir ki, ülkemiz gerekli ekonomik, sosyal ve kültürel atılımları bir türlü yapamamakta; bugünkü tıkanıklıkları yaşamaktadır.* Türkiye'de bugüne dek gerçekten "birey"e dönük, bireyi merkez alan, bireyin girişimci ve yaratıcı gücüne güvenen, bireyi onurlandıran bir siyasi oluşuma gidilmemiş; bu yapıda bir siyasi harekete girişilmemiştir.

Oysa, liberalizm ve liberal demokrasi, tüm çağdaş, ileri ülkeler için olduğu gibi, Türkiye ve Türk insanının refah ve mutluluğu için de tek çözüm yoludur.

"Devletçilik"

Özenle vurgulamak isteriz ki, Liberal Parti "devletçiliği" tipik totaliter devletçilik anlamında algılamakta ve kullanmaktadır. *"Devlet", dünyada belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan bireylerin asgari müştereklerde birleştiği ve anlaştığı bir sistemdir.* Bu gerçektir ki, "devlet"i, birey için ve bireyin içinde yer aldığı, işlev verdiği kurumlar itibariyle, varlığını borçlu olduğu güç haline getirir. *"Devletçilik" kavramının bu aslî, bu yaşamsal gücün, birey için değil bireye karşı kullanılmasının tezahürü olarak ortaya çıkmış olması, "devlet"i inkârıdır.* Liberal Parti, işte bu mülahaza ile "devletçiliğin" karşısındadır, "devlet"in değil.

"Devletçilik" yalnız Türkiye'de değil, bütün dünyada gerek ekonomik, gerekse sosyal yaşamda iflas etmiş bir yönetim anlayışı, bir yönetim sistemidir. (...)

Liberal Parti'nin temel felsefesi, bireyi "devletçiliğe" karşı korumak, onu rahat ve özgür bırakarak, inisiyatif sahibi kılmaktır. *Liberal felsefe bireye güvenir, bireye inanır, bireyi özgür bırakır, onu kayıt altına almaz, ona endişeyle bakmaz, ondan kuşkulanmaz, ondan korkmaz. (...)*

Örgütlenme

Liberal Parti aynı felsefeyi kendi bünyesinde de benimseyerek, parti örgütünü ortalama Türk halkının gerçek temsilcileri ile birlikte oluşturmaktadır. *Nitekim, bugüne kadar tüm siyasi partilerin kuruluşunda olduğu ya da yönetiminde de gözlendiği gibi, Liberal Parti sadece aydın, seçkin kesime hitap eden, onların desteğini arayan bir hareket değildir.* Aksine, öncelik sokaktaki insanındır, halkındır. *Liberal Parti kurucuları, her biri kendi kaderini eline almış, girişimci, dinamik küçük ve orta boy müteşebbislerdir:* Kahve işletmecileri, berberler, manavlar, terziler, şoförler, kendi iş yerinin sahibi olan iş adamları gibi! *Parti örgütünün temel unsurları, her yörede, her yerleşim biriminde bu özellikleri haiz bireylerin oluşturduğu guruplar olacaktır.* Bu gruplar da esas itibariyle "esnaf"' dediğimiz, halk kitleleridir. *Liberal Parti'nin kapısının, liberal felsefeye inanan herkese açık olduğu, özellikle vurgulanır. (...)*

GENEL DEĞERLENDİRME

(...)

Bilgi Çağı, daha şimdiden, 21. yy'da dünyamızın çok daha hızlı ve köklü değişikliklere sahne olacağına işaret etmektedir. Hızlı ve etkin iletişim ortamında, bireyler, kurumlar, halklar ve uluslararası etkileşim, her alanda büyük değişimlere yol açacak; insanoğlu, maddi ve manevi varlığını en yüce, en gelişmiş değerlere endeksleyen yaşam tar-

zını ve yaşam şartlarını, her zamankinden çok talep eder duruma gelecektir. (...)

Değişim ve Türkiye

Üstelik Türkiye Cumhuriyeti, coğrafi avantajı, köklü tarihsel birikimi, zengin ve çok yönlü kültür varlığı, genç ve dinamik toplumsal yapısı, girişimci ve çalışkan insanı ile, böylesi bir dünya ortamına değil uyum sağlamak; bu ortamın oluşmasına en büyük katkıda bulunabilecek tüm özelliklere sahip, dünya üzerindeki sayılı ülkeden biridir. (...)

Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal yapısı, çok çeşitli etnik ve dolayısıyla, liberal demokrasinin yerleşmesi için gerekli çok zengin kültürel özellikleri hazdir. *Böylesi bir donanım, bugün tüm dünya ülkelerinin "küreselleşme" kavramı altında kendileri için ideal olarak gördükleri, hedef aldıkları, özendikleri, gerçekleştirmeye çalıştıkları toplumsal yapının temel niteliğidir.* Çünkü, böylesi bir mozaiktir ki, insanoğlunun etkileşim yoluyla, maddi ve manevi gelişimini sağlar ve hızlandırır. (...)

Bireyleri fakir ve mutsuz bir toplumdan, kendisi dahil, kimseye fayda yoktur ve liberal demokrasi hareketi sadece bu ülke için değil, bütün insanlık için kurtuluş yoludur.

(1994)

BÜROKRASİ Mİ, BURJUVAZİ Mİ?

MEHMET ALTAN

(...) Görülüyor ki, Türkiye'deki tüm soygunların kökeninde devlet bankaları yatıyor. (...)

Krediyi verecek yetkiliye önce parayı bastırıyorsun ardından krediyi alıyorsun... Devlet barkalarından kredi verilirken ölçü, kredinin "geri ödenebilirliği" değil, "rüşvetin kalınlığı" tabiî... Verilen kredi geri ödenmese de arayan soran yok... Hepsi halkın vergilerinden karşılanıyor nasıl olsa... Eğer rüşveti verdin, krediyi alamadıysan, bu sefer "oyunun ikinci perdesi" açılıyor... Mafya ortaya çıkıyor... Geri alınacak milyarlık rüşvetleri paylaşmak kaydıyla mafya işe el koyuyor. Önce sözlü ihtar... Sözlü ihtar işe yaramazsa, bu kez de silahlar konuşuyor... Asayiş kuvvetleri ise mafya karşısında pek "anlayışlı" nedense.

Türkiye'deki rezaletleri "bürokrasiyi" ve bizdeki sistemin bürokratik yapısını göz ardı ederek izlemeye çabalayanlara bayılıyorum... Devletçiler, devletin köhneliğini, "bürokratik sistemi" bulmacanın dışına çıkarak açıklama sevdasında... Onlara göre, suçlu, "devletçi ekonomik soygun düzeni" değil. Onlara göre, suçlu "Amerika ve zenginler"

Hâlbuki, Türkiye'de yeryüzü ile rekabet edecek, dünya pazarlarındaki payını büyüterek ülkeye büyük miktarlarda döviz kazandıracak gerçek bir burjuvazi olsa, bu rezaletler böyle sistematik bir hâle gelemezdi. Çünkü, gelişmiş bir sermaye, kendi kazancını sürekli kılmak için ister istemez "piyasa ekonomisini" ve "evrensel hukuk kurallarını" savunmak zorunda kalırdı.

Düşünün ki, temelinde rekabet yatan bir yarışmacı ekonomide, rüşveti bastırıp kaynağında halkın vergileri yatan devlet bankalarını kazıklayacaksınız. Ortalık alt üst olurdu...

Ama bizde, "asker ve sivil bürokrasi, düzen yanlısı politikacı ve sahte kapitalist" üçgeni düzene hâkim olduğu için bu rezalete göz yumuluyor. Piyasa ekonomisinin hâkim olduğu bir ülkede, hukuksuzluğun devletin himayesinde böylesine büyümesine imkân yoktur... Çünkü, hukuksal kuralların geçersiz olduğu bir ülkede "piyasa ekonomisi" varlığını sürdüremez. Üretim sürekli ve düzenli bir güvenceye kavuşamaz. Böylece sistemin temelindeki rekabetçi üretken yapı torpillenir. Hukukun değil, devlet himayesindeki kaba gücün hâkim olduğu bir ortamda ne sağlıklı bir üretim, ne de yansız bir rekabet sağlanamayacağı için, sermayesi evrenselleşmiş bir ülkede bizdeki soygun sürgit devam etmez.

Olası rezillikleri sistem yine kendi çıkarı için temizler. Türkiye'yi çağdaşlaştırmak isteyenlerin muhakkak Türkiye'nin "bürokratik bir devlet" olduğunu görmeleri zorunluluğu var... Burası piyasa ekonomisinin denetiminde bir sermaye ülkesi olsa, ne soyguncu devletçi ekonomiye izin verilirdi, ne de o soygunun ortaya çıkarılmasını önleyen ve kaba gücü kollayan yaklaşımlara... Çünkü ikisi de toplumun üretkenliğini zehirler.

Keşke gelişmiş bir burjuvazimiz olsaydı... Kendi çıkarı için ister istemiz "piyasa ekonomisini" ve "evrensel hukuk kurallarını" işletecekti. Şimdi ise sistem, devlet bankaları soygunu ile himayeye

mazhar olduğu anlaşılan yeraltı dünyası arasında sıkışıp kalmış bulunuyor. Biz ise kabahati kendi sistemimizde değil de, başkalarında arıyoruz. Kabahat başkalarında olunca sistemi değiştirmeye gerek kalmıyor çünkü... (Sabah, 22 Eylül 1996)

Kim kimi sömürüyor

(...) Türkiye, Amerikan ve Fransız devrimlerinin kökeninde yatan "vergi sorununu" hâlâ halletmiş değil.

Bizde dört kişiden biri vergi veriyor...

Kapitalist bir toplum olmadığımız için, bizdeki toplumsal çelişki, "emek ile sermaye" arasında oluşmamış. "Vergi veren ile vermeyen" arasında oluşmuş...

Gerçek vergiyi ise, özel sektörlerde çalışan işçi ve memurlar ödüyor...

Tarım kesimi, gelirinin yalnızca yüzde 2'sini vergi olarak veriyor...

Devlette çalışanlara az para veriliyor ama onlardan gerçek anlamda vergi alınmıyor. Çünkü onlara ücret veren de, vergi alan da aynı merkez. Yani devlet.

Onlar gerçek anlamda vergi üretmiyor. Reel olarak parayı devlet dışından kazanıp, devlete gerçek anlamda kaynak aktarmıyor.

Onların patronu da, vergi alanı da aynı. Bu, bilimsel anlamda bir vergi sayılmıyor.

Parlamentoların temelinde "vergi salma" işlevi vardır.

Ama bizim parlamentomuz yapay bir iktidara sahip olduğu için, bir türlü "vergi tabanını" yaygınlaştıramıyor. Sadece yakaladığından vergi tahsil ediyor.

Böyle bir tabloda "vergi devrimi" nasıl olur. Bunun kuralı çok açıktır.

1- Vergi tabanını genişleterek.

2- Vergi oranlarını düşürerek.

Türkiye'de kabaca on iki milyon aile var. Bunların hepsini bilgisayarlara dökmeden "vergi reformu" olmaz.

Çünkü, "vergi vermeyenler", vergi verenlere göre çok kalabalık bir kesim.

Biz ise, vergi vermesi gerekenlerin sadece dörtte birini oluşturan toplumun "vergi verenleri" ile meşgulüz.

Sadece oyalanmaktayız.

Vergi toplayamayan devlet, "vatandaş" olmamızı sağlayacak atılımı başlangıcından beri gerçekleştiremediği için, bizde hiçbir konu ve kavram "klâsik" anlamını taşımıyor.

Tabiî sömürü de...

Beş milyonluk Norveç kadar üreten altmış milyonluk bir ülkede, kim kimi sömürerek? Topluca o kadar az üretmekteyiz ki.

Bir sömürü ve çelişki varsa, o da vergi verenler ile vergi vermeyenler arasındadır.

Ama, başka bir sorun daha var.

Vergi toplamaktan aciz, "devletçi, bürokratik ve despotik" bir anlayış bunu başarırsa, acaba bu halkın özgürlüğünü ve refahını artıracak mı? (...)

Türkiye'nin "vergi devrimini" yapabilmesi için, önce Cumhuriyeti'nin temelindeki otoriter iradeyi halk iradesine dönüştürmesi gerek.

Aksi taktirde, halkın esamesnin okunmadığı yerde, vergi de toplanmaz, refah da artmaz, demokrasi de gelişmez.(...)

(*Sabah*, 4 Mart 1996)

LİBERALİZMİN TÜRKİYE PRÖMENADI

YILMAZ KARAKOYUNLU

Türkiye tarihinde liberalizmin hem siyasal, hem iktisadi hüviyetinin tutarlı biçimde ele alındığı önemli bir gelişme aşaması görülmemiştir. Prens Sabahattin'in getirdiği yeni görüşler pek itibar görmemiştir. Sakızlı Ohannes ve Cavid Bey liberalizmi ile Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Tekin Alp devletçiliği [Milli İktisad] çatışması 1983 yılına kadar uzanmış ve daha sonra Turgut Özal uygulaması, Prens Sabahattin Modeli'nin Türkiye'ye yansımış değeri olarak kendisini yeniden göstermiştir. Model önemli sayılabilecek bir dönem için uygulanmıştır. Aksaklıkları olabilir ama, bu yoldaki iradenin tezahürü olarak büyük anlam ve değer taşımaktadır.

Liberal Demokrat Platform Oluşumunun Temel İlkeleri:

Perspektif Değerler

Bugün, Batı toplumunun bir parçası olmak istiyoruz. Siyasi ve iktisadi hedeflerimizi ve imkânlarımızı bu amaca göre düzenlemekteyiz. Avrupa bu

duruma kolay gelmedi. Çok ağır sancılar yaşadı ve çok kan kaybetti. Bugün bu acıları çekmeden bu düzene tâlip olan toplumlara karşı hassas davranması tabiidir. Bizim sorumluluğumuz, mümkün olan asgari düzeyde acı çekerek bu seviyeye ulaşmaktır.Liberal felsefenin perspektifi isabetle değerlendirilirse, bizim için örnek alınacak olaylar [insiyatifler] kolayca teşhis edilebilir.

• Liberal düşüncenin odak noktası "insandır". Yani "birey"dir. Toplum, toplumlar veya insanlar değildir. Odak noktası "insan" olunca, bu felsefenin hedefi, bireyin özgürlüğü ve kişiliği olur. Bugün dünyadaki geçerli ideoloji budur. Reel hayattaki deneylerden kaynaklanmış ve bir ilkeye dönüşmüştür. Yani, "tümevarım" ile hayatiyet kazanmıştır. Reel olduğu için geçerli ve kalıcı karakterini hâkim kılmıştır. Marx, sosyalizmi labaratuvarda üretmiş: "tümdengelim" ile hayata sunmuştur. Reel olmamasına rağmen çok uzun süre dayanması takdir edilebilir. Ama çöküşünün çok çabuk olduğu, beklenen bir değerlemedir. Artık siyasetin kaynakları, liberal tarlaların başaklarındadır.

• Liberal felsefenin [ideolojinin] metodolojisi ise, çağdaş, çoğulcu hukuk devletine dayanan demokrasidir. Bu nedenle, en başta kendi ideolojisi olmak üzere, her düşünceyi eleştirel bir gözle ve objektif yaklaşımla ele alır. En başta kendisini eleştiriye dahil eder. "sivil toplum", bu ideolojinin ve metodolojinin siyasi, iktisadi ve sosyal zeminidir.

• Sivil topluma olan ihtiyaç şudur: Liberalizm, bireyi sadece devlete karşı değil; aynı zamanda içinde bulunduğu toplumun dogmalarına ve tabularına karşı da korumak görevinin sorumlusudur. Çünkü liberalizme göre, toplumdaki hiçbir değer yargısı tartışılmayacak kadar kutsal değildir. Bizim tarihimizde bu yaklaşım iki defa topluma sunulmuştur. Birincisi Prens Sabahattin Modeli'dir. İkincisi Anavatan - Özal modelidir. Anavatan'ın "devlet, millet için vardır" sloganında özetlemeye çalıştığı iddia budur. Yani insan, devletine ve toplumuna karşı korunmak durumundadır.

• Liberalizm hiçbir zaman ahlaki değerlerin ihlâli demek değildir. Bu nedenle bu değerlere hüviyet kazandıran sıfatları kullanmaz. Liberalizm "sıfatsız" kültürdür. İyi/kötü; güzel/çirkin; doğru/yanlış tasniflerinin genel karakter olduğunu kabul etmez. Liberalizm, her bireyin kendi "doğrularını" ve kendi "yanlışlarını" bulmasını öngörür ve bu tercihin ortak yaşama zarar vermemesinin ilkelerini temin eder. Devletin ve/veya toplumun insanlara bir şeyin "iyi veya kötü" olduğu konusunu empoze etmesini, hatta teklif etmesini bile doğru bulmaz. En hassa nokta budur.

• Liberalizmin özelliği bu hassas noktada ortaya çıkar. Gereken ortamda topluma karar vermek hakkını tanıması, bireyin kendi özgür iradesiyle [fedakârlıkla] ve vicdani değerleriyle gerçekleşir. Çünkü, liberal felsefe'de özgürlük, eşitliğin önünde gelir.

• Liberal felsefede insanların kendileri ile ilgili üstün nitelikte sevgi ve saygı değerleri oluşturması [egoizm] tabii sayılır. Liberal felsefe bu nedenle, "alturist" yaklaşımları esas alan bütün sistemleri [faşizm ve komünizm] red eder. Cumhuriyet dönemi boyunca, bazen sosyalist, bazen Kemalist jakobenler sürekli bir "alturist ihtiyaç" ile toplumun karşısına çıkmışlardır. Halk buna direnememiş, aksine katlanmış; fakat, zaman içinde giderek pekişen bir karakterde bir "yeraltı kişiliği" oluşturmuştur.

• Demokrat Parti ve Anavatan Partisi'nin çok ani ve etkin ölçülerde siyasi patlama göstermesi, aslında bu "yeraltı kişiliğinin" tezahürüdür. Yani, adını koyamadığı bir değeri [liberal demokrat özlemini] dile [iktidara] getirmesidir. Buna, "kul" kültüründen kurtulup, "yurttaş" ahlâkına ulaşma süreci diyoruz.

İktisadi Değerler

Türkiye'de 150 yıllık mücadeleden sonra bir milli burjuva oluşturulmuştur. Dünyada değişim rüzgarları artık hükmünü tamamlamak üzeredir; ama bu değişim, ülkemizde hâlâ geçerlidir. Milli burjuva şimdi kendini daha etkin [pazarlandırılmış] hale getirmek istemektedir. Milli burjuvazideki bu azim ve ısrar, zengin bir tecrübeye dayanan bireyci cesarettir.

Cumhuriyet döneminde yaşadığımız Jakoben modernizmi, totaliter yönetimin hastalığıydı. Bir aydın despotizmi olarak göründü. Halk ile yönetim arasındaki kopukluk, Milli Burjuvanın palazlanmasını önledi. Milli burjuva, reel hayattan kaynaklanan değerlerle [tecrübelerle] talep ederken, Jakoben modernizmi, labaratuvarda üretilmiş değerleri [teorileri] teklif [arz] ediyordu. Bu sisteme itiraz [siyasal değiştirme yöntemi] kendisini Demokrasiye geçiş olarak gösterdi. Bu gerçeği ilk gören siyasetçi Celal Bayar'dır.

Jakoben modernizminde devletin sermaye birikimi, [ekonomik iktidarın oluşturulması], "alturist devlet" karakterinin örneğidir. Yöntemi vefasız ve serttir. Mülkiyeti devletin elinde tutmayı esas almıştır. Demokrasiye geçişle birlikte yeni bir model denenmeye başlandı. Uygulamaya konulan iktisad modellerinde sürekli bir "besleme sermaye" birikimi yaratılmak istenmiştir. Alturist devlet karakteri bu defa, demokrasinin hastalığı olan popülizm ile ortaya çıktı. Devletin, elindeki kaynakları popülist

amaçlarla kullaması, [kaynak dağılımını değiştirerek zenginleştirme ve sosyal statü kazandırması], toplumda değişik bir sermayedar sınıfının doğmasına yol açmıştır. Oysa bugün, kendi emeği, becerisi, dirayeti ve ticari basireti ile birikim sağlamış bir sermaye ve girişim kadrosu [burjuva ekonomisi] vardır.

Bu burjuva, sadece sermaye yaratmakla kalmamış, istihdama da hüviyet vermiştir. Eskiden en iyi yetişmiş insanlar devlette çalışmakta iken, bugün bu kadrolar, kendilerine burjuva tezgahlarında [özel sektörde] iş aramayı hedef alan noktaya ulaşmıştır. En iyi yöneticiler, bankacılar, hukukçular, işletmeciler, iktisatçılar bugün burjuva müstahdemleridir. Bu burjuva, tıpkı liberalizmin felsefi gelişmesindeki sürece benzer biçimde bir gelişme göstermiştir. Ekonomik olarak güçlendikten sonra siyasete ağırlığını koyacak yönlendirmeyi beklemiştir. Beklenen yönlendirmede etkili araç medya olmuştur. Nitekim, DYP'de yaşanan lider değişikliği, medya yönlendirmesi ile ikna edilmiş Anadolu esnafının kararıyla mümkün olmuştur. Odalar Birliği, kendi bünyesindeki Anadolu burjuvazisini, liberal demokrat ortam yolunda harekete geçirmiştir. Burjuvazi, liberal demokrat platformda hiçbir zaman mânevi değerlerinin zedelenmeyeceği emniyetini hissetmiş; biçimsel bir kaç eleştiriyi de önemsemeden bu yoldaki hareketi hazırlamış ve sonuçlandırmıştır.

Türk liberal demokrat kadrosu, yaklaşık elli yıldan beri "çarıklı erkân-ı harp" dediğimiz halk entellektüeleridir. Bu kadro, sermayesi büyüdükçe yeni kuşakların eğitimine büyük önem vermiş ve kendi çocuklarını en iyi kurumlarda eğiterek kendi felsefesine hazırlamıştır. Bu kadro siyasi liberalizmin nimetlerine ve yönetim kürsülerine tâlip siyasetçileri yetiştirmektedir.

Liberalizm, iktisadi sistem olarak ancak kapitalizm ile yaşayabilir. Çünkü liberalizmin felsefi temeli, tabii hukuk korunmasına alınmış olan "mülkiyet" kavramıdır. Mülkiyete müdahale eden her yaklaşım ile liberalizmin savaşması doğaldır. Bu savaş her zaman yaşanmıştır. Türkiye'de bu savaşın yaşandığının farkına varılmayan yıllar olmuştur. Bunun farkına varan siyasal örgütlenme daima kazançlı çıkmıştır. 1983 Anavatan Partisi, ortadirek tanımı içinde ele aldığı kadrolar ile iktidar olabilmiştir. Çünkü esnaf, mülkiyeti ile emeğini birleştiren teşebbüs gücü olarak bu eğilimin en önemli unsuru olmuştur. Kapitalizm, mülkiyeti koruyan ve hak önceliğini mülkiyete veren teori ve pratik örgüsü ile liberalizmin ekonomik alt yapısıdır. Böylece, liberal demokrat platform için şarttır. Bu alt yapı, kendisini sosyal üst yapı olan seçim sistemine dayalı demokratik düzen içinde gerçekleştirirken, alturist ve normatif olan bütün iktisadi müdahaleleri karşısına almıştır.

Muhafazakâr liberalizm [Amerikan tipi] sosyal refah anlayışını red ettiği için, ülke kaynaklarının israfını önlemek amacıyla bu modele itiraz eder. Sosyal refah anlayışını, bir tür "tembelliğe prim vermek" olarak görür. Bu nedenle Amerikan tipi liberalizm için en mükemmel devlet "mülkiyetten arındırılmış" en küçük ve en etkin devlettir. Bu düşüncenin babası da Thomas Jefferson'dur. Jefferson'a göre, en mükemmel hükümet, mülkiyete hükmeden değil; mülkiyeti koruyan [A. Smith'in üç ilkesi] hükümettir. Devletin sahip olduğu "ekonomik iktidarın" devredilmesi [özelleştirme] liberalizmin vazgeçilmez şartıdır. Özelleştirme gerçekleştirilmedikçe, liberalizmden söz edilemez. Liberal demokrasi, ferdin kararına bağlı olarak bazı düzenlemeler getirebilir. Ama bir siyasi karar ile sosyal demokrasi kuracağız gerekçeleri kabul edilemez. Devlet eliyle cennet kurulacağı iddiası geçerli değildir. Abes, hiçbir zaman hedef olarak alınamaz.(...)

"TÜRKİYE'DE LİBERAL OLMAK"

ESER KARAKAŞ

25 Ağustos 1998 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde Prof. Dr. Toktamış Ateş'in "Türkiye'de Liberal Olmak" başlıklı bir yazısı yayınlandı. (...)

Sayın Ateş'in yazısında değindiği temel argüman Türkiye'de devletin küçüldüğü, ama buna rağmen liberallerin hâlâ "devleti küçültmekten" bahsetmeleri. Sayın Ateş'in bu saptamasının bir bölümü doğru, bir bölümü ise tümü ile yanlış. Türkiye Cumhuriyeti Devleti ürettiği kamu hizmeti açısından gerçekten Avrupa Birliği ya da OECD ülkeleri arasında en küçük hacme sahip devlet. Türkiye'nin ürettiği eğitim, sağlık, adalet, güvelik, diplomasi, belediyecilik gibi kamu hizmetlerinin özellikle kişi başına düşen miktarı çağdaş ülkelerle kıyaslanamayacak kadar fakir. Devletin ekonomik büyüklüğü derken üretilen kamu hizmetini anlıyor-

sak gerçekten çok büyük bir devletle karşı karşıyayız ve bu açıdan devleti daha da küçültmek hem anlamsız hem de zaten kanımca mümkün değil. Sağlık, eğitim, adalet gibi hizmetleri biraz daha kısarsak burasının Afganistan ya da Somali'den bir farkı kalmaz.

Ancak, Türkiyeli liberallerin "devleti küçültmekten" kasıtlarının bu temel hizmetleri daha kısmak olmadığını düşünüyorum. Türkiye Cumhuriyeti Devleti ekonomik açıdan çok büyük ve hantal derken muradımız kesinlikle bu temel hizmetler değil. Bu temel hizmetler genel bütçe içinde yer alan ve ölçümü kolay büyüklükler. Sayın Ateş'in de belirttiği gibi Türkiye'nin "bütçe büyüklüğü"nün (kamu hizmetleri) millî gelirine oranı Yunanistan'ın, Portekiz'in, İrlanda'nın altında.

Ancak, Türkiye Cumhuriyeti devletini ekonomik olarak "devasa" kılan başka öyle faktörler var ki, bunlar her bütçede yer almadığından ölçümleri son derece zor hem de denetlenmeleri âdeta imkânsız olduğundan devleti bir yolsuzluk batağına çekmiş durumdalar. Türkiye uzun yıllar inanılmaz bir korumacılık süreci geçirdi. Bu korumacılık bütçeye sadece gümrük vergileri geliri olarak yansırken, ekonomide inanılması mümkün olmayan ölçülerde çarpıklıklar ve haksız kazançlar yarattı. Bizler (liberal olmaya çalışanlar diyorum, zira biz Türkler beyin genetiği olarak bu ideolojiye pek yatkın değiliz) yıllarca "devleti küçültelim" derken adalet ya da sağlığı değil örneğin koruma duvarlarını kastettik. Korumacılık gümrük birliği ile bir ölçüde azaltıldı; ama "devasa devletin" başka kolları hâlâ çalışıyor. Türkiye ekonomisinde inanılmaz boyutlarda bir teşvik rezaleti hâlâ sürüyor. Bu teşviklerin bütçeye yansıyan yönü çok büyük değilse de, ekonomide yarattığı çarpıklıklar ve aldırdığı yanlış kararlar dünyanın hiçbir ülkesi ile kıyaslanamayacak kadar büyük. Bizler "devleti küçültelim" derken yerel yönetim hizmetlerini değil teşvikleri kaldıralım demek istiyoruz. Tarım sübvansiyonları, kamu bankaları geri dönüşsüz kredileri (geri bile dönse, önemli bir bölümü düşük faizle verildiğinden net bir kaynak aktarımı anlamına geliyor), vergi harcamaları, Sayıştay denetiminin dışında kalan bazı kamu harcamaları, "Diyanet İşleri Başkanlığı" garabeti, KİT'lerdeki yapay istihdam ve etkinsizlik bu "devasa" ve hizmetten çok yolsuzluk üreten devletin temel dişlileri.

Liberallerin amacı sağlık, eğitim, adalet gibi bütçe içi hizmetleri kısmak değil, ama bu bütçe dışı ve boyutlarını kimsenin bilmediği bu yolsuzluk canavarını insanî boyutları çekmek. (Finansal Forum, 27. 08. 1998) [2004, Normalleşme AB Sürecinde Türkiye, Liberte Yayınları]

ISBN 975-05-0370-8